



Universidade Federal da Paraíba
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Proling – Programa de Pós-Graduação em Linguística

**RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS NA CONSTITUIÇÃO DO
ENUNCIADO BÍBLICO *EU SOU*: UMA ANÁLISE DIALÓGICA SOB
HORIZONTE CÍRCULO-BAKHTINIANO**

WILDER KLEBER FERNANDES DE SANTANA

João Pessoa

2021

WILDER KLEBER FERNANDES DE SANTANA

**RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS NA CONSTITUIÇÃO DO
ENUNCIADO BÍBLICO *EU SOU*: UMA ANÁLISE DIALÓGICA SOB
HORIZONTE CÍRCULO-BAKHTINIANO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística (PROLING) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) como requisito ao título de Doutor em Linguística.

Área de concentração: Discurso e Práticas Sociais

Orientador: Dr. Pedro Farias Francelino

João Pessoa

2021

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S232r Santana, Wilder Kleber Fernandes de.

Relações heterodiscursivas na constituição do
enunciado bíblico eu sou : uma análise dialógica sob
horizonte círculo-bakhtiniano / Wilder Kleber Fernandes
de Santana. - João Pessoa, 2021.

266 f. : il.

Orientação: Pedro Farias Francelino.

Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Linguística. 2. Relações heterodiscursivas. 3.
Análise do discurso. 4. Enunciado bíblico. 5. Eu sou.
6. Jesus. I. Francelino, Pedro Farias. II. Título.

UFPB/BC

CDU 81(043)

WILDER KLEBER FERNANDES DE SANTANA

**RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS NA CONSTITUIÇÃO DO
ENUNCIADO BÍBLICO *EU SOU*: UMA ANÁLISE DIALÓGICA SOB
HORIZONTE CÍRCULO-BAKHTINIANO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Linguística (PROLING), da Universidade
Federal da Paraíba (UFPB), como parte dos
requisitos para obtenção do título de Doutor em
Linguística.

Área de concentração: Discurso e Práticas Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Farias Francelino.

Data de aprovação: ____ / ____ / ____

BANCA EXAMINADORA:

Prof(a). Dr(a). Pedro Farias Francelino
(Presidente da Banca Examinadora)

Prof(a). Dr(a). Evangelina Maria Brito de
Faria
(Examinadora)

Prof(a). Dr(a). Valdemir Miotello
(Examinadora)

Prof(a). Dr(a) Maria de Fátima Almeida
(Examinadora)

Prof(a). Dr(a). Luciane de Paula
(Examinador)

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Deus, ao meu Senhor e Salvador, e ao seu Filho Jesus Cristo pelo qual, acredito, adquirimos a Vida Eterna. Sou grato ao Senhor da minha vida, por ter me concedido uma família maravilhosa, a qual me apoiou sempre no sentido de eu vencer mais essa batalha.

Agradeço a minha mãe, amada minha, tesouro para mim, a qual sempre fez de tudo para que eu e meu irmão pudéssemos ter aconchego, carinho, e bons momentos. Sob seus conselhos, sempre tivemos que uma vida com bênçãos de Deus. Também esta mulher, guerreira, nunca desistiu de nos mostrar o caminho da Verdade, do Amor, da Justiça que provém de Jesus.

Waleria Maria Fernandes de Santana. A minha mãe, reitero, a pessoa mais preciosa da minha vida, abriu mão de muitos princípios éticos e doutrinas advindas da infância para me enxergar com olhos de amor, para me apoiar incondicionalmente. No decorrer de seis meses precisei realizar dois procedimentos cirúrgicos, e ali estava ela, a me apoiar, cuidar de mim, me fortalecer, estar ao meu lado, dia e noite. A ti, minha mãe linda, devo tudo, e enquanto eu viver lutarei para que sua vida seja cheia de bençãos, com a graça de Deus. Aos meus queridos pai e irmão por integrarem nossa família, a qual decidiu servir a Jesus como único senhor e salvador.

Aos meus familiares, minha avó, minhas tias e tios, primos, primas, e todo o conjunto de pessoas sem as quais eu não estaria aqui. Financeiramente falando, devo gratidão eterna a minha tia Alda, que nos momentos mais difíceis de minha vida esteve ao meu lado, não desamparando. Amo-te, tia Alda Fernandes. Agradeço a Zélia Salvador, minha terapeuta, amiga, que me ajudou a enfrentar as maiores lutas psicológicas de minha vida, bem como me conduziu a sarar traumas e feridas psicossomáticas.

Jairison Tavares Bezerra Filho. Alguém singular. Com tão pouca idade e ao mesmo tempo tão maduro, uma pulsão de emoções. A você Jairison agradeço por ter cuidado de mim em momentos difíceis, por ter aparecido na minha vida e assumido a responsabilidade da hospitalidade. Não é em vão que surgimos na vida de outras pessoas, e você teve (e ainda tem) um papel ímpar na minha. Obrigado pelos passeios, idas à praia, risadas, lágrimas, discussões, e tudo o que você me

proporcionou. Apesar de você ter muito menos idade que eu, como aprendi e continuo aprendendo contigo! A você meu muito (e eterno) obrigado!

Edlaine Souza, Luciano Mendes Saraiva, Richardson Oliveira, Éderson Luís Silveira e Ewerton Marques são nomes ímpares. São amizades que quero guardar para a vida inteira, pessoas com quem eu pude contar durante todo o trilhar do meu percurso de doutoramento.

Agradeço ao professor Pedro Farias Francelino, meu orientador, por ter me ensinado tantas coisas essenciais e por ter direcionado os passos certos para a construção de uma tese que estivesse apta para ser aprovada pelo Programa de Pós-Graduação em Linguística - Proling. A Pedro por ser exemplo para mim a ser seguido. Pedro não apenas agiu como orientador comigo, mas como amigo, um ser humano de alma ímpar. Muito obrigado, Pedro Francelino! Com bastante empenho, paciência, no exercer de escuta e silenciamento, Pedro me ensinou a não ser ansioso, a saber escolher, e a ser rigoroso com os dados da pesquisa. O senhor é meu espelho, Pedro.

Agradeço aos professores, amigos e integrantes do grupo GPLEI. do qual faço parte, em menção especial às professoras Maria de Fátima Almeida e Maria Bernardete da Nóbrega, ímpares e insubstituíveis na minha vida. Bernardete foi a porta inicial que Deus providenciou para que eu adentrasse aos intercaminhos acadêmicos, convidando-me para conhecer o GPLEI – Grupo de Pesquisa em Linguagem, Enunciação e Interação, coordenado por Fátima Almeida e Pedro Francelino. Nas aulas de literatura, nunca pude apre(e)nder tanto quanto no ouvir das palavras de Bernardete, que se constitui como uma pesquisadora enciclopédica. Todo esse encantamento me perseguirá no meu porvir, Berna, nos entrelaces com a Pintura, a Poesia, as Artes em geral e em todo o amor com que me recebestes na UFPB.

Desde o meu ingresso no doutorado, Fátima agiu como um anjo, aquela mulher que me auxiliou em cada passo, que me levantou em momentos difíceis, que aconselhou, que chamou bastante a minha atenção sobre o agir responsável. Fátima se tornou aquela amiga dos momentos íntimos, conversas no celular, compartilhamento de ideias e muito aprendizado, pois em quatro anos eu pude aprender mais que em minha vida inteira. Muito obrigado professora Fátima, por

toda a sua presença, não só em momentos virtuosos, mas nos mais difíceis, que estivesses ao meu lado.

Ao professor Valdemir Miotello por todas as suas orientações no processo de qualificação da banca de Doutorado, também pelos conselhos sábios e pela parceria no hall editorial. Gratidão, Miotello, por toda a confiança prestada em mim, e por ter aberto tantos caminhos para visibilidade de projetos em conjunto. Muito obrigado também por colorir a minha pesquisa. À professora Luciane de Paula por ter aceitado participar da minha banca de defesa da Tese, e por todos os ensinamentos, pelos momentos em que já trabalhamos juntos em trabalhos, nos diálogos, na escuta dialógica.

Professores (as) como Regina Baracuhy, Evangelina Faria, Zélia Bora, Graça Vieira, Júlia Cristina, Fabíola Nóbrega, dentre outros, com certeza estão no meu coração, por viabilizarem o trilhar de minha carreira.

DEDICATÓRIA

Dedico esse trabalho a Deus, que se manifestou para mim na forma de Jesus Cristo. A Ele meu tudo. Porque dEle, por Ele, para Ele são todas as coisas.

*SENHOR, tu me sondas, e me
conheces.*

*Tu sabes o meu assentar e o meu
levantar; de longe entendes o meu
pensamento.*

(...)

*Tal ciência é para mim
maravilhosíssima; tão alta que não a
posso atingir.*

Salmos 139:1-6

RESUMO

Uma das premissas do pensamento bakhtiniano é o de que a linguagem consiste em uma atividade essencialmente social e heterogênea, a qual se apresenta perante o pesquisador/orador/expositor/ouvinte de forma multifacetada, em suas dimensões plural, múltipla e densa. No âmbito dos estudos bakhtinianos, motivados por investigação no terreno bíblico, surgiu-nos a seguinte questão de pesquisa: Como se constituem relações heterodiscursivas em narrativas de João a partir da mobilização do enunciado “Eu sou”, por parte do sujeito enunciativo Jesus Cristo? Partimos da seguinte premissa: na medida em que o sujeito-autor se utiliza de estratégias linguístico-enunciativas na mobilização e atualização do enunciado EU SOU, em seu discurso, *estabelecem-se múltiplas relações heterodiscursivas*. Assim, o estudo delimitou como objetivo geral analisar relações heterodiscursivas na reacentuação do enunciado EU SOU a partir da narrativa do evangelho de João. Trata-se, portanto de uma produção de cunho qualitativo-interpretativo. A versão bíblica que se adotou como suporte e referência para a composição deste trabalho foi a Bíblia de Jerusalém (*Nova Edição Revista e Ampliada*), cuja tradução foi realizada diretamente dos textos originais (hebraico e grego). A base teórica que fundamenta o nosso trabalho orientou a discussão e análise na perspectiva da Análise Dialógica do Discurso (BRAIT, 2005), que insere no campo das produções filosófico-científicas a teoria formulada por Bakhtin (2006, 2010, 2012), Medviédev (2016 [1928]) e Volóchinov (2017 [1929]) e seus interlocutores no cenário das pesquisas desenvolvidas tanto no Brasil quando em esfera internacional, representados pelos trabalhos de Brait (2006, 2012), Miotello (2010), Nóbrega (2007), Paula (2012), Francelino (2013), e Almeida (2013), dentre outros. Diante de nosso ato analítico, no percurso de argumentações de Jesus em discursos sobre si e sobre Deus, na apresentação e constituição do EU SOU, foram identificados 21 (vinte e um) tipos de relações heterodiscursivas, as quais se encobrem das mais variadas formas da manifestação discursiva. Estas *relações* só existem por meio da movência de discursos em um terreno social, por meio das quais é possível constatar a convocação de consciências sob consciências, como foi o caso da confrontação entre Jesus e os judeus, a partir da narrativa de João. Diante dessas especificidades, constatamos que todas estas relações, identificadas na arena heterodiscursiva da linguagem, são perpassadas e constituídas na estratificação social da linguagem. Os resultados apontaram para o fato de que as relações heterodiscursivas potencializam o olhar do analista sobre enunciado(s) bíblico-religiosos na convocação de memórias constituídas em outras consciências, como se demonstrou na confrontação entre Jesus e os grupos judaico-farisaicos, no desvelar de temáticas como a atuação sacerdotal do messias, a preexistência e o reconhecimento da divindade, além de outras.

Palavras-chave: Relações heterodiscursivas. Constituição. Enunciado Bíblico. Eu sou. Jesus.

ABSTRACT

One of the premises of Bakhtinian thought is that language consists of an essentially social and heterogeneous activity, which presents itself to the researcher/ speaker/ exposit/ listener in a multifaceted way, in its plural, multiple, dense dimension. Within the scope of Bakhtinian studies, motivated by investigation in the biblical field, the research question arose: How to relate heterodiscursives in John's narratives based on the mobilization of the utterance EU SOU, by the enunciative subject Jesus Christ? We start from the following premise: as the subject-author uses linguistic-enunciative strategies in the mobilization and updating of the EU SOU utterance, in his discourse, multiple heterodiscursive relationships are established. Thus, the study delimited as a general objective to analyze the heterodiscursive relations in the re-emphasis of the utterance EU SOU based on the narrative of the Gospel of John. It is, therefore, a production of a qualitative-interpretative nature. The biblical version that was adopted as support and reference for the composition of this paper was the Jerusalem Bible (New Revised and Expanded Edition), whose translation was made directly from the original texts (Hebrew and Greek). The theoretical basis that underlies our paper guided the discussion and analysis from the perspective of the Dialogical Discourse Analysis approach (BRAIT, 2005), which reinserts the theory formulated by Bakhtin (2006, 2010, 2012) in the field of philosophical-scientific productions. Medviédev (2016 [1928]) and Volóchinov (2017 [1929]) and their interlocutors in the scenario of research developed both in Brazil and internationally, represented by the papers of Brait (2006, 2012), Miotello (2010), Nóbrega (2007), Paula (2012), Francelino (2013), e Almeida (2013), among others. In view of our analytical act, in the course of Jesus' arguments in discourses about himself and about God in the presentation and constitution of the EU SOU, 21 (twenty one) types of heterodiscursive relationships were identified, such as which cover up the most varied forms of discursive manifestation. These relationships only exist through the movement of discourses in a social terrain, through which it is possible to verify the summoning of consciences under consciences, as in the case of the confrontation between Jesus and the inside, from the narrative of João. Given these specificities, we find that all these relationships, identified in the heterodiscursive arena of language, are permeated and constituted in the social stratification of language. The results pointed to the fact that heterodiscursive relationships enhance the analyst's view of biblical-religious enunciation(s) in the summoning of memories constituted in other consciences, as demonstrated in the confrontation between Jesus and the Jewish-Pharisaic groups, in the unveiling of themes such as the priestly role of the messiah, the preexistence and recognition of the divinity, among others.

Keywords: Heterodiscursive relationships. Constitution. Biblical Declaration. Eu sou. Jesus.

RESUMEN

Una de las premisas del pensamiento bakhtiniano es que el lenguaje consiste en una actividad esencialmente social y heterogénea, que presenta al investigador / orador / expositor / oyente de una manera multifacético en su dimensión plural, múltiple, denso. En el ámbito de los estudios baktinianos motivados por la investigación en el campo bíblico, surgió la siguiente pregunta de investigación: ¿Cómo se constituyen las relaciones heterodiscursivas en las narrativas de John a partir de la movilización del enunciado “yo soy”, por el sujeto enunciativo Jesús Cristo? Partimos de la siguiente premisa: a medida que el sujeto-autor utiliza estrategias lingüístico-enunciativas en la movilización y actualización del enunciado EU SOU en su discurso, se establecen múltiples relaciones heterodiscursivas. Así, el estudio delimitó como objetivo general analizar las relaciones heterodiscursivas en la acentuación del enunciado EU SOU basado en la narrativa del Evangelio de Juan, siendo, por tanto, una producción de carácter cualitativo-interpretativo. La versión bíblica que se adoptó como soporte y referencia para la composición de esta obra fue la Biblia de Jerusalén (Nueva Edición Revisada y Ampliada) cuya traducción se realizó directamente a partir de los textos originales (hebreo y griego). La base teórica que subyace a nuestra investigación orientó la discusión y el análisis desde la perspectiva del enfoque del Análisis del Discurso Dialógico. (BRAIT, 2005) que reinserta en el campo de las producciones filosófico-científicas la teoría formulada por Bakhtin (2006, 2010, 2012), Medviédév (2016 [1928]) y Volóchinov (2017 [1929]) y sus interlocutores en el escenario de investigación desarrollado tanto en Brasil y en el ámbito internacional, representado por los trabajos de Brait (2006, 2012), Miotello (2010), Nóbrega (2007), Paula (2012), Francelino (2013), y Almeida (2013), entre otros. A la vista de nuestro acto analítico, en el transcurso de los argumentos de Jesús en los discursos sobre sí mismo y sobre Dios en la presentación y constitución del EU SOU, se identificaron 21 (veintiuno) tipos de relaciones heterodiscursivas, que abarcan las más variadas formas de discurso discursivo. manifestación. Estas relaciones solo existen a través del movimiento de discursos en un terreno social, a través del cual es posible verificar la convocatoria de conciencias bajo las conciencias, como fue el caso del enfrentamiento entre Jesús y los judíos, desde la narrativa de João: Dadas estas especificidades, nos encontramos con que todas estas relaciones, identificadas en el ámbito heterodiscursivo del lenguaje, están permeadas y constituidas en la estratificación social del lenguaje. Los resultados apuntan a que las relaciones heterodiscursivas potencian la visión del analista del enunciado(s) bíblico-religiosos en la convocatoria de memorias constituidas en otras conciencias, como se demuestra en el enfrentamiento entre Jesús y los grupos judeo-farisaico, al desvelar temas como el de los sacerdotes. papel del mesías, preexistencia y reconocimiento de la divinidad, además de otras.

Palabras clave: Relaciones heterodiscursivas. Constitución. Declaración bíblica. Eu sou. Jesús.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Campo de criação ideológica sob compreensão marxista	137
---	------------

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Enunciados de João em que Jesus reenuncia a expressão <i>Eu sou</i>	30
Quadro 2: Da mágica paleantropídea aos povos do Antigo Egito	42
Quadro 3: Dos megálitos aos indo-europeus	46
Quadro 4: Da Índia pré-Buda ao Irã zaratustriano	48
Quadro 5: Filósofos pré-socráticos e suas ideias existenciais	53
Quadro 6: Obras de Heidegger e suas primeiras publicações.....	87
Quadro 7: Disposição de Relações Heterodiscursivas na narrativa de João sobre a constituição do enunciado bíblico EU SOU	238

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
Estrutura espacial do trabalho	20
 CAPÍTULO 1.....	 22
1. PRESSUPOSTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DA PESQUISA	22
1.1 O PROBLEMA DE PESQUISA, A HIPÓTESE, A JUSTIFICATIVA E OS OBJETIVOS.....	23
1.2 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA	26
1.2.1 O gênero do discurso <i>réplica declarativa</i>	26
1.2.2 Considerações sobre o dado e a pesquisa	29
 CAPÍTULO 2.....	 34
2. BAKHTIN E SEUS OUTROS: UMA CONFRONTAÇÃO À FILOSOFIA TRADICIONAL E A CONSTRUÇÃO DA PRIMA FILOSOFIA	35
2.1 A ERA MÍTICA E SEUS RITUAIS NA CONCEPÇÃO DO SER	39
2.2 OS PRÉ-SOCRÁTICOS E SUAS IDEIAS EXISTENCIAIS	52
2.3 PLATÃO, ARISTÓTELES E SUAS CONCEPÇÕES DE EXISTÊNCIA.....	58
2.3.1 Platão e sua concepção de existência.....	59
2.3.2 Aristóteles e sua concepção de existência	65
2.4 O EXISTIR DE DEUS E DAS CRIATURAS EM TOMÁS DE AQUINO	70
2.5 A EXISTÊNCIA E O SER EM IMANUEL KANT.....	76
2.6 O SER E O <i>DASEIN</i> EM MARTIN HEIDEGGER	86
 CAPÍTULO 3.....	 97
3 RELAÇÕES DIALÓGICAS E O HETERODISCURSO: BAKHTIN E O CÍRCULO, PRESENTE!.....	98
3.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE AS CONSTRUÇÕES MECÂNICA, BIOLOGIZANTE E TEORETICISTA DO SER	99
3.2 DO MONOLOGISMO AO DIALOGISMO	109
3.3 A PROPÓSITO DAS RELAÇÕES DIALÓGICAS.....	128
3.4 A CAMINHO DA HETERODISCURSIVIDADE.....	134
3.5 CRONOTOPO E HETERODISCURSO	142
3.5.1 Cronotopo e Heterodiscurso: embates teóricos.....	142

3.5.2 Condições de produção do cronotopo	143
3.6 HETERODISCURSO E RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS	151
3.6.1 O heterodiscurso como fronteira: entre a arte e a vida.....	154
CAPÍTULO 4.....	161
4 RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS NA CONSTITUIÇÃO DO ENUNCIADO “EU SOU”	162
4.1 RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS DE <i>NEGAÇÃO, CONCORDÂNCIA E AUTOAFIRMAÇÃO</i>	163
4.1.1 Eu, eu mesmo, sou o Pão da Vida.....	164
4.2 RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS DE <i>RESGATE PROFÉTICO E REAFIRMAÇÃO</i>	168
4.2.1 E serão todos ensinados por Deus	169
4.3 RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS DE <i>AUTORREFERENCIALIDADE VITALÍCIA</i>	175
4.3.1 Aquele que crer em mim obterá a vida eterna	176
4.4 RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS DE <i>AUTOANUNCIAÇÃO, AFRONTA INCRIMINATÓRIA E REINTERPRETAÇÃO TESTAMENTÁRIA</i>	179
4.4.1 Eu sou a luz do mundo.....	179
4.4.2 Vocês, que me acusam, são líderes hipócritas!.....	183
4.4.3 A vossa lei vos condena, e novamente vos provo: eu sou a luz..	188
4.5 RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS DE <i>ACUSAÇÃO, PRESCIÊNCIA E PREEXISTÊNCIA</i>	192
4.5.1 Quem tu pensas que és? Nosso pai é Abraão	192
4.5.2 Abraão se alegrou quando viu o meu dia.....	197
4.5.3 Antes que Abraão existisse, Eu Sou.....	200
4.6 RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS DE <i>DESEDIFICAÇÃO OLIGÁRQUICA, ABNEGAÇÃO E TESTIFICAÇÃO</i>	203
4.6.1 Vocês, falsos profetas, são ladrões e salteadores!	203
4.6.2 As ovelhas reconhecem o seu cuidador, e lhe obedecem.....	210
4.6.3 Eu, Jesus, sou a porta das ovelhas	214
4.7 RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS DE <i>ONISCIÊNCIA, CORREÇÃO E AUTODECLARAÇÃO</i>	217
4.7.1 Não se preocupem! Lázaro morreu, mas ressuscitará!	218
4.7.2 Marta, tenha fé! Teu irmão há de ressuscitar!.....	222
4.7.3 Eu, Jesus, sou a ressurreição e a vida	226

4.8	RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS DE <i>CONSOLO, PREPARO ESPIRITUAL E REORDENAÇÃO ARGUMENTATIVA</i>	227
4.8.1	Não se turbe o vosso coração, eu e meu Pai cuidamos de vós ...	227
4.8.2	Eu sou o caminho, a verdade e a vida	229
4.8.3	Os profetas anunciaram a minha vinda. Eu sou	232
4.9	QUADRO EXPLANATIVO DAS RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS.....	237
CONSIDERAÇÕES FINAIS		242
REFERÊNCIAS.....		247

INTRODUÇÃO

O mundo real se reflete somente por meio do pensamento, mas ele, por seu turno, não se pensa no seu existir, isto é, cada um de nós, com todos seus próprios pensamentos e seus conteúdos, somos nele, e é nele que nós vivemos e morremos. Um tal relacionamento recíproco entre pensamento e realidade é muito próximo da verdade.

Mikhail Bakhtin (2010 [1920-24])

INTRODUÇÃO

Inquietações em torno da existência tem permanecido na pauta de discussões do ser humano desde que este passou a se questionar sobre seu(s) papel(is) na terra em que vive. Interpelações como *De onde vim?*, *Para onde vou?*, *Que devo fazer?* perseguem-no desde que olhou para si enquanto ente racional e se viu obrigado a construir laços com seu(s) outro(s), para condição contínua e temporária de existência.

No âmbito de discussões científicas sobre a existência ou a criação (surgimento) da espécie humana, duas principais perspectivas ganham destaque: a criacionista e a evolucionista. A primeira credibiliza um conjunto de documentos legais, narrativas e relatos históricos, dentre os quais contracenam a Bíblia cristã, a Torah e o Alcorão. A Bíblia, enquanto compilado de ordens religiosa e legislativa, além de influenciar pesquisadores do campo da linguagem (BASÍLIO, 2007; FRANCELENO, 2013; COSTA, 2016), filósofos (FÍLON, 2016 [38 d. C]; ORÍGENES, 2017 [222 d.C]; AQUINO, 2016), é o conjunto de livros mais vendido no mundo. Por sua vez, a perspectiva evolucionista adota como fundamentos a evolução comportamental dos seres (LAMARCK, 1994 [1809]) e o princípio de seleção natural (DARWIN, 2014).

Seccionada em duas grandes espacialidades de manuscritos, Antigo Testamento (A.T) e Novo Testamento (N.T), a Bíblia, considerada por muitos estudiosos não apenas um livro de teor sacro-religioso, mas sobretudo histórico (GONZÁLEZ, 2011; HILL, 2008]) e historiográfico (JOSEFO, 2016; BAUCKHAM, 2011), desenha uma narrativa da criação humana, em que Deus soprou no homem o fôlego de vida, segundo o relato atribuído a Moisés¹ em Gênesis (C.2, v.7).

¹ Aqui não nos colocamos a respeito de credibilizar ou não a autoria de Moisés a Gênesis ou mesmo ao Pentateuco, mas seguimos o fluxo editorial brasileiro que monitora e regimenta as diversas traduções que são feitas do estrangeiro para o Português brasileiro (PB). Nesse sentido, estamos em assonância com o que está posto e solidificado nas seguintes edições bíblicas com tradução para o PB: A Bíblia de João Ferreira de Almeida, no caso Almeida, Revista e Corrigida (ARC, 2000) e Almeida, revista e Atualizada (ARA, 2002); Bíblia de Jerusalém (2002); Nova Versão internacional (NVI, 2009); Nova Versão Transformadora (NVT, 2011); King James Atualizada (King James, 2013) – Nova Tradução na Linguagem de Hoje (NTLH, 2013); bem como a Tradução do Novo Mundo (TNM, 2015), usada pelas Testemunhas de Jeová. Importa frisar que nossa motivação para percorrer esse caminho não é religiosa, mas histórica, uma vez que reconhecemos a seriedade com que a Sociedade Bíblica do Brasil, fundada em 1948, tem construído sua trajetória em diálogos com outras Sociedades Bíblicas Unidas (SBU), uma aliança mundial que reúne 147 Sociedades Bíblicas.

Contudo, dada a amplitude de nossa pesquisa, não adentramos às reflexões edificadas na Bíblia sobre a existência e sobre o ser, mas sobretudo, por meio de uma Heterociência, escavamos o fértil subsolo do “Início da Civilização Ocidental ou Aurora da História” (BURNS, 1979, p.14).

O conceito de heterociência é apresentado por Bakhtin em um contexto que problematiza a atuação das ciências tradicionais para as ciências humanas. Tal noção foi desenvolvida por Bakhtin no seu ensaio sobre *Metodologia das ciências humanas* (2006g [1979]), presente na coletânea “Estética da criação verbal”. O termo é utilizado por Bakhtin para fazer menção a uma outra ciência, para além da postura mecanicista tradicional, que possibilite ao sujeito agir eticamente, de forma que a vida e a arte estejam em plena comunhão na história da responsabilidade humana. De forma mais ampla, a heterociência, enquanto categoria bakhtiniana aponta um excedente filosófico. Na medida em que ultrapassa os limites da filosofia tradicional, tais como promulgada por Aristóteles (2010) e Kant (2004), a heterociência (2006 [1979]) porta-se como um dispositivo de novas interpretações sobre o sujeito e a linguagem, situando-os socio-histórico-ideologicamente.

Comenta o filósofo russo que, no exercício pleno da linguagem, a interpretação das estruturas simbólicas não deve se prender a fórmulas determinativas, conforme acontece nas ciências exatas, mas devem entranhar-se na infinitude dos sentidos simbólicos, razão pela qual a especificidade das ciências humanas “não pode vir a ser científica na acepção da índole científica das ciências exatas” (BAKHTIN, 2006g [1979], p. 399). Desse modo “*Cumpre reconhecer a simbologia não como forma não científica, mas como heterocientífica do saber, dotada de suas próprias leis e critérios internos de exatidão (Aviérintsiev)*” (BAKHTIN, 2006g [1979], p. 399, grifos nossos).

Torna-se importante esclarecer que, na medida em que citamos/mobilizamos discursos bíblicos, não seguimos parte da tradição bíblico-teológica, que utiliza o nome do livro como referência (ex. GÊNESIS 4.18) mas utilizamos o autor do livro, seguido do ano, capítulo e versículo (ex. MOISÉS, 2007, C. 4, v.18). Essa nossa postura de disposição autoral se filia a uma tentativa de regularidade normativa, para dar visibilidade ao autor da obra em questão.

Nessa linha de discussões, o horizonte de nosso trabalho abarca dois grandes vetores para discussão: o sujeito e a linguagem. Durante muito tempo o

homem foi objetificado como sujeito-ser uno, pensado na base de acepções metafísica, idealista e/ou formalista. As grandes tradições filosóficas de bases aristotélica, cartesiana e kantiana construíram a ideia de um indivíduo unilateral, isolado de qualquer relação que ultrapassasse os limites do sujeito em si. A existência do ser esteve, nesse prisma interpretativo, ligada à máxima *je tout-puissant*², enraizado em um plano determinativo de abcissas e ordenadas. O sujeito, assim, refletia-se como um indivíduo tracejado, linearmente determinado. Tal perspectiva se faz importante para compreensão do percurso teórico-metodológico em que, ao longo do tempo, houve declínio do eu existo para mim mesmo para ascensão da arquitetônica *eu-para-mim*, *eu-para-outro* e *outro-para-mim* (BAKHTIN, 2006 [1979]).

Volóchinov (2017 [1929]), ao compreender a linguagem como fenômeno social e tessitura da interação humana, opôs-se a duas tendências linguístico-filosóficas contemporâneas à primeira metade do século XX, por ele designadas de objetivismo abstrato e subjetivismo idealista. Na esfera da linguística, a primeira tendência teria Saussure (1857-1913) como seu maior representante, enquanto a segunda, Humboldt ([1769-1859] – é válido salientar que as contribuições de Saussure estiveram para além dos limites da segunda tendência. De acordo com Volóchinov (2017 [1929]), Saussure e Humboldt simbolizam duas grandes tradições das tendências linguístico-filosóficas que criaram raízes, desde os gregos pré-socráticos, no tocante às reflexões sobre a linguagem”³.

Contrariamente aos sistemas filosóficos mencionados, nossa pesquisa fundamentou-se nas propostas dos estudiosos e pesquisadores Mikhail Bakhtin (1895-1975), Valentin N. Volóchinov (1895-1936) e Pável N. Medviédev (1891-1938), integrantes do Círculo de Bakhtin⁴. Por ser cara aos estudos

² Eu, todo poderoso.

³ Compreende Santana, a partir de leituras dos escritos de Volóchinov, que “a primeira tendência traz a língua como expressão do pensamento, e a posterior a arquitetura como instrumento de comunicação” (SANTANA, 2018, p. 167).

⁴ A expressão “Círculo de Bakhtin”, conforme outrora pontuado por Renfrew (2017) e Santana (2020), faz referência a um grupo heterogêneo de intelectuais que se reuniu com frequência entre 1919 e 1929 em cidades russas, como Vitebsk e Leningrado, para debater sobre ideias e propostas filosóficas que potencializassem os estudos no âmbito da sociologia e da literatura, bem como repensassem conceitos cristalizados de *filosofia da linguagem* e *estilística tradicional*. Constituía-se de pessoas de áreas diversificadas e profissões distintas, dentre os quais se destacam Mikhail M. Bakhtin, Valentin N. Volóchinov e Pavel N. Medvedev. Outros integrantes eram Matvei I. Kagan, Ivan I. Kanaev, Maria V. Yudina e Lev. V. Pumpianski.

contemporâneos que se fundamentam pelo prisma dialógico da linguagem, além de ser constantemente utilizada por nós como uma matriz referencial, torna-se pertinente um adendo sobre a referida adjunção.

Na perspectiva dos estudos discursivos, o ser humano ganha destaque cênico como pivô – centro axiológico – de toda a mudança de concepção de língua(gem). Há, portanto, na primeira metade do século XX, a instituição de um novo modo de pensar sobre o sujeito e a linguagem. Os diálogos construídos não são mais percebidos apenas em perspectiva formalista estrutural ou semântica, levando-se em conta contexto e situação imediata da comunicação, mas sobretudo pelos sentidos construídos através da história, da memória, e de valorações emotivo-volitivas, ou seja, por relações axio(dia)lógicas (SANTANA, 2018).

Esse novo prisma de compreensão do sujeito e da linguagem que enuncia, precisamente após a década de 1920, inaugura um período em que se engendram propostas reacionárias ao *método formal* na Rússia e em partes da Europa. Realizamos, nesse sentido, um recorte fundamental para este estudo: nossa preocupação não se volta apenas para estudos subjetivistas idealistas nem objetivistas abstratos, que estariam primando o foco de estudo ou no sujeito ou no enunciado. Além disso, nosso cerne analítico está na constituição do sujeito falante, a partir do momento em que enuncia. Esse período vislumbra uma série de futuras produções dentro das ciências humanas, e constitui aspectos determinantes para a compreensão de um sujeito responsável pelos seus atos, conforme postula Bakhtin (2010a [1930-1934], p. 81), quando afirma que

Temos em vista não o *minimum* linguístico abstrato da língua comum, no sentido do sistema de formas elementares (de símbolos linguísticos) que assegure um *minimum* de compreensão na

Ainda que o termo não fosse utilizado à época pelos próprios integrantes do grupo para designá-lo, isso não nega a possibilidade de que outros, posteriormente, o fizessem, a exemplo de Yuri Medviédev (1937-2013), que não vê problema quanto ao uso da expressão. O próprio Bakhtin, em entrevista a Duvákin, afirmou: “Em torno de mim houve um círculo, que hoje chamam de Círculo de Bakhtin” (DUVÁKIN, 2002, p. 161). A denominação caracteriza, segundo Geraldí, “o grupo de amigos reunidos não institucionalmente, mas informalmente para estudos e discussões, incluída entre seus temas a questão religiosa e a filosofia de Kant” (GERALDI, 2013, p. 8).

No que diz respeito à carga semântica advinda do termo, Ponzio compreende que a expressão “Círculo de Bakhtin” não se refere a uma escola, como um órgão institucional possuindo um líder ou um mestre, de forma que “é um equívoco se for atribuído um significado de escola, mas é a expressão “de Bakhtin”, se entendida em termos de derivação, de pertencimento, de genealogia” (PONZIO, 2011, p. 46). Quanto à perspectiva axiológica assumida pelos intelectuais, pontua Shepherd que “Talvez o mais importante traço constante do círculo de Bakhtin tenha sido precisamente sua inconstância, flexibilidade e informalidade” (SHEPHERD, 2004, p. 7).

comunicação prática. Tomamos a língua não como um sistema de categorias gramaticais abstratas, mas como uma língua ideologicamente saturada, como uma concepção de mundo, e até como uma opinião concreta que garante um *maximum* de compreensão mútua, em todas as esferas da vida ideológica. (Grifos do autor).

Assim, compreende-se que o ser se constitui através do outro e de suas enunciações, na concretude do funcionamento da linguagem, a qual consiste na própria natureza ativa do ser humano. Para que o sujeito possa estabelecer relações sociais com outro, é necessário que o faça por meio da interação, em suas mais diversas formas de manifestação. Esta pesquisa, concretizada nas fronteiras das esferas linguística, filosófica e bíblico-teológica, demarca uma proposta de estudo sobre as relações axio(dia)lógicas, na medida em que busca investigar o fenômeno do heterodiscurso.

Estrutura espacial do trabalho

Quanto às questões estruturais e espaciais, este trabalho está dividido em 4 (quatro) capítulos. Após a *Introdução* está o *capítulo 1* (um), em que estão os *Pressupostos teórico-metodológicos da pesquisa*.

O capítulo 2 (dois), *Bakhtin e seus outros: uma confrontação à Filosofia Tradicional e a construção da Prima Filosofia*, realiza um trajeto histórico da concepção do ser, bem como os efeitos semântico-discursivos produzidos em cada época, como indivíduo ou sujeito, assim atravessando horizontes pelos quais o humano trilhou até o momento em que passa, também, a ser analisado pelo princípio dialógico da linguagem. Importa compreender como houve a construção do ser, desde a era Mítica (séc. XX- XVII a.C), perpassando a Filosofia Greco-romana (séc. XVI – 0 a.C), expoentes representantes da Escolástica (séc. IV– XIII d.C), o Iluminismo (séc. XV-XVII d.C), o Cientificismo (séc. XVIII e XIX) e a Perspectiva Dialógica (Séc. XX).

O capítulo 3 (três), *Relações axio(dia)lógicas e o Heterodiscurso: Bakhtin e o círculo, presente!* propõe uma análise geral das múltiplas formas de produção de enunciados por meio de relações dialógicas e axiológicas, e os que apontam para um excedente de visão por parte do sujeito enunciativo. Após realizarmos um

levantamento dos principais estudos acerca do princípio dialógico da linguagem, explicitados por Bakhtin, recorreremos a estudiosos dos campos da filosofia e da fenomenologia para dialogar com outras consciências sobre o fenômeno heterodiscursivo.

O capítulo 4 (quatro) constitui as análises dos enunciados: “Eu sou”, por meio de relações heterodiscursivas.

CAPÍTULO 1

1. PRESSUPOSTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DA PESQUISA

Ciências humanas – ciências do Espírito – ciências filológicas (o discurso é parte e ao mesmo tempo comum a todas elas).
Historicidade. Imanência. Fechamento da análise (do conhecimento e da interpretação) em um dado texto. A questão dos limites do texto e do contexto. Cada Palavra (cada signo) do texto leva para além dos seus limites. Toda a interpretação é o correlacionamento de dado texto com outros textos. O comentário. A índole dialógica desse correlacionamento.

(BAKHTIN, 2006 [1979], p. 403).

1. PRESSUPOSTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DA PESQUISA

O presente capítulo apresenta os pressupostos teórico-metodológicos da pesquisa, que constituem uma discussão sobre quatro elementos essenciais para a composição da tese, os quais são: o *problema de pesquisa*, em que discorreremos sobre alguns estudos empreendidos no terreno acadêmico que tematizaram o discurso sob perspectiva cronológica; a *hipótese*, que versa sobre estratégias linguístico-enunciativas utilizadas pelo sujeito-autor Jesus, no Novo Testamento bíblico; a *justificativa* pela escolha em trabalhar com relações heterodiscursivas a partir de *corpus* bíblico-teológico e os *objetivos* da pesquisa.

1.1 O PROBLEMA DE PESQUISA, A HIPÓTESE, A JUSTIFICATIVA E OS OBJETIVOS

Em relação ao problema de pesquisa, verificamos que grande parte de investigações linguístico-discursivas e bíblico-teológicas (BASÍLIO [2007]; NOGUEIRA [2015]; COSTA [2016]), privilegiou apenas estudos em plano cronotópico, relacionando-o ao espaço humano como dimensão constitutiva de domínios religioso, ético e moral (SCHLEIMARCHER [1958]; OTTO [2007]; ELIADE [2013]). O próprio discorrer das narrativas bíblicas tematiza, majoritariamente, o tempo como o percurso determinado para acontecimento de peregrinações humanas e efeitos naturais, tanto em contexto veterotestamentário (MOISÉS [Gênesis 29.7; Êxodo 9.5]; SAMUEL [Jó 24.1]; SALOMÃO [Provérbios 15.23; Eclesiastes 3.1-17]) quanto neotestamentário (MATEUS 24.10; MARCOS 1.15; LUCAS [Atos 1.7 e 21]).

Contudo, ao observarmos que a escritura bíblica neotestamentária é povoada por enunciados legislativos do Antigo Testamento, ou seja, configura um diálogo entre consciências (apontam para a consciência englobante de Deus), surgiu-nos a seguinte questão de pesquisa: *Como se constituem relações heterodiscursivas em narrativas joaninas a partir da mobilização do enunciado “Eu sou”, por parte do sujeito enunciativo Jesus Cristo?*

Partimos da seguinte premissa: na medida em que o sujeito-autor se utiliza de estratégias linguístico-enunciativas na mobilização e atualização do enunciado *Eu sou*⁵, em seu discurso, *estabelecem-se múltiplas relações heterodiscursivas*. Deve-se considerar que, em cada situação enunciativa, Jesus reacentua os assuntos que fazem parte do sistema político-ideológico-cultural do auditório— em sua maioria o segmento social judaico-farisaico —, considerando não apenas o contexto imediato de produção discursiva, mas de onde partiram tais asserções.

É perceptível a falta de um diagnóstico de cunho enunciativo-discursivo que tenha se dedicado ao estudo da categoria “ser” em âmbito religioso, inclusive em estudos literários. Este estudo pretende, portanto, contribuir positivamente para diminuir os índices de carência nesse horizonte de estudos. Nossa análise busca, por conseguinte, alcançar duas pretensões principais: responder a discursos anteriores (complementando-os) e servir de réplica a outros trabalhos (suscitando a curiosidade científico-filosófica) que abordem estudos enunciativo-discursivos.

Diversos fatores nos impulsionaram a trabalhar com esta temática, a qual se insere dentro de uma linha de estudos linguísticos em interface com a esfera enunciativo-discursiva. Ei-los:

Na Graduação em Letras-Português (UFPB [2010-2014]), já participava de grupos de estudo em perspectiva bíblico-teológica, e nesse mesmo período cursei Bacharelado em Teologia (Faculdade Teológica Nacional [FTN, 2012-2015]). Durante a Licenciatura em Letras, o Trabalho de Conclusão de Curso teve por título *A Renúncia de Bento XVI sob olhar da mídia: relações de poder na (des)ordem do discurso católico*, sob orientação da prof^a Dr.^a Maria Regina Baracuhy Leite. Após estas duas primeiras formações, fiz mestrado em Teologia (Faculdade Teológica Nacional [FTN, 2015-2016]), no mesmo período em que era estudante regular no Mestrado em Linguística (UFPB, 2016-2017).

O interesse também surgiu pelo contato com a Educação teológica em instituições bíblicas, cuja oferta é de cursos livres de Teologia, não reconhecidos pelo MEC. Enquanto professor na área de Teologia, percebi a necessidade de haver esse movimento excedente (BAKHTIN (2006 [1979])), ao discursivizar

⁵ Arquiteta-o de forma pluridimensional, optando por alcançar o seu público ouvinte de forma interativa, despertando o interesse do auditório posicionando-se de maneira firme perante os mesmos. Assim, considera-se que o sujeito formula suas enunciações de forma plural, heterogênea.

algumas questões ainda marcadas por uma sutil desconfiança e perceptível preconceito acadêmico existente em relação à aproximação entre a Linguística e o fenômeno/discurso religioso.

Assim, a escolha foi motivada, ainda, por algumas pretensões acadêmicas: ampliar o horizonte analítico-discursivo do estudo acerca das *relações axio(dia)lógicas no escopo do discurso religioso*, agora tentando compreender como se manifestam a partir da atualização e reenunciação do enunciado “Eu sou” verbalizado pelo sujeito Jesus Cristo. Esse aprofundamento temático torna-se, para nós, de grande importância, uma vez que trabalhei, no Mestrado (Proling-UFPB), com as relações axio(dia)lógicas, ligadas à esfera discursivo-religiosa. A dissertação de Mestrado (Proling-UFPB [2015-2017]) teve por título: *As relações axio(dia)lógicas presentes na arquitetura do discurso de Jesus Cristo acerca do Pão da Vida*, cujo orientador foi o professor Dr. Pedro Farias Francelino.

A referida proposta de pesquisa segue no direcionamento de um aprofundamento de trabalhos e projetos científicos os quais já são desenvolvidos, acerca do discurso religioso, no GPLEI⁶ (Grupo de Estudos e Pesquisas Linguagem, Enunciação e Interação); contribuição, na égide de estudos acadêmicos em terreno nacional, para uma perspectiva de pesquisa discursivo-enunciativa direcionada para os campos cronotópico e heterodiscursivo.

Essa direcionalidade argumentativa nos motivou à formulação dos seguintes objetivos de pesquisa: **Objetivo geral**: Analisar relações heterodiscursivas na reacentuação do enunciado EU SOU a partir da narrativa do evangelho de João.

A partir deste, procuramos delimitar como **objetivos específicos**:

a) Identificar, na materialidade linguística, as estratégias enunciativas criadas pelo sujeito-autor para reacentuar o enunciado “Eu sou” produzido no Antigo Testamento bíblico, ao englobar a(s) consciência(s) que são convocadas para a realização de seu projeto enunciativo. b) Traçar um percurso teórico dos estudos sobre cronotopia para corroborar as pesquisas sobre o heterodiscurso. c) Investigar que relações heterodiscursivas surgem a partir da reacentuação do enunciado “Eu sou”, por parte do sujeito enunciativo Jesus Cristo, em narrativas joaninas.

⁶ O GPLEI (UFPB/CNPq) tem por líderes (2010-2021) os professores Pedro Farias Francelino e Maria de Fátima Almeida.

Os estudos dialógicos contribuem para compreensão ativa dos enunciados, em seus movimentos semântico-axiológicos, em cada ato de mobilização discursiva do sujeito. Nos embates discursivos traçados em seu cotidiano, autorizado a enunciar como Mestre em Israel, o sujeito Jesus Cristo constrói seus diálogos na recuperação de vozes veterotestamentárias e contemporâneas ao(s) seu(s) outro(s). A expressão “Eu sou” estava prevista na Lei e nos costumes mosaico-rabínicos, e por esse motivo Jesus se posiciona responsivamente através da reenunciação de um enunciado veterotestamentário. Em meio a essa arena heterodiscursiva, os sujeitos enunciativos constituem, em contexto imediato, a voz do sujeito que enuncia, na medida em que incorporam em seus dizeres os discursos de outrem.

1.2 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA

Nossa metodologia está decomposta em duas seções: a primeira com fundamentos consideráveis sobre o gênero *réplica declarativa*; a segunda, discursiviza o *corpus* selecionado para o desenvolvimento desta pesquisa.

1.2.1 O gênero do discurso *réplica declarativa*

Esta primeira seção pretende compreender o gênero do discurso *réplica declarativa* a partir da abordagem dialógico-discursiva da linguagem, analisado sob a forma de diferentes dimensões (extra)verbais. Procura-se observar as possibilidades de sentido presentes no ato declarativo (ou seja, no ato de declarar argumentos ou enunciá-los), para investigar como ocorre a apreensão das vozes sociais pelo sujeito. De igual modo, busca-se identificar os efeitos discursivos a partir dos enunciados que se atualizam, dada a externalização plurivocal por parte do sujeito que enuncia. Sob o viés do dialogismo, buscamos, assim, discorrer sobre o gênero em questão.

É inegável a extrema heterogeneidade dos gêneros discursivos e a consequente dificuldade em definir o caráter genérico do enunciado. Na ótica de Bakhtin (2006 [1979]), é necessário considerar a efetiva diferença existente entre o gênero de discurso primário (simples) e o gênero de discurso secundário

(complexo). Classificam-se como gêneros secundários do discurso — o romance, o teatro, o discurso científico, o discurso ideológico, etc. os quais aparecem em circunstâncias de uma comunicação cultural mais complexa e relativamente mais evoluída, mormente a escrita: em esferas artística, científica ou sociopolítica. No percurso em que são concebidos, tais gêneros secundários absorvem e transmutam os gêneros primários (simples) que aparecem em circunstâncias de uma comunicação verbal espontânea. Os gêneros primários, transformam-se dentro dos secundários e adquirem uma característica particular: concebem-se como fenômenos da vida literário-artística, a qual reacentua a vida cotidiana.

Bakhtin, no ensaio *Os gêneros do discurso* (1953), ao tecer sobre a riqueza e o repertório variado dos enunciados em diversos campos da atividade humana, salienta que “devemos incluir as breves réplicas do diálogo do cotidiano (saliente-se que a diversidade das modalidades de diálogo cotidiano é extraordinariamente grande em função de seu tema, da situação e composição dos participantes)” (2006d [1979], p. 262).

No caso específico da *réplica declarativa*, a qual se classifica como gênero primário, porém não tão comum quanto uma réplica do cotidiano, exige-se rigor discursivo mediante as condições socioculturais do auditório. A eventicidade da boa apreensão das palavras torna-se uma consequência de quão aculturado é o indivíduo, envolvendo um ajustamento delicado da sua enunciação e até da escolha das palavras. O sujeito, ao falar, delimita estrategicamente o tom emotivo-volitivo (para além de aspectos acústicos), em vista das condições do auditório, o que se torna elemento imprescindível no processo comunicativo.

Ao expressar palavras cuja valoração discursiva seja, por exemplo, elogio, entusiasmo e encorajamento, Bakhtin (2006d [1979], p. 291) afirma que “[e]m todos esses casos, não estamos diante de uma palavra isolada como unidade da língua, nem do significado de tal palavra, mas do enunciado acabado e com um *sentido concreto*: do conteúdo de um dado enunciado” (Grifos do autor). Os sentidos múltiplos de cada palavra, portanto, estarão se referindo à realidade efetiva nas condições reais da comunicação verbal (MEDVIÉDEV, 2016 [1928]). Assim, na perspectiva de Bakhtin (2006d [1979]), a entonação expressiva, que se entende distintamente na execução oral, é compreendida como um dos recursos para expressar a relação emotivo-valorativa do locutor com o objeto do seu discurso.

A *réplica declarativa* geralmente se realiza numa situação de comunicação específica em que o enunciador (ou expositor) se sente impulsionado a responder, pela interação verbal, ao(s) seu(s) destinatário(s). Dessa forma, caracteriza-se pelas diferentes formas de presença do outro, ou seja, presença de diversas vozes sociais resultantes de interações interdiscursivas. Substancialmente, este gênero contém em si marcas de outros gêneros, tais como a conversação e o diálogo.

Com relação aos interlocutores no processo da interação discursiva, esses têm papel importante para a constituição efetiva do enunciado. O ouvinte, na medida em que percebe e compreende as significações do discurso, “ocupa simultaneamente em relação a ele uma ativa posição responsiva: concorda ou discorda dele (total ou parcialmente), completa-o, aplica-o, prepara-se para usá-lo, etc” (BAKHTIN, 2006d [1979], p.271).

É nesse sentido que Medviédov (1928 [2016])⁷, afirma que os gêneros se materializam por meio de enunciados concretos, articulando *interior* e *exterior*, “viabilizando a noção de sujeito histórica e socialmente situado” (BRAIT; PISTORI, 2012, p. 373). Assim, uma das principais características da *réplica declarativa* é a direcionalidade a um auditório/sujeito imediato.

Quanto à compreensão responsiva ativa, por parte dos interlocutores, consiste em um processo dinâmico que excede o simples escutar sensorial. “A compreensão passiva do discurso ouvido é apenas um momento abstrato da compreensão ativamente responsiva real e plena, que se atualiza na subsequente resposta em voz real alta” (BAKHTIN, 2006d [1979], p. 271), ou seja, a cada instante em que as vozes são externadas, atualizam possibilidades concretas de sentido(s).

Constituem-se, portanto, como principais características do gênero *réplica declarativa*: → Projeção de voz alta, por parte do enunciador. → Pronunciamento de modo claro e objetivo. → Enunciado que esteja na base de compreensão do(s) outro(s).

⁷ Especificamente na obra *O método formal nos estudos literários - Uma introdução crítica a uma poética sociológica* (2016 [1928]), no capítulo “Os elementos da construção artística/O problema do gênero”.

1.2.2 Considerações sobre o dado e a pesquisa

Quanto à abordagem, esta pesquisa é qualitativa. Com relação aos objetivos, é descritivo-analítica e explicativa. No que tange aos procedimentos metodológicos, trata-se de uma pesquisa bibliográfica e documental, em que o *dado* se constitui de 6 (seis) réplicas declarativas proferidas por Jesus, as quais foram registradas por João em seu evangelho. Trata-se, portanto, a pesquisa, de uma produção de cunho qualitativo-interpretativo.

A versão bíblica que se adotou como suporte e referência para a composição deste trabalho foi a Bíblia de Jerusalém⁸ (2002), cujos direitos são certificados pela *Paulus Editora*. Nesta *Nova Edição Revista e Ampliada*, a tradução foi realizada diretamente dos textos originais (hebraico e grego).

Além de a *Paulus Editora* ter proposto uma nova elaboração, vale salientar o histórico de revisões que esta tradução teve desde 1973 até 1998, por meio dos trabalhos da *École Biblique*. A presente tradução, além de ter passado por um longo processo de revisão entre as décadas de 70 e 90 do século XX, foi alvo de pesquisas intensas e revisões severas, primeiro do Novo Testamento, e depois do Antigo Testamento. Isto demonstra os cuidados que houve em todo o procedimento de reenunciação nesta edição.

A base teórica escolhida para esse trabalho orienta para uma concepção de discurso que considera as características de enunciado concreto. Duas particularidades constitutivas deste são a *responsividade* e o *endereçamento*, os quais delimitam a construção de enunciados existentes em prol de serem resposta ativa a outros que os antecedem.

Elencamos como *corpus* para análise 6 (seis) versos neotestamentários presentes em narrativas joaninas (no Evangelho), em que Jesus reenuncia a expressão “Eu sou”. Ei-los:

⁸ Em 1973, a Paulus Editora (outrora Edições Paulinas), empreendeu o exercício de traduzir, para o público brasileiro, a versão *Bíblia de Jerusalém*, considerada em diversos países a melhor edição desta escritura. Exegetas católicos e protestantes passaram três anos em trabalho intensivo de revisão, e primeiramente foi concretizada a tradução do Novo Testamento. Em 1985, a partir de análises minuciosas, a equipe responsável pela revisão exegética realizou um exame completo de toda a tradução, em que se procedeu uma nova revisão literária, em que surgiu a Nova Edição Revista. Os trabalhos da *École Biblique* continuaram produzindo revisões, e desse trabalho se originou, na França, em 1998, a edição Ampliada e Corrigida, reacentuando a edição de 1973. É então que, em 2002, a Paulus Editora, servindo-se da edição revista e ampliada, publica esse noto texto, aqui apresentado e utilizado para delimitação do dado (*corpus*) de pesquisa.

Quadro 1: Enunciados de João em que Jesus reenuncia a expressão *Eu sou*

REFERÊNCIA	DECLARAÇÃO
João 6. 35, 48	João 6. 35 Eu sou o Pão da Vida. Aquele que vem a mim nunca terá fome; aquele que crê em mim nunca terá sede. João 6. 48 Eu sou o Pão da Vida.
João 8. 12b	João 8. 12b: Eu sou a luz do mundo; quem me segue não andará em trevas, mas terá a luz da vida.
João 8. 58	Em verdade, em verdade vos digo que Ainda antes que Abraão existisse, “Eu sou”
João 10. 7b	Em verdade, em verdade vos digo que eu sou a porta das ovelhas.
João 11.25	Eu sou a ressurreição e a Vida; quem crê em mim, ainda que esteja morto, viverá.
João 14.6	Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida; ninguém vem ao pai, senão por mim.

Fonte: dados coletados a partir da Bíblia de Jerusalém (2002)

MacArthur (2006, p. 7-8) atesta que o objetivo de João era “tanto apologético, ao credibilizar Jesus enquanto Filho de Deus, como evangelístico”, no sentido de que a escritura registra elementos tanto factuais quanto representativos. É necessário atentar para o fato de que, no discorrer da escritura joanina, em alguns instantes, percebemos a entrada da voz de João, o qual comenta, mas que deixa clara a diferença entre sua voz e a voz do sujeito enunciativo Jesus, pois trata-se de um discurso citado linear⁹ (VOLÓCHINOV, 2017 [1929]). Há, portanto, evidências, de quando se trata da voz autoral, de João, ou quando se trata da voz do sujeito Jesus.

⁹ Quanto ao *Estilo Linear*, na perspectiva de Volóchinov (2017 [1929]), constitui-se como uma tendência que procura a conservação íntegra e autêntica do discurso alheio. Esta tendência se torna fundamental à reação ativa ao discurso alheio, uma vez que conserva a integridade do discurso de outrem. Nesse sentido, os esquemas linguísticos e suas variantes situam determinativamente o discurso citado, e é perceptível ao leitor a diferenciação nítida da voz da personagem e as entoações próprias do autor.

Acreditamos ser importante justificar o não uso das declarações EU SOU, pelo sujeito enunciativo Jesus, tanto na exposição de Jesus sobre a videira verdadeira (Jo 15) quanto em Apocalipse. Estas narrativas, que se enquadram em uma perspectiva escrita simbólica, exigiriam de nós o aprofundamento em novos gêneros: o parabólico e o apocalíptico – que, por sua vez, lançar-nos-iam a novas formas de compreensão do enunciado, na dimensão artístico-estética (BAKHTIN, 2006 [1979]). É válido também mencionar que uma análise dos enunciados dispostos nos discursos referidos convocaria categorias comumente utilizadas na dimensão estética da linguagem, tais como o *excedente de visão autoral*, a *representação* e o *princípio de transgressão*. Tais fatores nos impulsionaram a delimitar nosso objeto de estudo com centralidade em seis registros de João em seu evangelho, compreendidos como eventos éticos.

Salientamos ainda que, para a nossa pesquisa, não analisamos as *réplicas declarativas* de forma isolada, mas compreendemos que são atos-resposta por parte do enunciador Jesus Cristo, motivados pela interrogação feita pelos judeus sobre a credibilidade de seu discurso. Foi necessário, portanto, imergir tanto no contexto imediato da enunciação, percebendo o público a quem o falante se dirige, quanto penetrar nas vozes constituintes que atravessam os enunciados, assim como sua realidade sócio-histórica. Em alguns instantes, percebe-se que a enunciação foi motivada pela murmuração judaica acerca do ser/não ser Deus, a quem este adjetivava “Pai” (Jo 8. 21-38). Em outros momentos, o evento *de dizer* decorre de uma discussão teocrática provocada pelos judeus a respeito de Abraão, consistindo em réplica(s) (Jo 8. 39-59).

Quanto aos entornos discursivo-científicos, o presente trabalho se propõe a delimitar como categorias teórico-analíticas o *dialogismo* e o *heterodiscurso*, a partir das quais outras se ramificam *cronotopia* e *axiologia*. Nesse delineamento discursivo, averigua-se que os diversos enunciados proferidos pelo sujeito-autor Jesus Cristo são revestidos de estratégias linguístico-enunciativas para o alcance dos efeitos de sentido, em situações sócio-comunicativas orais do uso da língua, como é o caso do gênero *declaração enunciativa*.

Integram os nossos propósitos metodológicos construir um pequeno censo do que se compreende por *ser-evento ou existir-evento* em termos bakhtinianos, dentro dos estudos literários, e adentrar na proposta de estudo com o termo

heterodiscurso, tendo em vista a interação discursiva pela reacentuação do enunciado EU SOU.

Para a início das discussões sobre as categorias-base deste estudo, partimos de uma reflexão de Bakhtin (2006g [1979], p. 401) acerca da produção discursiva nas ciências humanas:

Se transformarmos o diálogo em um texto contínuo, isto é, se apagarmos as divisões das vozes (a alternância dos sujeitos falantes) – o que é extremamente possível (a dialética monológica de Hegel) – o sentido profundo (infinito) desaparecerá (bateremos contra o fundo, poremos um ponto morto) (BAKHTIN, 2006g [1979], p. 401).

Na concepção do filósofo, é por meio do diálogo que são alcançados sentidos plurais, tanto superficiais quanto profundos, tanto imediatos quanto longínquos. Uma das preocupações de Bakhtin está no apagamento das divisões das vozes, ou seja, a aniquilação dos sujeitos do discurso, cuja consequência é o desaparecimento da palavra viva e a colisão com um ponto morto.

Algumas de nossas convicções teóricas são atestadas pelas concepções de linguagem e de língua. Partimos do pressuposto fundamental de que a linguagem é um ato que tem suas circunstâncias histórica e social concretas no momento da atualização dos enunciados. Além disso, tal concepção de linguagem é centrada nos interlocutores, apresentando, dessa forma, seu caráter ativo nos atos verbal e extraverbal em que o discurso é produzido.

Trazendo a assertiva de que “a enunciação é o produto da interação de dois indivíduos socialmente organizados” (VOLOCHÍNOV 2017 [1929], p. 210), todo e qualquer texto, seja ele verbal ou não-verbal, tem uma natureza social interativa, pois quem o produz possui uma intenção comunicativa. A natureza dialógica da linguagem, como definição teórica, desempenha papel importantíssimo nas obras de Bakhtin e o Círculo. O dialogismo, na perspectiva dos integrantes do Círculo, é considerado o princípio constitutivo da linguagem, em sua dimensão concreta, viva, real. Nesta linha de compreensão, segundo Sobral, essa concepção é chamada de dialógica porque “propõe que a linguagem (e os discursos) têm seus sentidos produzidos pela presença constitutiva da intersubjetividade (a interação entre

subjetividade) no intercâmbio verbal, ou seja, as situações concretas do exercício da linguagem” (SOBRAL, 2009, p. 32).

Com isso, tendo em vista as informações discorridas na introdução, percebe-se que são as situações concretas e reais na esfera comunicativa de interação que determinarão o aspecto e o sentido de toda a palavra direcionada, dirigida, lançada.

CAPÍTULO 2

2 BAKHTIN E SEUS OUTROS: UMA CONFRONTAÇÃO À FILOSOFIA TRADICIONAL E A CONSTRUÇÃO DA PRIMA FILOSOFIA

Onde não há um curso do tempo, não há tampouco o elemento temporal na acepção plena e essencial desse termo. **A atualidade, tomada fora de sua relação com o passado e o futuro, perde sua unidade**, dissipa-se em fenômenos e objetos singulares, tornando-se um conglomerado destes.

(BAKHTIN, 2018 [1930-1934], p. 91, grifos nossos).

2. BAKHTIN E SEUS OUTROS: UMA CONFRONTAÇÃO À FILOSOFIA TRADICIONAL E A CONSTRUÇÃO DA PRIMA FILOSOFIA

Não basta escolher autores do século XX para ter certeza da modernidade de seu pensamento. Na linha do tempo, sempre coexistem momentos do passado mais ou menos longínquo, do presente e mesmo do futuro. Se pretendo interrogar o pensamento crítico representativo deste século, a objetividade cronológica é insuficiente; é preciso, ainda, ter a certeza de que os autores em questão não se contentam em repetir ideias preconcebidas e em confirmar a tradição (TODOROV, 2015 [1939], p. 10).

O presente capítulo se propõe a apresentar as principais concepções de ser que constituíram a vida de povos durante gerações, influenciando culturas, práticas religiosas, políticas e cotidianas. Desse modo, procuramos desenhar, através do tempo e do espaço, o *modus vivendi* do ser humano, tanto em suas apreensões como indivíduo (o eu basta a si mesmo) quanto seus pensamentos e atos enquanto sujeito (inserido em uma coletividade e, por vezes, fruto desta).

Ressaltamos, entretanto, que todo esse percurso só tem validade quando vozes são postas em confronto, em conflito, em uma espécie de arena plurivocal. Sendo assim, na medida em que reenunciamos parte da filosofia tradicional, contrastamos e estabelecemos relações de sentido com o pensamento de Bakhtin e o Círculo.

Mikhail Bakhtin (1895-1975), considerado “o pensador mais impressionantemente produtivo nas Ciências Humanas a emergir na Rússia soviética e um dos mais significativos teóricos da literatura no século XX” (RENFREW, 2017, p. 13), tem enriquecido (e servido de base teórico-metodológico-epistemológica para a reverberação de) horizontes múltiplos do saber, tais como a *narratologia* (SCHOWLZ, 1998), a *cognição em literatura* (KEUNEN, 2000), a *autoria* (FRANCELINO, 2007), *questões de estilo* (ALMEIDA, 2019) e *fenômenos plástico-picturais* (NÓBREGA, 2019) bem como os campos da *teologia, da literatura* (SANTANA, 2018; 2019) e da *filosofia da linguagem* (PAULA; LUCIANO, 2020a; 2020b).

Sua vasta obra compreende estudos que protagonizam e/ou reinserem, em âmbito de estudos, pensadores como Platão (428– 348 a.C.), Aristóteles (384-322 a.C.), Rabelais (1494-1553), Shakespeare (1564-1616), Dostoiévski (1821-1881) e Freud (1856-1939), dentre outros. No entanto, para a especificidade de nossa proposta teórico-analítica, o enfoque é prestado, nesta seção, à existência e ao ser, não sendo possível, portanto, estabelecer diálogo com todos estes interlocutores. É em seu projeto inacabado *Para uma filosofia do ato*¹⁰ responsável (1920-24), que Bakhtin desenvolve seus conceitos filosóficos sobre a existência e sobre o ser, os quais se presentificam em outros manuscritos como *Arte e responsabilidade* (1919) e *A ideia em Dostoiévski* (1929).

Importa, contudo, esclarecer que o ser, para Bakhtin, não consiste em algo acabado, pronto, determinado, mas se trata de um devir, o ser está constantemente em processo, ele molda-se e se constitui a partir de seu(s) outro(s). Desse modo, não é compreendido como um ente, conforme entendiam Platão e Aristóteles, nem como um estado fixo ou um imperativo, como na esteira de Kant¹¹, mas é um sujeito em processo, que ganha existência concreta nas relações alteritárias. A partir de deslocamentos de sentido, Bakhtin atribui novas perspectivas semântico-axiológicas à filosofia kantiana ou fenomenológica, e desse modo a noção de ser é engendrada em manifestação de atividades: “as relações estão sempre em estado de tensão dinâmica” (HOLQUIST; LIAPUNOV, 1990, XXIII). Na perspectiva de Bezerra (2006), esse ser constitui-se como uma presença por se tratar de uma

¹⁰ Esclarece Ponzio (2010), em Introdução a *Para uma filosofia do ato responsável*, que o termo “*Postupok*”, ato, contém a raiz “*stup*” que significa “passo”. Desse modo, o ato é compreendido como um passo, uma iniciativa por parte do sujeito, um movimento ou uma tomada de posição. Assim, “*Postupok*” é um ato, de pensamento, de sentimento, de desejo, de fala, de ação, que é intencional, e que caracteriza a singularidade, a peculiaridade, o monograma de cada um, em sua unicidade, em sua impossibilidade de ser substituído, em seu dever responder, responsavelmente, a partir do lugar que ocupa, sem alibi e sem exceção. Bakhtin, em relação a *postupok*, utiliza o verbo *postupat* como agir, no sentido do que acabamos de apresentar, de dentro e em consideração ao lugar próprio, único, singular” (PONZIO, 2010, p. 6).

¹¹ Em relação aos termos utilizados por Bakhtin, atesta Ponzio que o filósofo “Emprega *dolzenstvovanie* para referir-se ao dever no sentido do *Sollen* kantiano, o que me obriga; mas aqui, diferente de Kant, como veremos, não em sentido universal, mas ao contrário, no sentido [de] que eu sozinho, e nenhum outro no meu lugar, devo responsavelmente fazer, de maneira não formal, não farisaica, não como uma impostura” (PONZIO, 2010, p.15). Compreende-se, portanto, que a responsabilização do eu proposta por Bakhtin não pressupõe o isolamento nesse eu a partir de uma auto-consciência ou um princípio de acababilidade, mas é um eu em meio a outros sujeitos, que se dá no social, mas que possui sua singularidade, como uma marca constitutiva que o diferencia de todos os outros e o torna único nesse povoamento existencial.

existência atualizada, não como acabada, mas “como dever-ser” (BEZERRA, 2006, p.XI).

Nas palavras de Bakhtin, referindo-se às primeiras décadas do século XX,

O ser humano contemporâneo se sente seguro, com inteira liberdade e conhecedor de si, precisamente lá onde ele, por princípio, não está, isto é, no mundo autônomo de um domínio cultural e da sua lei imanente de criação; **mas se sente inseguro, privado de recursos e desanimado quando se trata dele mesmo, quando ele é o centro da origem do ato, na vida real e única.** Ou seja, **agimos com segurança quando o fazemos não partindo de nós mesmos, mas como alguém possuído da necessidade imanente do sentido deste ou de outro domínio da cultura** (BAKHTIN, 2010 [1920-24], p.65-66, grifos nossos).

O que se pode depreender é que Bakhtin circunscreve a importância fundamental das relações entre eu e outro para a própria segurança de seu ser. Nesse sentido, a seguridade do agir concreto não está em atos que partam de uma perspectiva imanente (uma consciência una), mas em relações alteritárias. Recorremos, então, a uma inquietação, por parte de Bakhtin, em relação à separabilidade entre o mundo teórico¹² e o mundo da cultura. Na perspectiva do filósofo,

A filosofia contemporânea não fornece princípios para tal união, e nisso consiste a sua crise. O ato aparece cindido em um conteúdo de sentido objetivo e um processo subjetivo de realização. Do primeiro fragmento, cria-se uma unidade sistemática da cultura, única e verdadeiramente ativa na sua rigorosa clareza; do segundo, se não é descartado como absolutamente inservível (privado, de fato, do conteúdo-sentido, ele é pura e inteiramente subjetivo), pode-se, no melhor dos casos, extrair e admitir alguma coisa de estético e teórico... (BAKHTIN, 2010 [1920-24], p. 70).

Com tais asserções, Bakhtin está se posicionando contra princípios teoreticistas que foram desenvolvidos no decorrer da história da filosofia, uma vez

¹² Posiciona-se severamente, Bakhtin, em relação à filosofia tradicional (contemporânea), ao afirmar que “[...]. Esta filosofia teórica não pode pretender ser uma filosofia primeira, isto é, uma doutrina não sobre a criação cultural unitária, mas sobre o existir-evento unitário e singular. Tal filosofia primeira não existe e parecem estar esquecidos os caminhos de sua criação. Daí, precisamente, a profunda insatisfação em relação à filosofia contemporânea por parte daqueles que pensam de modo participante; insatisfação que leva alguns destes a se orientar por concepções como o materialismo histórico que, com todos os seus limites e suas lacunas, atrai uma consciência participante pelo fato de que procura construir o seu mundo de tal modo que um ato determinado concretamente, histórico e real encontre um lugar nele; por isso, uma consciência que tem um propósito e age se descobre em tal mundo” (BAKHTIN, 2010 [1920-24], p. 68).

que o teoreticismo relativista é considerado, pelo teórico russo (2010 [1920-24]) como um conjunto de estudos filosóficos que desconsidera(va)m o escopo do sujeito e da história, a exemplo dos estudos metafísicos de Aristóteles e o transcendentalismo fenomenológico de Hegel.

Inicialmente, na seção 2.1 *A era mítica e seus rituais na concepção do ser*, é realizado um trajeto histórico de concepções sobre o ser desde a civilização dos paleantropídeos, com seus comportamentos mágico-religiosos, até os povos do Irã e a crença em Zaratustra. A seção 2.2 *Os pré-socráticos e suas ideias existenciais* compreende parte de todo o primeiro período da filosofia grega, em que imergimos no conjunto de pensamentos e teorias do século VII ao V a.C, especificamente no que promulgavam alguns dos principais pensadores de três escolas filosóficas gregas: a Escola de Mileto, a Escola Pitagórica e a Escola Eleática. O item 2.3 *Platão, Aristóteles e suas concepções de existência* traça um pequeno estudo do pensamento existencial de Platão e de Aristóteles, que constituem dois grandes pilares da filosofia ocidental, enquanto a seção 2.4 *O existir de Deus e das criaturas em Tomás de Aquino* explicita a análise da postura axiológica assumida pelo filósofo medieval que emblematizam a sua concepção sobre a existência humana.

O tópico 2.5, *A existência e o ser em Immanuel Kant*, circunscreve a percepção do filósofo sobre o ser frente ao dever, assim como problematizações levantadas por Kant quanto à existência de Deus e à existência humana. Em sequência, a seção 2.6, intitulada *O ser e o Dasein em Martin Heidegger* realiza uma busca pelo percurso traçado por Heidegger sobre o ser, que, em sua ótica, não é determinado metafisicamente, como ente-coisa, mas como *Dasein* (ser-aí), histórico e situado. Por último, a seção 2.7 *Bakhtin e a constituição do ser* apresenta discussões sobre o ser como sujeito concebido sócio-historicamente, concreto, único, o qual é constituído pelo(s) outro(s). Nesse sentido, compreende-se que, para Bakhtin, o ser (sujeito) só tem vida em sua participação ativa, cumprindo sua responsabilidade primordial na existência, que é o agir responsável e alteritário.

A Justificativa desse percurso filosófico que trilhamos em torno da concepção de ser-sujeito se enraíza tendo em vista as consciências plurais com quem Bakhtin dialogou para construção do que hoje denominamos *Prima Filosofia*. Na medida em que nos debruçamos sobre o escrito de Bakhtin *Para uma filosofia do Ato Responsável* (2010 [1924]) compreendemos que a *Prima Filosofia* consiste

em um novo arsenal teórico por meio do qual Bakhtin promove rupturas e inovações em relação à filosofia metafísica tradicional e ao empirismo absoluto da palavra que estiveram em vigor durante as Idades Antiga e Medieval em grande parte do terreno Europeu.

Dito de outra forma, a partir do instante em que recorremos não apenas às vozes exponenciais da era mítica e dos pré-socráticos, mas sobretudo aos horizontes filosóficos de Platão, Aristóteles e Heidegger, por exemplo, estamos nos reportando às consciências que serviram de terreno fértil para germinação e frutificação dos estudos bakhtinianos. Foi necessário, portanto, que retornássemos aos fundamentos cronotópicos da produção filosófica de Bakhtin como uma postura de solidificação do conteúdo teórico constitutivo desse manuscrito.

A seguir, explana-se a primeira seção, 2.1 *A era mítica e seus rituais na concepção do ser*.

2.1 A ERA MÍTICA E SEUS RITUAIS NA CONCEPÇÃO DO SER

A era mítica compreende as mais antigas narrativas de crenças, práticas e ideias de cunho religioso apreendidas e vivenciadas pelo humano, e para a efetivação dessa discussão, recorremos às vozes de Campbell (1990), Coulanges (2006), Eliade (2010; 2013) e Bakhtin (2018 [1930-1934]), dentre outros. Concordamos com Russel (2015) quando este afirma que as concepções humanas de vida e de mundo, as quais denominamos filosóficas, são frutos de duas instâncias espaço-temporais: “Primeiro, das concepções religiosas e éticas herdadas; depois, do tipo de investigação que pode ser chamada “científica” (RUSSEL, 2015, p. 9).

Ao conceber um ser-indivíduo transcendentalmente determinado, fonte de suas aspirações a um mundo sobre-humano e processos espirituais, esta periodização mítica abarcou o humano que dependia diretamente da caça para sua sobrevivência e dos rituais religiosos para perpetuação de seu contato com entidades divinas (ELIADE, 2010). Inicialmente o ser humano esteve orientado para a fabricação de ferramentas¹³ que o auxiliassem em suas obrigações: os homens

¹³ Os instrumentos fabricados não serviam apenas de ordem da caça, mas sobretudo nos rituais para perenidade da prosperidade, o que implica dizer que a existência só era plena no rito de

tinham o dever de caçar para trazer o mantimento para o lar, enquanto as mulheres cuidavam da moradia, eram responsáveis pelo mantimento do zelo e do preparo alimentício. Nesse cenário dos paleantropídeos, os indivíduos são caracterizados por comportamentos mágico-religiosos (ELIADE, 2010): os homens se responsabilizam pela fabricação de materiais constituintes dos rituais religiosos e pela tarefa de manter o fogo aceso, o que os estudiosos chamam de processo de domesticação do fogo¹⁴ (COULANGES, 2006; ELIADE, 2010). As mulheres possuem a função do preparo dos alimentos, bem como a limpeza e o mantimento do lar.

Tais discussões são pavimentadas por Bakhtin no manuscrito intitulado *Os fundamentos folclóricos do cronotopo rabelaisiano* (2018 [1930-1934]), em que o crítico literário recorre às formas basilares do tempo produtivo para circunscrever o desenvolvimento da sociedade humana, em um período que denomina de “anterior à sociedade das classes” (BAKHTIN, 2018 [1934], p. 169). Este título implica no fato de que Bakhtin recorre aos textos literários de François Rabelais (1494-1553), tais como *Gargantua* (1996) e *Pantagruel* (2003), para compreensão do comportamento cultural de sociedades primitivas. Ao fazê-lo, o filósofo soviético identifica que, com base no trabalho agrícola coletivo, o tempo em que viveram esses povos “*é profundamente espacial e concreto*. Ele não está separado da terra e da natureza” (BAKHTIN, 2018 [1930-1934], p. 171, grifos do autor).

O ser mítico era constituído por meio de seu contato com seres divinos, os quais surgem dos anseios humanos quanto à existência após a morte. Mais que

comportamentos religiosos entre os indivíduos paleantropídeos (ELIADE, 2010; 2013). Suas práticas artísticas e rituais, assim como suas inscrições na pele (marcas) são resultado da condição de espiritualidade, que se reverberavam até os funerais e seus acompanhamentos mortuários. Grande parte das ferramentas eram fabricadas a partir dos ossos dos animais, isso após o ritual da morte.

¹⁴ A partir de registros históricos empreendidos por Campbell (1990), Coulanges (2006) e Eliade (2010), é possível obter detalhes do processo de domesticação do fogo. Nas casas gregas ou romanas era obrigatório haver um altar, sobre o qual deveria haver um pouco de cinza e carvões acesos. Era posto como dever sagrado, ao chefe de cada casa, manter aceso o fogo dia e noite (COULANGES, 2006). Acreditava-se que a Infelicidade tomaria conta da casa onde o fogo se apagasse! As trocas da cinza eram efetuadas a cada noite, para impedir que fossem consumidas completamente (COULANGES, 2006; ELIADE, 2010). A inacababilidade desse processo sempre tinha renovação pela manhã, em que o primeiro cuidado seria reavivar o fogo, e alimentá-lo com ramos ((COULANGES, 2006). O fogo não poderia cessar de brilhar diante do altar, porque a consequência de seu apagamento seria a extinção da família. Dessa forma, o peso de mantimento sacro da tribo estava nas mãos do patriarca, a quem cabia domesticar o fogo por meio de ritos mágico-religiosos.

isso: o ser mítico é o indivíduo que é pré-determinado por suas divindades, no bojo de um sistema de crenças politeísta (CAMPBELL, 1990; ELIADE, 2010). É válido mencionar que em uma temporalidade que “determinou a lógica específica dos ritos e festividades culturais” (BAKHTIN, 2018 [1930-1934], p. 174), a partir do momento em que ocorre certa estratificação social de classes, alguns elementos como a bebida, a comida e o ato sexual,

Passam a integrar o rito, adquirindo aí um significado *mágico* (em geral especificamente cultural, ritualístico). O rito e o cotidiano estão estreitamente entrelaçados um com o outro, mas entre eles já existe uma fronteira interna: o pão no ritual já não é o pão cotidiano do alimento de cada dia. Essa fronteira vai se tornando cada vez mais acentuada e precisa. O reflexo ideológico (a palavra, a representação) ganha força mágica (BAKHTIN, 2018 [1930-1934], p. 176, grifo do autor).

Na perspectiva histórica do estudioso russo (2018 [1930-1934]), por meio de pequenas mudanças no terreno socioprodutivo dos povos primitivos, o rito e fenômenos mágicos passam a constituir o cotidiano, de forma que até mesmo produtos alimentares passam a ganhar significação representativa – certo reflexo ideológico.

Devido à quantidade massiva de culturas representantes desse período histórico, construímos quatro quadros descritivos que explanam de forma ilustrativa a) as civilizações, b) suas práticas ritualísticas e crenças e c) sua concepção de existência.

Passemos, então, ao quadro 2, disposto na página seguinte.

Quadro 2: Da mágica paleantropídea aos povos do Antigo Egito

Civilização	Prática ritualística e crenças	Concepção de existência
<i>Paleantropídeos</i>	Comportamentos mágico-religiosos, a partir do uso de ferramentas ósseas e da domesticação do fogo. “Conservação de crânios por motivos religiosos” (ELIADE, 2013, p. 22). Pinturas com imagens e símbolos rupestres. Submissão às divindades a partir da caça e de oferendas.	Ser religioso , orientado para agradar aos deuses por meio de rituais.
<i>Mesolíticos e Neolíticos</i>	Domesticação dos animais e das plantas. A cerealicultura como base para oferenda aos ancestrais. Reverência a “divindades imoladas” (ELIADE, 2013, p. 49). Cerimônias de puberdade, sacrifícios de animais, canibalismo representam renovação espiritual.	Ser sacrificial . Os sacrifícios simbolizam renovação da vida.
<i>Mesopotâmicos</i>	A sacralidade do soberano mesopotâmico (CAMPBELL, 1990; ELIADE, 2013). Culto e prostração aos deuses como reverência. O destino se faz perante a vontade dos deuses. Criação de mitos e de histórias sobrenaturais, como: Gilgamesh em busca da Imortalidade.	O ser é servo , e não escravo dos deuses.
<i>Povos do Egito antigo</i>	Cultos de reverência ao Faraó: um deus encarnado. Preparo ritualístico para ascensão do Faraó ao Céu. Crenças e movimentações sociais em torno da vida além-túmulo. Literaturas espirituais e sobre a criação do mundo: Teogonias e Cosmogonias. Culto a divindades protetoras (ELIADE, 2013).	Todos os indivíduos são inferiores ao deus encarnado: faraó

Fonte: dados coletados a partir de Campbell (1990) e Eliade (2013).

O quadro 2 agrega quatro civilizações, cada uma com a descrição específica de suas práticas ritualísticas e crenças, no intuito de investigarmos as concepções de *ser* existentes.

A primeira civilização, alvo de nossa investigação, consiste nos *Paleantropídeos*¹⁵, os quais viveram há mais de “dois milhões de anos” (ELIADE,

¹⁵ Para Eliade (2010), durante cerca de dois milhões de anos, os paleantropídeos viveram da caça; os frutos, as raízes e os moluscos, recolhidos por mulheres e por crianças, definiam as condições emergentes de sobrevivência. Os registros do mitólogo testificam que “[a] caça determinou a divisão

2010, p. 18). Ao manifestarem comportamentos mágico-religiosos e serem os pioneiros na domesticação do fogo, esses povos se centralizam na religião e na mágica como fonte inesgotável de vida. A conservação de crânios por motivos religiosos é emblemática ao nos conduzir a fatores existenciais e socioculturais da época (ALDHOUSE-GREEN, 2005). Nessa concepção de existência, o indivíduo é um **ser religioso**, orientado para agradar aos deuses por meio de rituais. Formas de comunicação tribal e expressão de reverência estavam nas suas pinturas com imagens e símbolos rupestres. Tais representações consistiam em um indicativo de perenidade de sua submissão às divindades, tanto a partir da caça quanto das oferendas (ALDHOUSE-GREEN, 2005; ELIADE, 2013).

Os *Mesolíticos e Neolíticos* avançam na perspectiva da domesticação dos animais e das plantas: nesse panorama cultural, o sacrifício deve ter seus limites, e aqui a ideia da morte é ressignificada, pois nem todos os seres devem ter seu sangue derramado. Além de animais selecionados para os rituais e oferendas, a cerealicultura é tida como base para oferenda aos ancestrais. Em tais condições espaçotemporais “A vida agrícola dos homens e a vida da natureza (da Terra) são medidas pelas mesmas escalas, pelos mesmos acontecimentos, têm os mesmos intervalos, inseparáveis uns dos outros” (BAKHTIN, 2018 [1930-1934], p. 171)]. Assim, uma das regras universais é a reverência a “divindades imoladas” (ELIADE, 2013, p. 49), bem como a perpetuação de cerimônias de puberdade, sacrifícios de animais, e canibalismo, os quais representam um processo de renovação espiritual. Para esses povos, **o indivíduo é um ser sacrificial**, uma vez que os sacrifícios simbolizam respeito e honra aos deuses e ancestrais.

Diferentemente dessa postura existencial dos paleantropídeos, mesolíticos e neolíticos, Bakhtin não compreende o indivíduo apenas como um ser religioso nem sacrificial, haja vista que este é perpassado por diversas esferas e instâncias. No ensaio *Para uma Filosofia do ato responsável* é possível perceber a intenção do próprio Bakhtin (2010) ao investigar o campo (ética) da religião, ao afirmar que “[a] primeira parte do nosso estudo será devotada ao exame desses momentos fundamentais na arquitetura do mundo real... A terceira parte será dedicada à ética da política, **e a última à ética da religião**” (BAKHTIN, 2010 [1920-24], p. 72,

do trabalho de acordo com o sexo, reforçando assim a “hominização” entre os carnívoros (ELIADE, 2010, p. 18).

destaques nossos). Reitera esse pensamento em *O autor e o herói na atividade estética*, quando afirma que o conjunto das valorações humanas, - seu todo axiológico – “só pode situar-se nos planos ético e estético e **parcialmente no religioso**” (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 44). Todo esse pensamento é articulado por Medviédev, em *A ciência geral das ideologias e suas ciências imediatas* (2016 [1928]) que a religião, a ciência, a literatura e a arte (dentre outros) são fenômenos ideológicos que não sobrevivem sozinhos, mas na correlação, no contato, na fronteira.

Para os *mesopotâmicos*, todas as manifestações de existência humana convergem para submissão à sacralidade do soberano (CAMPBELL, 1990; ELIADE, 2013). O culto e a prostração aos deuses devem ser diários, como sinônimo de reverência e obediência aos preceitos familiares. Estar de joelhos, por exemplo, consiste em uma humilhação de si em reconhecimento da grandiosidade suprema do deus. Quanto ao destino humano, esse se perfaz mediante a vontade dos deuses: para se obter um futuro próspero e digno, é preciso não desagradar às divindades. A perspectiva de vida religiosa, por sua vez, estimula a criação de mitos e de histórias sobrenaturais, a exemplo do mito de *Gilgamesh em busca da Imortalidade* (ALONSO, 1999). A Epopeia de Gilgamesh, considerada “a mais famosa e mais popular criação babilônica” (ELIADE, 2010, p. 83), traz a narrativa de um herói em busca da imortalidade. A saga se inicia com os excessos eróticos de um sujeito com duas marcas: herói e tirano. Conta-se que, apesar de ter dois terços de um ser divino, sendo filho da deusa *Ninsun* e de um mortal (ELIADE, 2010, p. 83), adquire inaptidão das virtudes puramente heroicas, e transcende à condição de humano (ALONSO, 1999). Nessa concepção de existência, **o ser humano é servo** e não escravo dos deuses, pois, ainda que aquele tenha obrigações para com suas divindades, não há nada que o prenda a tais atos.

A ideia de escravidão ou de servidão em relação a divindades e/ou superiores – de forma que anule a unicidade e as vontades do sujeito – é refutada por Bakhtin, o qual caminha na mesma linha de pensamento de Dostoiévski e Goethe. Na leitura de Bakhtin, “À semelhança do Prometeu de Goethe, Dostoiévski não cria escravos mudos (como Zeus), mas pessoas livres, capazes de colocar-se lado a lado com o seu criador, de discordar dele e até rebelar-se contra ele.” (BAKHTIN, 2008 [1963], p. 4). Bakhtin observa a postura assumida por Goethe em

seu poema *Prometeu*, que, como autor-criador, circunscreve personagens como possuindo vida, vontade própria, voz, ou seja, a capacidade do livre-arbítrio. Em concordância com o poeta alemão, Bakhtin defende que desse mesmo modo devem ser os sujeitos, não como servos a uma consciência una, que não têm direito a vontades próprias, mas livres.

Por sua vez, os *povos do Egito* divinizavam o seu próprio soberano na terra: ofereciam cultos de reverência ao Faraó, consagrado como um deus encarnado. Suas práticas culturais empreendem períodos de devoção e preparo ritualístico das pirâmides, as quais emblematizam a ascensão do Faraó ao Céu. As concepções de vida e existência dos egípcios transcendem fatores sociais e centralizam as ações humanas como um preparo para a vida além-túmulo, e a isso estão ligadas as criações das pedras gigantes. Estas criações não consistem apenas em objetos ornamentais, mas também espirituais (ELIADE, 2013). Destacava-se também a nação egípcia quanto às produções de literaturas espirituais e escrituras religiosas sobre a criação do mundo, envolvendo temas como teogonias e cosmogonias. Champlin (2014) registra que nesse período (cerca de 3000 a.C), antes que o governador Menes unificasse o Egito, cada cidade-estado contava com seu deus protetor ou patrono¹⁶. Para os egípcios, apesar de toda a reverência a divindades espiritualizadas, **todos os indivíduos são inferiores** ao deus encarnado: o Faraó.

Bakhtin não enxerga do mesmo modo, em uma perspectiva vertical da valoração. Não é que todos os indivíduos ou sujeitos sejam inferiores à divindade, mas trata-se de uma questão de consciência – a consciência criadora abarca e se constitui como maior que as consciências criadas. Nesse engenho interpretativo, “Onde a outra consciência é a consciência englobante de Deus temos um acontecimento religioso (uma oração, um culto, um ritual)” (BAKHTIN, 2006a [1979], p. 20). Na ótica do crítico soviético, apesar de, no ocidente, ser notória a remissão à figura de Cristo, cuja encarnação, na perspectiva de Bakhtin, tornou-se “um grande símbolo da auto-atividade, sem que um ser humano se desvincule do

¹⁶ Aponta Champlin (2014) quais eram as principais divindades egípcias: *Anúbis*, de cinópolis, um deus com cabeça de chacal, sendo este o deus dos mortos. *Atoí*, de Heliópolis, tempos depois identificado como o deus-sol *Rá*. *Amom*, o deus carneiro sagrado, sendo esse o substituto de Montu, em Tebas. *Ptá*, o deus-boi de mênfis, que era considerado o patrono dos artistas. *Tote*, o deus com cabeça de íbis, e que supostamente teria inventado a arte da escrita e da erudição, simbolizado também pelo babuíno.

outro” (BAKHTIN, 2006b [1979], p. 34). Nesse contexto, as inquietações bakhtinianas sobre as relações ser humano não criam polaridades nem em relação ao aspecto natural (biológico) nem à perspectiva transcendental, mas em termos de semiotização por meio da linguagem, em situações particulares.

Passemos, agora, ao quadro 3, intitulado: *Dos megálitos aos indo-europeus*.

Quadro 3: Dos megálitos aos indo-europeus

Civilização	Prática ritualística e crenças	Concepção de existência
Megálitos	Concepções religiosas com base no hinduísmo. Construções megalíticas nas primeiras cidades da Índia. Arte em Creta: grutas sagradas, labirintos e deusas. Traços da religião minoica. Cultos fúnebres.	O ser é reverente aos antepassados. Tem o dever de perpetuar rituais fúnebres.
Hititas e Cananeus	Simbiose e sincretismo religioso. O “deus que desaparece”. Há conflitos entre gerações divinas. Produções míticas politeístas. Baal apodera-se da soberania entre as divindades. Visão religiosa cananeia.	Ser sincrético. A verdade está na mescla de vários pontos de conhecimento.
Os indo-europeus	Proto-história dos indo-europeus. Agni, o capelão dos deuses: fogo sacrificial, luz, inteligência. Crença em deuses védicos: Rutra-Xiva e Vishnu.	É dever de todos se consagrar aos deuses e praticar sacrifícios .

Fonte: dados coletados a partir de Campbell (1990) e Eliade (2013).

O quadro 3 comporta três civilizações, cada uma contendo particularidades ritualísticas e crenças, similarmente ao que se dispôs no quadro 2. Para essa nova composição tópica, a primeira civilização elencada consiste nos megálitos.

Também conhecidos como *construtores megalíticos*, os megálitos foram povos que dedicaram sua vida à arquitetura de imensos monumentos (ELIADE, 2013). Quanto às suas concepções religiosas, tiveram base no hinduísmo, cujos povos são considerados pioneiros nos cultos funéreos (COULANGES, 2006). Essa influência se deve, sobretudo, por contatos culturais, uma vez que grandes partes das construções megalíticas se encontram em cidades da Índia (ELIADE, 2013). De modo semelhante, um traço característico dos megálitos foi a arte desenvolvida

em Creta. Todos os desenhos e pinturas feitas nas grutas e labirintos tornavam-nos sagrados. Além dos cultos fúnebres, a constante reverência a divindades femininas se deve ao contato dos megálitos com povos de religião minoica, a que é considerada essencialmente matriarcal (CAMPBELL, 1990; ELIADE, 2013). A civilização megálita compreende que o **ser deve ser reverente aos seus antepassados**. Tem o dever de perpetuar rituais fúnebres para mantimento dos ancestrais.

Os *Hititas e Cananeus*¹⁷, que eram habitantes aborígenes do Planalto central da Ásia menor (CHAMPLIN, 2014) tinham como características socioculturais a simbiose e o sincretismo religioso. Louvavam e engrandeciam, dentre outros, ao “deus que desaparece” (ELIADE, 2013). Eram povos que “misturavam as suas próprias divindades com os deuses do Egito e da Babilônia. Eles tinham, em seu panteão, mil deuses” (CHAMPLIN, 2014, p. 144). Enquanto acreditavam haver conflitos entre gerações divinas cujas consequências recaiam sobre os humanos mortais, as adivinhações e mágicas eram constantemente utilizadas para repelir os infortúnios. Nas concepções religiosas hitita e cananeia, o humano é um **ser sincrético**. A verdade está na mescla de vários pontos de conhecimento, e esse deve ser partilhado com que estão ao redor.

Não tão diferentes, os *indo-europeus* integram, na visão de Eliade (2013), uma proto-história, no sentido de que não há certezas sobre suas civilizações por terem vivido antes mesmo do aparecimento da escrita¹⁸. Para o mitólogo, “não se conhece outro exemplo semelhante de expansão linguística e cultural” (ELIADE, 2013, p. 184). Quanto aos cultos e oferendas, o fogo já possuía papel importante em que as mulheres tinham o dever de alimentá-lo com as cinzas para que as chamas nunca apagassem (COULANGES, 2006). O deus Agni, no Veda, simboliza a sacralidade do fogo em seu maior grau. Assim, no capelão dos deuses, esse

¹⁷ Cerca de três décadas após terem penetrado na Anatólia, esses povos “sofreram influências babilônicas. Mais tarde, principalmente durante o Império, assimilaram o essencial da cultura dos hurritas, população não indo-europeia que habitava as regiões setentrionais e da Síria. Em consequência disso, no panteão dos hititas, as divindades de origem sumério-acadiana ladeavam as divindades anatólias e hurritas. A maior parte dos mitos e rituais hititas até agora conhecidos apresentam paralelos nas tradições religiosas” (ELIADE, 2010, p.142).

¹⁸ Após o surgimento de registros escritos e criações simbólicas cuneiformes, os primeiros documentos mencionam grupos étnicos denominados hititas, luvianos e mitanianos. A dispersão dos indo-europeus promove o contato de sua cultura com a Pérsia e a Grécia, inicialmente, até que se concretiza a indo-europeização da Índia e até mesmo da Europa central (ELIADE, 2013; CAMPBELL, 1990).

deus, que “nasce do Céu” é um indicativo metafísico do fogo sacrificial, como uma hierofania em forma de luz, a qual dá vida à inteligência da humanidade. Na perspectiva dos indo-europeus, os humanos têm o dever de **se consagrar** aos deuses, assim como realizar sacrifícios em respeito à existência potencial e superior das divindades (RIG-VEDA, 1977).

Sobre toda essa perspectiva religiosa de reverência aos antepassados (Megálitos), sincretismo religioso (hitita e cananeus), bem como consagração e sacrifícios aos antepassados (Os indo-europeus), há uma diferenciação nos modos de enxergar o objeto quanto aos estudiosos do círculo de Bakhtin. Em uma perspectiva sociológica, a religião é entendida como um dos diversos campos da criação ideológica, estando ao lado da ciência, arte, moral (Medviédev (2016 [1928])). Desse ponto de vista, durante toda a tradição filológico-linguística, “A tarefa dos sacerdotes e filólogos era justamente decifrar o mistério das palavras sagradas (VOLOCHINOV, 2017 [1929], p. 187), e isso nos ajuda a compreender que não pode haver uma definição que rotule o indivíduo, mas este se constitui como um contínuo vir-a-ser.

Após estas explanações, reportemo-nos ao quadro de número 4.

Quadro 4: Da Índia pré-Buda ao Irã zaratustriano

Civilização	Prática ritualística e crenças	Concepção de existência
<i>A Índia antes de Gautama Buda</i>	Morfologia dos rituais védicos; Cosmogonias e Metafísica. Doutrinas de sacrifício e a escatologia. Os sacrifícios supremos <i>asvamedha</i> e do <i>purushamedha</i> .	A identidade do ser humano é obtida por rituais e sacrifícios.
<i>A Grécia mitológica</i>	Crença em Zeus como ser supremo. Teogonia e lutas entre gerações divinas. O homem e o destino. Dionísio ou o reencontro das beatitudes.	Há um destino predefinido para a humanidade. Os deuses tracejam o destino.
<i>O Irã e a crença em Zaratustra</i>	É preciso desvendar os enigmas. Devoção à vida de Zaratustra: história e mito. A revelação de Aúra-Masda: o homem é livre para escolher entre o bem e o mal.	Há um livre-arbítrio. O homem é livre para escolher entre o bem e o mal.

Fonte: dados coletados a partir de Campbell (1990) e Eliade (2013).

O *quadro 4* abarca grupos civilizatórios os quais contém especificidades nas instâncias do sagrado e da fé. Para essa disposição de nações que ganharam destaque na era mitológica, a primeira civilização elencada consiste na Índia – anterior a Gautama Buda¹⁹.

Antes da proposição e da ascensão dos ensinamentos de Gautama Buda, a Índia era caracterizada, dentre outros fatores, pela prática de sacrifícios cósmicos. Estes sacrifícios não conheciam santuário, antes eram realizados na casa do sacrificante ou em um terreno próximo aos lares (ELIADE, 2013). A morfologia dos rituais védicos compreendia, assim, duas categorias: ritos “domésticos (*grhya*) e solenes (*srauta*)”²⁰ (ELIADE, 2013, p. 210). Em instâncias paralelas, as cosmogonias estão diretamente ligadas a perspectivas de crenças metafísicas, ou seja, práticas norteadas pelo simbolismo místico da espiritualidade. Acerca das doutrinas de sacrifício e a escatologia védica, tanto no Rig-Veda (1997) quanto em Campbell (1990) e Eliade (2013), encontramos detalhes e particularidades de cunho histórico-cultural. **A identidade do ser humano** é obtida por meio de **níveis de rituais e sacrifícios**, a exemplo dos sacrifícios supremos *asvamedha* e do *purushamedha*²¹ (WYATT, 1989).

A concepção de sacrifício em Bakhtin difere-se dos preceitos promulgados na filosofia indiana – anterior a Gautama Buda – porque o filósofo soviético delimita sua territorialidade sob prisma da ética e da estética literárias, no arcabouço de preceitos cristãos. Há uma perspectiva de confrontação semântica porque, de acordo com os escritos de Bakhtin, “em todas as normas de Cristo contrapõe-se o

¹⁹ Também conhecido como Śākyamuni Buda, foi um príncipe da região sul do atual Nepal que, após ter renunciado ao trono, dedicou-se à busca de dirimir as causas do sofrimento humano e de todos os seres. Gautama encontrou um caminho até ao “despertar” ou “iluminação”. É considerada a figura-chave do budismo: enquanto doutrina propagadora de discursos e aconselhamentos monásticos (ROYER, 2012). Logo, a expressão “anterior a Gautama Buda” faz menção à época em que a Índia vivia e como seus povos agiam antes de estarem em seguimento de seus ensinamentos.

²⁰ Os ritos domésticos, conforme Eliade (2013) e Coulanges (2006), eram efetuados pelo dono da casa (*grhapati*), espécies de chefe consagrados pela tradição, um processo de memória (*smṛti*). Os ritos solenes, por sua vez, só podiam ser cumpridos pelos oficiantes, ou seja, líderes consagrados e autorizados a exercer lugares de excelência.

²¹ O *asvamedha* e do *purushamedha* consistem em célebres rituais védicos, o *asvamedha* sendo o “sacrifício do cavalo”. Este só pode ser realizado por um rei vitorioso, o qual adquiriu a dignidade do soberano universal (WYATT, 1989). Esses sacrifícios eram destinados a regenerar corpo por completo, um tipo de expiação das mazelas existentes por meio do derramamento de sangue. Nesse ritual, tanto o cavalo quanto outras vítimas participantes são esquartejados (ELIADE, 2013).

eu ao outro: **o sacrifício absoluto para mim e o perdão para o outro. No entanto, o eu-para-mim é o outro para Deus**” (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 52, grifos nossos). Na acepção de Bakhtin é na figura emblemática de Cristo que se encontra “a síntese, única pela profundidade, do solipsismo ético, do rigor infinito do homem consigo, isto é, de uma atitude irrepreensivelmente pura em face de si mesmo com a bondade ético-estética para com o outro” (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 52).

O crítico russo se posiciona adversamente em relação à necessidade de sacrifício para vivacidade do sujeito, e afirma que o ponto nevrálgico da comunhão com Deus está na alteridade. Nesse sentido, apenas Deus pode estabelecer contato por meio do perdão absoluto, enquanto a relatividade ou a parcialidade compenetra os humanos em seus processos de interrelação. A fórmula do (não-) sacrifício está em: “Deus é para mim o que eu devo ser para o outro” (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 53) e esta é atestada por Volóchinov quando menciona que o fenômeno da compreensão, nos percursos da linguagem, constitui-se tanto na “doutrina védica da palavra sobre o Logos dos pensadores gregos antigos” (VOLÓCHINOV, 2017 [1929], p. 187) quanto na “filosofia bíblica do verbo” (VOLÓCHINOV, 2017 [1929], p. 187).

A Grécia mitológica, ou seja, antes mesmo dos anos áureos (período de esbanjamento da produção intelectual), produziu materiais de caráter mítico-filosófico em que um dos princípios era a crença em Zeus como ser supremo (ELIADE, 2013). Desse modo, as ações antrópicas eram direcionadas por princípios de lutas entre gerações divinas, com o triunfo e a soberania de Zeus. Quanto ao destino da humanidade, cada ser em sua particularidade é destinado, em sua condição de morto, a lugares específicos, tais como o *hades*. Sobre a insignificância humana diante do futuro tracejado pelos deuses, registra Homero, na *Ilíada*, que o homem é como “as folhas que o vento lança por terra” (2011, p. 146). Quanto a Dionísio, “filho de Zeus e de uma princesa, Sêmele, filha de Cadmo, rei de Tebas” (ELIADE, 2013, p. 338), o que nos importa é a grande emblematização de sua história para os gregos. Em Eurípides descobrimos um deus-dionísio que, assimétrico a outras divindades, causa espanto pela multiplicidade de suas novidades e epifanias, pela ludibriação do vinho, assim como a embriaguez, a fertilidade universal e o erotismo (EURÍPIDES, 2010). Nessa

perspectiva existencial, **o ser tem seu destino predefinido**. Os deuses tracejam o destino de acordo com sua vontade soberana.

No que diz respeito ao *Irã*, um dos aspectos que mais chama atenção é a força de sua crença em Zaratustra²². Não apenas como alguém que deixou ensinamentos, ou que teve seguidores ativos, mas sobretudo pela memória que permaneceu viva em perspectiva mítico-religiosa. O que Campbell menciona ter sido seu impulso inicial nas leituras de mitologia comparada, como “criação, morte e ressurreição, ascensão aos céus, nascimentos virginais” (1990, p. 23), explicita-se de forma dualista nas práticas ritualísticas iranianas, em variações de fé cosmológica, ética e religiosa. Desse modo, é preciso desvendar os enigmas dos *Gathas*, poemas provavelmente redigidos por Zaratustra.

Os iranianos também se destacam quanto à devoção à vida de Zaratustra, tanto em aspectos históricos quanto mitológicos (WILKINSON, 2002)²³. Quanto às devoções de cunho mítico-religioso, um movimento cultural denominado masdeísmo aponta para a adoração central a Áura-Masda. Também conhecida como *Ohrmuz*, Áura-Masda simboliza, para o zoroastrismo e a mitologia persa, o deus do bem, consistindo na materialização dos princípios de bondade. Essa divindade, a partir das narrativas persa-iranianas, luta constantemente contra seu irmão gêmeo, o princípio ou deus do mal, de nome Arimã. Ambos eram filhos do primeiro deus criador, Zurvan (o tempo). Apesar de Arimã, como filho primogênito, ser mais poderoso que Áura-Masda, após seu reinado de mil anos, ele seria derrotado por Áura-Masda (WILKINSON, 2002; ELIADE, 2013).

Os registros de literaturas iranianas e persas, tais como os *Gathas* (principais documentos que nos permite conhecer a vida e o pensamento religioso de Zaratustra) trazem a narrativa de que “Zaratustra recebe a revelação da nova religião diretamente de Áura-Masda” (ELIADE, 2013, p. 295). Os *Gathas*, um

²² Documentos como os *Gathas* apontam para que Zaratustra tenha vivido entre 1500 - 1200 a.C. Vivia na Idade do Bronze, numa sociedade dominada por uma aristocracia guerreira.

²³ Campbell (1990) e Eliade (2013) são assertivos ao mencionarem que no contexto iraniano existe a proliferação de duas narrativas historiográficas sobre Zaratustra: Em uma primeira perspectiva, Zaratustra é compreendido como uma personagem histórica, aquele que reformou a religião iraniana. A segunda horizontalidade de crenças se especifica no item religião, ou seja, Zaratustra é um ser simbólico representante pela adoração central a Áura-Masda, o que se denomina masdeísmo. Em *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche apresenta a personagem, de nome Zaratustra, como o “anunciador de uma completa transformação cultural, o profeta de uma nova civilização, nem grega, nem cristã, radicalmente nova” (SUFFRIN, 2003, p. 8).

conjunto de dezessete hinos compostos pelo próprio Zaratustra, constituem a parte primordial do Avesta, que é o livro sagrado do zoroastrismo. Interessante observar que as concepções de existência entre algumas civilizações se assemelham devido à linguagem que é mobilizada nos documentos normativos religiosos: a linguagem utilizada nos *Gathas* é semelhante à que é instituída nos preceitos do Ríg-Veda. De acordo com o que é narrado nas literaturas religiosas iranianas e persas (WILKINSON, 2002), o homem é livre para escolher entre o bem e o mal, sendo a **sua concepção de existência o livre-arbítrio**.

Em referência a questões que inserem em discussão a predefinição do ser (A Grécia mitológica) e/ou o livre-arbítrio, Bakhtin é mais simpático a esta última posição, no entanto, transfere o eixo de percepção valorativa para o campo da criação artística, e não nos domínios da esfera religiosa. Desse modo, em *Problemas da poética de Dostoiévski* (BAKHTIN, 2010 [1963]) reúne formulações teórico-filosóficas sobre o ativismo estético e esboços relacionados a certas terminologias bíblico-teológicas, como a concepção da graça estética, redenção da literatura e *kenosis* - esvaziamento (COSTA et al., 2016). O sujeito dotado de livre-arbítrio não é aquele que escolhe seus caminhos em uma perspectiva soteriológica (ser ou não ser salvo), mas aquele que obtém certo distanciamento em relação ao seu outro para que, assim, por meio da empatia, quando retornar a si novamente, adquira excedente de visão em relação a outrem. Assim, há sempre escolhas a serem feitas, e tais escolhas estão na consciência alteritária BAKHTIN, 2010 [1963]).

Após essa explanação das perspectivas existenciais de civilizações mítico-religiosas desde a era do paleolítico, passemos aos postulados dos Pré-socráticos e posteriormente de Platão e Aristóteles, que constituem o berço da Filosofia Ocidental.

2.2 OS PRÉ-SOCRÁTICOS E SUAS IDEIAS EXISTENCIAIS

Os filósofos pré-socráticos integralizam todo o primeiro período da filosofia grega. São os responsáveis pelo conjunto de pensamentos e teorias do século VII ao V a.C. que antecede Sócrates (RUSSEL, 2015). Esses pensadores encontraram nos elementos da natureza respostas que supriram seus

anseios sobre a origem do *ser* e do mundo, assim como as concepções de *ser* e existência da humanidade. Desse modo, ao direcionarem-se especificamente para a natureza, eram conhecidos como *filósofos da physis* ou filósofos da natureza (PRÉ-SOCRÁTICOS, 2000).

Sua imprescindibilidade está em terem sido esses pensadores os responsáveis por um período de transição de pensamentos religiosos e culturais: de concepções míticas para uma consciência filosófica (RUSSEL, 2015). Ao contrário de experiências metafísicas, mágico-religiosas ou transcendentais, estes buscaram explicações racionais para a origem das coisas. Enquanto no período mitológico eram perceptíveis explicações do universo através da *cosmogonia*, ou seja, da ideia de nascimento ou surgimento a partir de uma relação (sexual) entre os deuses, os pré-socráticos rompem com essa perspectiva de vivência puramente transcendente e constituem uma *cosmologia*. A partir de um sistema cosmológico, a explicação do universo se fundamenta no *logos*, ou seja, em argumentações lógicas e racionais. Assim, toda essa construção de consciências serviu de base para influenciar práticas culturais no ocidente (PRÉ-SOCRÁTICOS, 2000). Dito isso, iremos representar, graficamente, alguns dos principais filósofos²⁴, a escola a que pertenciam e seu pensamento sobre o *ser*.

Quadro 5: Filósofos pré-socráticos e suas ideias existenciais

Escola Filosófica	Pensador	Ideias existenciais
	Tales de Mileto (624-548 a.C.)	A água é o princípio de todas as coisas, assim como todas as coisas são povoadas por deuses (PRÉ-SOCRÁTICOS, 2000; RUSSEL, 2015).
	Anaximandro de Mileto (611-547 a.C.)	Todas as coisas são limitadas, e o limitado não pode ser, sem injustiça, a origem das coisas. Assim, só seres ilimitados são

²⁴ A seleção das escolas e dos filósofos que compõem o *quadro 4* não implica em uma condição de importância, ou seja, não significa que estes sejam mais importantes que outros, tais como Empédocles (490-430 a.C.), Anaxágoras (500-428 a.C.) ou Protágoras. Sua formulação é representativa de princípios sobre o *ser* e a existência, e acreditamos que tais pensadores satisfazem de forma mais significativa nossas propostas teóricas. Enfatizamos ainda que cada escola filosófica possui suas características e especificidades, e nisso reside o ativismo de suas ideias.

ESCOLA DE MILETO		eternos (PRÉ-SOCRÁTICOS, 2000; RUSSEL, 2015).
	Anaxímenes de Mileto (588-524 a.C.)	A origem de todas as coisas não é a água, mas o ar ou o vapor. O ar, <i>pneuma</i> , constitui a humanidade, a terra, a água e o fogo (PRÉ-SOCRÁTICOS, 2000; RUSSEL, 2015).
	Heráclito de Éfeso (540-476 a.C.)	Há uma fluidez que perpassa todas as coisas, inclusive o sofrimento. Assim, nada é permanente, com exceção da mudança. A mutabilidade constitui a humanidade. Desse modo, “tudo está em estado de fluxo” (CHAMPLIN, 2014, p. 84).
ESCOLA PITAGÓRICA	Pitágoras de Samos (570 - 497 a.C.)	É preciso que os “amantes do conhecimento” busquem explicações racionais para o real, pois o universo é uma harmonia de contrários. A matemática é uma das bases do real (SPINELLI, 2003; RUSSEL, 2015).
	Temistocleia, profetisa de Delfos (600 -532 a.C.)	A matemática é uma das fontes para alcance da plenitude e da verdade eterna dos homens (SPINELLI, 2003).
ESCOLA ELEÁTICA	Parmênides de Eléia (530 - 460 a.C.)	A razão deve ser soberana. O ser e o pensamento são idênticos, “pelo que a verdade sobre o ser está no pensamento disciplinado” (CHAMPLIN, 2014, p. 88). O ser existe e o não-ser não existe. Não há o tornar-se (PRÉ-SOCRÁTICOS, 2000).
	Zeno de Eléia (490-430 a.C.)	Discípulo de Parmênides, defendeu que os princípios de mudança na vida humana são ilusórios, pois até mesmo as coisas que se movimentam estão sempre, no agora, em um mesmo lugar (CHAMPLIN, 2014; RUSSEL, 2015).

Fonte: dados coletados a partir da Coleção Pré-socráticos (2000); Champlin (2014); Russel (2015)

No *quadro 5* estão dispostas três escolas filosóficas que tiveram bastante representatividade na era pré-socrática, assim como alguns de seus pensadores mais proeminentes. A primeira instituição consiste na **Escola de Mileto**, fundada

no século VI a.C, cuja base de pensamento consistia em uma explicação para origem das coisas a partir de termos de entidades metodologicamente observáveis (SPINELLI, 2003) e não sob a ação e a vontade dos deuses antropomorfizados. Atesta Spinelli (2003) que, ao inaugurarem um pensamento baseado na averiguação concreta dos elementos que estão ao nosso redor e suas experiências, os milesianos principiam-se como cientistas do pensamento ocidental como os primeiros mestres da filosofia e da ciência grega. Para decorrência de nosso estudo, explanaremos o pensamento de quatro filósofos integrantes dessa escola: Tales de Mileto (624-548 a.C.), Anaximandro de Mileto (611-547 a.C.), Anaxímenes de Mileto (588-524 a.C.) e Heráclito de Éfeso (540-476 a.C.).

Iniciemos por *Tales de Mileto* (624-548 a.C.). O pensador defendia que a água é o princípio de todas as coisas, assim como todas as coisas são povoadas por deuses (PRÉ-SOCRÁTICOS, 2000; RUSSEL, 2015). Nessa linha de pensamento, ao tratar do nascimento da filosofia, Osborne (2012) atesta o pioneirismo da filosofia com Thales²⁵, em Mileto. Por sua vez, *Anaximandro de Mileto* (611-547 a.C.)²⁶ acreditava no princípio da limitação de todas as coisas, e nada que fosse limitado poderia representar a origem das coisas. Onde estaria, então, a eternidade? Em sua visão, só seres ilimitados são eternos (PRÉ-SOCRÁTICOS, 2000; RUSSEL, 2015). Diferentemente de alguns de seus predecessores, Tales e Anaximandro, na visão de *Anaxímenes de Mileto*²⁷ (588-524 a.C.), não é a água a origem de todas as coisas, mas o ar ou o vapor. O ar, *pneuma*, em seu ponto de vista, detém a constituição da humanidade, da terra, da

²⁵ Segundo Catherine Osborne (2012, p. 13), “Thales viveu em Mileto, uma cidade costeira da Ásia Menor, onde se cruzavam rotas comerciais vindas das ilhas do Mar Egeu, da Grécia Continental, do Egito e do Oriente Médio”. Storig (2009, p. 102) atesta que “É incontestada a fama de Tales como o primeiro grego a acolher o conhecimento oriental no campo da matemática e da astronomia, e levá-lo independentemente a diante. Os gregos consideram-no o primeiro dos “Sete sábios” do mundo antigo”.

²⁶ Faz-se pertinente mencionar que não há arquivos históricos registrados por Anaximandro, mas seu pensamento é mencionado por Heródoto (485 a.C.–425 a.C) e Aristóteles (384 a.C. -322 a.C). Grande parte de suas contribuições para a cosmologia, constituem fundamentos teóricos sobre o formato da Terra, cuja defesa era de um cilindro), assim como a existência e o movimento do Sol, que, em sua ótica era uma bola de fogo que partia do furo no eixo do cilindro e movimentava-se em torno dele (CHAMPLIN, 2014; RUSSEL, 2015).

²⁷ Os temas desenvolvidos por Anaxímenes estavam na base centralizadora da mística da natureza, na busca de desvendar os mistérios da existência, e nesse sentido, classificou o ar como gerador do cosmo e da vida. Essa postura de busca para explicações materiais para a existência por meio de observações e raciocínio lógico foi denominada de materialismo monista (PRÉ-SOCRÁTICOS, 2000).

água e do fogo (PRÉ-SOCRÁTICOS, 2000; RUSSEL, 2015). Praticou, sobretudo, o materialismo monista, propositura específica do conhecimento que identifica uma realidade material como fonte de explicação para a existência das coisas nesse mundo físico (CHAMPLIN, 2014; RUSSEL, 2015).

Em uma perspectiva mais direcionada para a temporalidade, *Heráclito de Éfeso*²⁸ (540-476 a.C.) defende que há uma fluidez que perpassa todas as coisas, inclusive o sofrimento. Nessas circunstâncias, nada é permanente, com exceção da mudança, de forma que a mutabilidade constitui a humanidade. Assim, “tudo está em estado de fluxo” (CHAMPLIN, 2014, p. 84). O pensamento de Heráclito rompe com a tradição vigente jônico-pitagórica, segundo a qual a unidade material consistia no elemento originário de todas as coisas (PRÉ-SOCRÁTICOS, 2000).

A segunda escola por nós seleta foi a **Escola Pitagórica**, fundada por Pitágoras e considerada como uma influente entidade da filosofia grega. Trata-se, conforme Spinelli (2003), da escola filosófica grega mais influenciada pelas religiões orientais, ou seja, embasada por fatores externos, motivo pelo qual se aproximou mais de filosofias dogmáticas regidas pelos discursos de *autoridade*. Dessa escola, selecionamos apenas dois pensadores, Pitágoras de Samos (570 - 497 a.C.) e Temistocleia, profetisa de Delfos (600 -532 a.C.).

Defendia *Pitágoras*²⁹ de Samos (570 - 497 a.C.) a necessidade de que os *amantes do conhecimento* buscassem explicações racionais para o real, pois o universo é uma harmonia de contrários. A matemática é uma das bases do real (SPINELLI, 2003; RUSSEL, 2015). Isso significa que o pensador se posicionava contrariamente ao que proclamavam os povos do neolítico e do paleolítico, que buscavam explicações e sentidos para a existência em seus rituais e em aspectos metafísicos e espirituais. *Temistocleia*³⁰, *profetisa de Delfos* (600 -532 a.C.),

²⁸ Por meio de especulação, ou seja, averiguação constante de como, por meio do tempo, as coisas mudam, Heráclito observou que o fogo, não apenas se movimentar em circunstâncias precisas, mas agita e transforma as coisas. Nesse sentido, na medida em que despreza a noção de essência material, propõe a mutabilidade como instância explicativa para a vida, pois tudo se dá nos processos contínuos, que convergem para o “é” do mundo. O mundo e a natureza, portanto, são constantes movimentos (PRÉ-SOCRÁTICOS, 2000; RUSSEL, 2015).

²⁹ Störig (2009, p. 104) pontua que “Pitágoras não procura, como os sábios de Mileto, encontrar os mistérios do mundo em uma matéria primordial, mas sim em uma lei primordial, isto é, nas imutáveis relações numéricas entre os componentes do nosso mundo. A quem conhece o sistema periódico dos elementos e a interpretação que lhe foi dada pela ciência natural moderna, esta ideia não deixa de parecer um genial pressentimento”.

³⁰ Temistocleia atuou como profetisa de Delfos, considerado um dos mais importantes oráculos da Grécia antiga. A tradição filosófica a reconhece como mestre de Pitágoras,

pertencente à mesma linha de pensamento de Pitágoras, compreendia a matemática como uma das fontes para alcance da plenitude e da verdade eterna dos homens (PRÉ-SOCRÁTICOS, 2000; RUSSEL, 2015; SPINELLI, 2003), ou seja, na exatidão das medidas estavam as condições do ser correto, sem margens de erro. A Temistocleia é atribuído o título de primeira mulher na história à qual o termo "filósofa" foi aplicado.

Passemos à terceira escola, não muito diferente das demais, porém possuindo sua singularidade em métodos e disciplina. Referimo-nos à **Escola Eleática**, cujo nome se dá em função da cidade de Eleia (outrora designada Magna Grécia), situada no sul da Itália. O bojo de discussões que circunscrevia esta instituição grega estava nas correlações entre o valor do conhecimento sensível e o do conhecimento racional (OSBORNE, 2012; RUSSEL, 2015).

Tendo elegido dois pensadores para averiguação das concepções existenciais, iniciemos com *Parmênides de Eléia*³¹ (530 - 460 a.C.). O estudioso acreditava que a razão deve ser soberana. O ser e o pensamento são idênticos, “pelo que a verdade sobre o ser está no pensamento disciplinado” (CHAMPLIN, 2014, p. 88). Nesse sentido, há polaridades em torno da existência, de forma que o ser existe e o não-ser não existe. Não há o tornar-se (PRÉ-SOCRÁTICOS, 2000). De modo congruente a Parmênides, *Zeno de Eléia*³² (490-430 a.C.), seu discípulo, defendia o ideal de que os princípios de mudança na vida humana são ilusórios, pois até mesmo as coisas que se movimentam estão sempre, no agora, em um mesmo lugar (CHAMPLIN, 2014; RUSSEL, 2015). Essa perspectiva de existência

a quem ensinou as suas doutrinas morais. Aristóxeno de Tarento (360 a.C – 300 a.C), membro da escola peripatética e teórico da música, em seus registros, menciona que Pitágoras herdou grande parte de seus aprendizados da doutrina o-filosófica de Temistocleia (PRÉ-SOCRÁTICOS, 2000).

³¹ Parmênides instaura, de forma radical, um novo prisma interpretativo a considerar os elementos existentes, não como coisas que definem a verdade, mas que dialogam com a abstração. O mundo sensível, no seu ponto de vista, não oferece meios para se enxergar a verdade. Desse modo, a doutrina defendida por Parmênides sustenta, dentre outros fatores, que o mundo sensível é uma ilusão o ser, em sua composição, é unico, eterno, não-criado e imutável, pensamento tal que se opõe ao da mutabilidade constante das coisas (RUSSEL, 2015).

³² Discípulo de Parmênides, Zeno tratou de defender e divulgar suas ideias sobre a imobilidade da natureza e suas essências eternas (PRÉ-SOCRÁTICOS, 2000). Uma vez que não existem mudanças, também não há possibilidade de surgimento. Desse modo, sob um sistema investigativo dialético, afirma Zeno que as coisas foram, são e sempre serão da mesma maneira, renunciando a concepção parmenidiana. A mudança, nesse direcionamento, assim como as movências, são fruto de ilusões provocadas pelos sentidos (PRÉ-SOCRÁTICOS, 2000).

nega as possibilidades de constantes metamorfoses, pois até mesmo nas mudanças há o princípio de permanência.

Toda a contribuição advinda dos filósofos pré-socráticos e suas ideias existenciais impulsionaram Bakhtin a se posicionar, uma vez que, além de terem constituído parte da filosofia tradicional, também influenciaram sistemas políticos na Europa e nas Américas (HOBBSAWN, 2011). Nessas vias de argumentação, principalmente no que diz respeito ao percurso do tempo, Bakhtin estabelece relações dialógicas de confrontação com aqueles estudiosos e pensadores, ao perceber que o tempo era primado como elemento único e suficiente, distante e desconectado do espaço. Então, ao reenunciar o protagonismo do tempo e da matemática, por exemplo, Bakhtin endossa a necessidade de se pensar no cronotopo, categoria que correlaciona, no decorrer da História, tempo e espaço em uni(ci)dade. O cronotopo é trabalhado em *Teoria do Romance II – As formas do tempo e do cronotopo* (2018) e em *Romance de educação na história do realismo*, presente em *Estética da criação verbal* (2006 [1979]).

Diferentemente do que propunha Heráclito com a fluidez temporal que perpassaria todas as coisas, de forma que a mutabilidade constituiria a humanidade, Bakhtin compreende que tais fruições só se concretizam por meio de um “processo de assimilação do tempo e do espaço histórico reais, e do homem histórico e real que neles se revela” (BAKHTIN, 2018 [1930-1934], p.11). A partir de críticas aos estudiosos que tentaram entender os romances de Dostoiévski, Bakhtin atesta que o cronotopo se inscreve na “interligação essencial das relações de espaço e tempo como foram artisticamente assimiladas em literatura” (BAKHTIN, 2018 [1930-1934], p.11).

Passemos, então, às concepções de existência de Platão e Aristóteles, considerados como dois pilares da filosofia ocidental.

2.3 PLATÃO, ARISTÓTELES E SUAS CONCEPÇÕES DE EXISTÊNCIA

Platão e Aristóteles simbolizam os pilares do pensamento filosófico ocidental, sendo estes a base para as fundamentações política, lógica, ética e epistemológica vindouras. Desse modo, “foram, de todos os filósofos, os que exerceram maior influência entre os antigos, os

medievais ou os modernos” (RUSSEL, 2015, p. 145). Assim, para a concretização dessa seção, primeiramente, elencamos Platão, e em seguida, Aristóteles, e depois fazemos uma correlação entre as concepções de ser. É válido mencionar que, por uma questão de delimitação metodológica, nosso enfoque se dá nos quesitos corpo e alma.

2.3.1 Platão e sua concepção de existência

Pontos cruciais a serem observados na filosofia advinda do pensamento de Platão (428 a.C. – 348 a.C.)³³ são “sua Utopia, a primeira de uma longa série; depois, sua teoria das ideias... em terceiro lugar, seus argumentos em favor da imortalidade” (RUSSEL, 2015, p. 145). A concepção de existência, para Platão, está diretamente correlacionada ao ser *bipartite*: esse é composto por corpo e alma. Desses dois elementos provém todos os outros, como instinto, desejos, virtudes, vontades, comportamentos (STÖRIG, 2009). Na existência humana, o corpo, constituído de matéria, é constantemente submetido às leis da *physis*, e tem por característica primordial estar em contínuas mudanças. A alma, elemento integrante do ser, é imutável. A alma não é perpassada pelo estar, mas pelo ser, sem variação. Uma vez que a alma é inseparável do corpo, então aquela precisa se adaptar a este (RUSSEL, 2015; STÖRIG, 2009).

Na perspectiva de Russel (2015), Platão procuraria explicar a existência do ser, tendo como base diferenças entre a clara visão intelectual e a visão turva da percepção sensitiva. Em comparação à *Alegoria da caverna*, afirma que os que carecem da filosofia se assemelham a prisioneiros que estão encerrados em uma caverna, em um ambiente fechado e sem aberturas perceptíveis. Assim, para que compreendamos melhor os argumentos de Platão, faz-se imprescindível mencionar que este reenuncia as asserções de *Heráclito de Éfeso* (540-476 a.C.) e de *Parmênides de Eléia* (530 - 460 a.C.), na tentativa de conciliá-las (STÖRIG, 2009).

Heráclito estaria correto no que diz respeito às percepções do mundo material – sensível -, em que a matéria, além de ser imperfeita, está em contínuo

³³ “Platão nasceu em 428-7 a.C., nos primeiros anos da Guerra do Peloponeso. Foi aristocrata abastado que se relacionou com várias pessoas vinculadas à tirania dos Trinta. Era Jovem quando Atenas foi derrotada e atribuiu fracasso à democracia, a qual estava inclinado a desprezar em virtude de sua posição social e seus contatos familiares” (RUSSEL, 2015, p. 145).

fluxo de mudanças. Por sua vez, Parmênides também estava certo, ao ponderar que, pelo fato de o ser e o pensamento serem idênticos, “pelo que a verdade sobre o ser está no pensamento disciplinado” (CHAMPLIN, 2014, p. 88), a verdade só seria encontrada naquilo que o pensamento pudesse compreender. Em meio a esse jogo de asserções existenciais, atesta Platão a concretização de dois mundos separados: a) o mundo sensível, cujos fenômenos e acontecimentos são acessíveis aos sentidos humanos; e b) o mundo cognoscível, das ideias, que pode ser atingido pelo ser humano através do estado contemplativo e do amadurecimento quanto aos enganos dos sentidos. Na ótica de Brisson,

Platão defende uma doutrina filosófica que se caracteriza por uma dupla subversão. Primeira: As coisas percebidas pelos sentidos, no meio das quais vivemos, são somente imagens, imagens de realidades inteligíveis separadas ou Formas, que são os modelos das coisas sensíveis e constituem a realidade verdadeira: diferentemente das coisas sensíveis, as Formas possuem em si seu próprio princípio de existência. Segunda subversão: O homem não se reduz a seu corpo, e sua verdadeira identidade coincide com o que designamos “alma”. Este último dá conta não somente no homem, mas no universo, de todo o movimento material ou imaterial (BRISSON, 2012, p. 33, grifos do autor).

Essa dupla subversão compõe, em termos didáticos, a proposta platônica de existência de dois mundos: o mundo sensível, ou seja, esse plano concreto a que os humanos têm acesso, e o mundo inteligível, alcançado apenas por meio de um estado de contemplação/meditação (BRISSON, 2012; STÖRIG, 2009), cujo ponto de acesso é a alma.

Para Luc Brisson (2012), ao propor a hipótese da existência de realidades inteligíveis, que seriam simultaneamente distintas das coisas sensíveis e com as quais se relacionam, Platão não estava se referindo a um paradoxo. “Não se trata, nesse caso, de um gesto paradoxal com a intenção de fazer crer que era possível um pequeno número de privilegiados se restringir a um além ideal” (BRISSON, 2012, p. 33). Delineia o estudioso que “Este mundo, onde tudo não para de mudar, apresenta, no entanto, muita permanência e estabilidade, de modo que o homem possa conhecê-lo, falar dele e nele agir” (BRISSON, 2012, p. 33). Assim, convencido de que tanto a estabilidade quanto a permanência não são entidades

encontradas no sensível, propôs a existência de uma outra realidade que abarcasse aquelas formas existenciais (RUSSEL, 2015).

A hipótese da existência dessas *Formas separadas* das coisas sensíveis, conforme Brisson (2012), assim como os diálogos sobre a estabilidade e a permanência das coisas na constituição do ser, pode ser encontrada na produção *Fédon* (PLATÃO, 2007). Esse ato hipotético é encontrado na distinção intelecto x opinião, empreendida em outra obra, *Timeu* (PLATÃO, 2007). É desse modo que ganha força a distinção proposta por Platão, ao problematizar as faculdades cognitivas humanas, a partir das quais é possível admitir a existência do sensível e do inteligível. Nessas circunstâncias, “As coisas sensíveis devem manter uma relação com as coisas inteligíveis que orientam a ação do homem, asseguram a organização da cidade e se situam mesmo, de acordo com Timeu, no princípio do universo” (BRISSON, 2012, p. 33). Inquieto diante do pensamento uno e teórico platônico, Bakhtin (2006 [1979], p. 402) se interpela: “Em que forma o todo está presente na consciência? (Platão e Husserl.) Até que ponto é possível descobrir e comentar o *sentido* (da imagem ou do símbolo) unicamente mediante outro sentido isomorfo (símbolo ou imagem)?”

Ao reinterpretar parte do pensamento de Platão, Bakhtin situa os fatores do sensível e do inteligível no plano da consciência participativa. Afirma Bakhtin que a autenticidade do pensamento de um ser só ganha concretude no diálogo, materializando-se na voz dos outros, na consciência alheia que se expressa na palavra. Nessas instâncias, a existência do sujeito não deve estar submetida a uma “consciência individual, mas a comunicação dialogada entre consciências” (BAKHTIN, 2013 [1929], p. 98). A ideia, elemento interindividual que impulsiona o ser para sua real existência, “quer ser ouvida, entendida e “respondida” por outras vozes e de outras posições” (BAKHTIN, 2013 [1929], p. 98). Então, os estudiosos do círculo de Bakhtin não entendem o sujeito sob parâmetros divisíveis e separados, mas numa arquitetônica real que integraliza o sujeito em ser-evento.

Ainda para Platão o *ser* é, portanto, essa condição duplamente integrativa, uma junção de corpo e alma, elementos inseparáveis para permanência da existência. Quanto à alma,

Diferentemente das almas dos deuses e dos demônios, toda alma humana é suscetível de atravessar o corpo de seres vivos

diferentes, homem, mulher, ou animal, em função da qualidade de suas vidas anteriores. Para evitar decair ou para subir na escala dos seres vivos, o ser humano deve guardar uma justa proporção entre seu corpo e sua alma: este é o objetivo da educação. O intelecto deve também permanecer dominante na alma. Porém, como este intelecto é somente um resíduo da alma do mundo, a contemplação das revoluções dos corpos celestes trará para ele não somente a ciência, mas um modelo de bom funcionamento (BRISSON, 2012, p. 40).

Quanto à libertação dos homens por meio da luz, ou seja, por meio daquilo que apenas a alma pode alcançar, o inteligível, é preciso recorrer ao livro VII³⁴ da República (PLATÃO, 2000), intitulado *o Mito ou Alegoria da Caverna*. É possível compreender que os homens que se libertam passam a conhecer não apenas a aparência das coisas, mas sobretudo sua essência, o mundo das ideias, uma vez que os presos só detêm conhecimento do mundo sensível. Esse processo de constituição do ser pode ser verificado, por exemplo, quando Sócrates, em resposta a Glauco, afirma que a consequência da libertação dos homens, depois de curados de suas cadeias e imaginações, seria “levantar-se, virar o pescoço, andar e olhar na direção da luz” (PLATÃO, 2000, p.320). E, em continuidade, chega ao crivo de sua asserção sobre a verdade, no processo de libertação do ser:

Agora, meu caro Glauco, precisarás aplicar essa alegoria a tudo o que expusemos antes, para comparar o mundo percebido pela visão com o domicílio carcerário, e a luz do fogo que nele esplende com a energia do sol. Quanto à subida para o mundo superior e a contemplação do que lá existe, se vires nisso a ascensão da alma para a região inteligível, não te terás desviado de minhas

³⁴ Para averiguação das condições de produção de *A República*, trazemos um pequeno panorama dos capítulos precedentes ao VII. Nos capítulos I e II, percebem-se tentativas de definição da *práxis* da justiça perante a comunidade. Uma das personagens, Sócrates, começa a dialogar com Gláucon e Adimanto, postulando o ato de governar como sinônimo de estar a serviço dos governados, e desse modo a justiça seria superior à injustiça, de modo que onde houver justiça, aí reside a felicidade (PLATÃO, 2000). Nos capítulos II a V, percebe-se um deslocamento do direcionamento dos diálogos, desta vez para os princípios da justiça, ou seja, o que constitui a verdadeira justiça? (PLATÃO, 2000). O primeiro princípio seria a solidariedade social, através da contribuição para o bem estar populacional. O segundo princípio consiste no desprendimento, que se instaura no ato consciente das pessoas de proverem o bem comum. Deste princípio se ramifica a necessidade de uma classe social divergente do setor econômico, o dos guardiões, reis-filósofos que são o fundamento da felicidade do Estado (PLATÃO, 2000). Nesse prisma, a sociedade seria constituída em três classes: os chefes dos guardiões ou os militares (homens e mulheres, mantidas pelo Estado, que não poderiam constituir família); os produtores e os artesãos. Os capítulos VI e VII, ao tratarem da necessidade da justiça em si, apresentam a *Alegoria da Caverna*, procurando evidenciar que a verdade pode ser alcançada por meio do conhecimento, através da alma (STORIG, 2009; BRISSON, 2012).

esperanças, já que tanto ambicionas conhecê-las. Só Deus sabe se está de acordo com a verdade. O que eu vejo, pelo menos, é o seguinte: **no limite extremo da região do cognoscível está a ideia do bem, dificilmente perceptível, mas que, uma vez apreendida, impõe-nos de pronto a conclusão de que é a causa de tudo o que é belo e direito, a geratriz, no mundo visível, da luz, como no mundo inteligível é dominadora, fonte imediata da verdade e da inteligência, que precisará ser contemplada por quem quiser agir com sabedoria, tanto na vida pública quanto na particular** (PLATÃO, 2000, p.322-323, grifos nossos).

Diante dos argumentos supranarrados, torna-se perceptível que o ser, em Platão, vai se constituindo mediante seu contato com a luz, símbolo da sabedoria, a qual só pode ser acessada por meio da alma, e não apenas do corpo. No entanto, é preciso ressaltar que alma e corpo não podem ser vistos como elementos opostos, antagônicos ou separáveis. Ao contrário disso, concordamos com Santos sobre a redução do “dualismo onto-epistemológico, que opõe alma e corpo” (SANTOS, 2004, p. 46).

Consiste em um erro fundamental da filosofia contrastar alma e corpo. Na ótica do cientista, sob vertente epistemológica, “Enquanto a alma capta os entes inteligíveis pelo exercício da razão, o corpo contacta com o visível através da sensibilidade” (SANTOS, 2004, p. 46). Compreende Brisson que, para Platão, “a alma é o que há de mais precioso no homem – principalmente quando ela exerce sua função mais elevada -, que permite definir aquilo que é verdadeiramente isto ou aquilo no homem” (BRISSON, 2012, p. 35). Sobre o corpo, “este mantém relações muito fortes com a alma, da qual ele ilustra a qualidade” (BRISSON, 2012, p. 35). Ambos os elementos *constituem o ser* inseparavelmente, pois uma não sobrevive sem a outra nesse plano terrestre da vivência do sujeito.

Na obra *Timeu* (2007) torna-se perceptível o pensamento metafísico de Platão sobre a existência de Deus. Conforme explicitado em *As leis* (1999), a palavra grega *Théos*, substitui Ideias, e Deus é posto como *verdade absoluta*. Por conseguinte, Deus “é o alvo de todo o conhecimento, bem como o depósito absoluto do conhecimento. Todo o conhecimento resume-se na busca por Deus” (CHAMPLIN, 2014, p.291). Nessa dependência de um ser divino, os argumentos dispostos em *O banquete* (2017) agregam que o amor (*eros*) energiza o conhecimento, e os vários graus de beleza pelos quais passamos consiste em um caminho ao encontro de Deus. Deus é a ideia do belo, a representação máxima de

todas as ideias de beleza. O ser humano, ao dirigir seu intelecto para o *Ser – Deus –*, volta-se para uma existência pautada no eterno (TIMEU, 2007).

Diferentemente de Platão, Bakhtin não encontra esgotamento de valores no transcendentalismo nem na metafísica, mas encontra no materialismo histórico-dialético lugar palpável para repensar esferas mítico-religiosas e mágicas que constituem os diversos povos. Tais ideias são reenunciadas no manuscrito *O corpo como valor: o corpo interior* (BAKHTIN, 2006 [1979], p.51), em que o cristianismo é afigurado como um horizonte complexo e heterogêneo. Ainda nesse mesmo ensaio o filósofo russo alerta para a existência de dois problemas do cristianismo relacionados ao fenômeno do corpo: **as tendências platônicas e as neoplatônicas** em passagens de *Problemas da poética de Dostoiévski* (BAKHTIN, 2010 [1963]).

Isso significa que, ao construir argumentos que protagonizam dispositivos filosóficos na escritura de Dostoiévski, como o ateísmo, Bakhtin recorre aos conceitos de Platão (428-348 a. C) sobre *alma e corpo*, bem como a estudiosos que ergueram a bandeira do platonismo, como Agostinho de Hipona (354-430) e Boécio (480-525). A partir do terceiro século da era cristã vemos a promulgação de preceitos cristãos que estiveram associados às ideias metafísicas de Platão, de forma congruente a “qualquer criação enquanto tal (o exemplo de Sócrates em Platão)” (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 207). Registra o crítico russo que

A existência se sacraliza com o inevitável arrependimento do corpo. **O neoplatonismo apreendeu melhor a importância dos valores do homem e do mundo fundamentado na experiência de si mesmo:** qualquer coisa - o universo, deus, os outros - não é mais que um *si-para-si* e representa a última instância, e a mais competente, de um juízo sobre si mesmo, o *outro* não tem voz ativa; e que uma coisa possa ser também um *si-para-o-outro*, trata-se de um caso fortuito, não substancial, que por princípio não gera um novo juízo de valor. Daí resulta também a negação mais conseqüente do corpo: meu corpo não pode ser um valor para mim mesmo (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 72).

Acresce Bakhtin que “é o neoplatonismo que vai mais longe na negação do corpo - concebido como corpo próprio” (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 207). Essa negação em si promove, até meados da Idade Moderna, certo apagamento do senso de coletividade, sendo imperial o ensimesmamento como definição do ser.

Em contrapartida, o círculo de Bakhtin defende que o ser só existe na relação: eu sou graças às outras consciências, as quais me constituem (VOLÓCHINOV, 2019 [1929]; BAKHTIN, 2010 [1920-24]).

Na próxima seção, discutiremos sobre a concepção de *ser* em Aristóteles, outro grande pensador que, até mesmo nos dias atuais, influencia estudiosos, pesquisadores e cientistas com sua perspectiva existencial.

2.3.2 Aristóteles e sua concepção de existência

Diferentemente de Platão, ou até mesmo seu “antagonista” (STÖRIG, 2009, p. 144), e tendo rompido com o pensamento de *Heráclito de Éfeso* (540-476 a.C.) e de *Parmênides de Eléia* (530 - 460 a.C.), Aristóteles³⁵, além de filósofo, principiou-se a “escrever como um professor: seus tratados são sistemáticos, seus exames se dividem em títulos. É professor profissional, e não um profeta inspirado” (RUSSEL, 2015, p. 209).

Uma primeira questão nevrálgica a se observar, antes mesmo da definição de homem, é sobre o conjunto das proposições aristotélicas sobre existência e o *ser* (STORIG, 2009; BERTI, 2012; RUSSEL, 2015). Para o filósofo, há um tipo de conhecimento geral que engloba os conhecimentos particulares, e ao mesmo tempo atua como fundamento para todos os tipos de saberes (STORIG, 2009). Esse sistema de averiguação ou de estudos do conhecimento, denominada de *filosofia primeira*, como cunhada por Aristóteles, passou a ser chamada de *metafísica* a partir de Adrônicus de Rodes (118 a.C – 60 a.C.), filósofo grego e discípulo peripatético³⁶, o qual empreendeu estudos na classificação dos

³⁵ “Foi provavelmente em 384 a.C. que, em Estagira, na Trácia, Aristóteles nasceu. Seu pai herdara o posto de médico de família do rei da macedônia. Quando com cerca de 18 anos, Aristóteles chegou a Atenas e tornou-se pupilo de Platão; permaneceu na academia por quase duas décadas. Até a morte do mestre, em 348-7 a.C” (RUSSEL, 2015, p.207).

³⁶ A Escola peripatética consistiu em um círculo filosófico da Grécia Antiga (RUSSEL, 2015) que se norteava pelos ensinamentos de Aristóteles, o fundador. Registra Störig que “A escola de Aristóteles é chamada de peripatética, por causa de uma coluna coberta (em grego *peripatos*). Os que sucederam a Aristóteles na direção da escola, entre eles Teograsto, Eudemo e Aristoxeno ocuparam-se mais com as pesquisas científicas individuais, notadamente em física, matemática e música, do que com a filosofia propriamente dita. Com a fundação de uma escola por Aristóteles, por volta de 335 a.C, as tradições platônica e aristotélica começam a se distanciar entre si” (STORIG, 2009, p.157).

postulados de Aristóteles sobre os objetos transcendentais, a exemplo de Deus, a alma e o mundo.

A metafísica, enquanto dispositivo de crença e interpretação da realidade, não visa um fim prático, mas o conhecimento dos princípios ou causas primeiras (RUSSEL, 2015). Concebida como uma ciência que tem valor em si mesma, independeria de comprovações científicas e resultados práticos. Por pertencer, a Metafísica, aos saberes conhecidos pelos deuses, este horizonte de saberes seria, também, superior a todas as demais ciências (STORIG, 2009; BERTI, 2012). É válido mencionar que “Aristóteles não publicou, ele próprio, os textos de seus cursos; eles só foram editados mais tarde... provavelmente em Roma. Estes constituem o *corpus aristotelicum*³⁷, e nos chegaram através da tradição manuscrita” (BERTI, 2012, p. 45, grifos do autor).

Quanto à definição de homem, por Aristóteles, reporta-nos Störig (2009, p. 147): “Que é o homem? O homem é um ser vivo. Por outro lado, a definição deve indicar em que o objeto se distingue dos outros objetos da mesma classe: o homem é um ser vivo dotado de razão”. Na ótica do filósofo, “Todos os homens têm, por natureza, o desejo de conhecer: uma prova disso é o prazer das sensações” (ARISTÓTELES, 1984, p. 11). Mas, diferente dos animais, “a espécie humana vive também da arte e de raciocínios” (ARISTÓTELES, 1984, p. 11). Comenta Champlin que, Para Aristóteles,

1. O homem é alvo final da natureza, diferindo ele dos animais inferiores devido à sua capacidade de raciocinar. 2. Os órgãos dos sentidos, a alma sobre as qualidades das coisas. 3. A alma humana é capaz de raciocínio contextualizante, isto é, de capacidade de discernir o que é universal, assim descobrindo a essência necessária das coisas. 4. A razão passiva é a matéria a partir da qual atua a razão criativa e ativa. Está vinculada ao corpo, e juntamente com este, perece, tal como sucedem à imaginação e à memória. 5. **A razão ativa ou criativa é pura realidade, mediante a qual chegamos aos conceitos. Existe antes mesmo do corpo. Essa alma é imaterial, imperecível e imortal** (CHAMPLIN, 2014, p. 276, grifos nossos).

³⁷ Esse *corpus* é compreendido pelas seguintes obras: “de lógica (*Categorias, sobre a interpretação, Primeiras analíticas, Segundas analíticas, Tópicos, Refutações sofísticas*); de física (*Sobre a alma, Sobre o céu, Sobre a geração e a corrupção, Meteorológicas*); de psicologia (*Sobre a alma, Pequenos tratados de história natural*); de biologia (*História dos animais, Sobre a geração dos animais*); de filosofia primeira (*Metafísica*); de ética (*Ética a Nicômaco, Ética a Eudemo, Grande Moral*). É preciso ainda acrescentar as seguintes obras: *Política, Retórica e Poética*” (BERTI, 2012, p. 45, grifos do autor).

Aristóteles, sob as lentes da metafísica, defendia que só seria possível ao *ser* chegar a conceitos sobre a existência mediante a razão ativa ou criativa, consistindo na alma. A alma é preexistente ao corpo, tendo como pontos constitutivos a imaterialidade, a imperecibilidade e a imortalidade (ARISTÓTELES, 2010). Importa, então, mencionar que, na base de constituição do *ser*, a matéria, por si mesma, não tem a capacidade do movimento intrínseco. No entanto, há um princípio de movimento, na natureza, que promove a animação dos seres: a alma (ARISTÓTELES, 2010). Este ente, a alma, não é, como afirmava Demócrito³⁸, algo que se move a si mesma; ao contrário, está conjuntamente ligada a outros dois: o espírito e o corpo, sendo aquele “imortal, e não perece com o corpo” (STORIG, 2009, p. 153).

Esse elemento integrativo do *ser*, que organiza os seres animados é, para Aristóteles, aquele ente devido ao qual vivemos, sentimos e pensamos (ARISTÓTELES, 2010). Em seus movimentos de investigação sobre a concepção de *ser*, após revisitar algumas “características ordinariamente atribuídas à alma: estudo das doutrinas dos antecessores (Demócrito, pitagóricos, Anaxágoras, Platão no *Timeu*, Empédocles, Tales, Diógenes, Heraclito, Alcmeon, Crítias, Hípon)” (ARISTÓTELES, 2010, p.19), o filósofo de Estagira se posiciona fortemente contra a doutrina platônica segundo a qual a alma se move a si mesma, ao sintetizar a exposição que dela faz Platão no *Timeu*. É assim que denuncia o absurdo de certas propostas sobre a relação entre alma e corpo (ARISTÓTELES, 2010). Antes de prosseguir nessas discussões, é-nos necessário explicitar dois elementos imprescindíveis à concepção existencial de Aristóteles: o ato e a potência.

Em contrapartida, diferentemente das causas entitativas advindas do saber metafísico ou dos conceitos de alma, Bakhtin não formula ideias sobre a existência baseado na tripartição humana, corpo, alma, espírito. Para Bakhtin (2019, p.11) “a Literatura deve estabelecer o vínculo mais estreito com a história da cultura. A

³⁸ Afirma Aristóteles que, sobre a atestação de que a alma se move a si mesma, “É o caso, por exemplo, de Demócrito, que se pronuncia de modo semelhante ao comediógrafo Filipo. Este conta que Dédalo fez com que a sua Afrodite de madeira se movesse derramando prata derretida sobre ela. Demócrito pronuncia-se de modo semelhante: as esferas indivisíveis, que, pela sua natureza, não podem nunca permanecer em repouso, arrastam e movem o corpo todo. Mas nós havemos de perguntar-nos se são estes mesmos átomos esféricos que produzem também o repouso; como o fariam, é difícil dizer, ou mesmo impossível. E não é, de todo, assim que a alma parece mover o animal, mas sim mediante algum tipo de escolha e pensamento” (ARISTÓTELES, 2010, p. 44)

Literatura parece inseparável da cultura, não pode ser entendida fora do contexto pleno de toda a cultura de uma época”.

Para justificar a interdependência entre alma, corpo e espírito, Aristóteles compõe uma vertente de estudos segundo a qual “Toda transformação supõe um substrato, quer dizer, uma matéria subjacente, que passa de um estado sem forma (estado de privação) a um estado em que ela possui uma, quer se trate de um lugar ou de uma qualidade” (BERTI, 2012, p. 49). “Ora a matéria é potência, enquanto a forma é acto. E isto de duas maneiras: numa, como o é o saber; na outra, como o é o exercício do saber” (ARISTÓTELES, 2010, p.61). Isso significa que, ainda que a Potência seja necessária para a realização de qualquer ato que venhamos a realizar, essa só ganha existência concreta mediante o Ato. Ou seja, é através do ato que se revela a Potência humana, consistindo na capacidade do ser de agir, de tomar movimentos próprios, desde ações involuntárias às intelectivas. Na agenda de Berti,

Aristóteles chama de “potência” (*dynamis*) – em outras palavras, a capacidade de assumir uma forma determinada – a condição na qual se encontra o substrato sem forma; ele chama de “ato” (*energia* ou *entelekheia*) sua condição quando ela tomou forma; é por isso que a mudança se define também como a atualização (passagem ao ato) de uma potência (BERTI, 2012, p. 49).

Desse modo, em se tratando do tratado *Sobre a alma* (*De anima*), a alma não consiste uma entidade separada do corpo vivo. Antes, ela é a capacidade de a alma viver própria em um corpo, em outras palavras, é a responsável pela vida do corpo (ARISTÓTELES, 2010). Nesse sentido, a alma “é o ato primeiro de sua potencialidade de ser vivo no sentido de que ela a possui efetivamente. A vida se realiza de acordo com os diferentes níveis de atividade” (BERTI, 2012, p. 50).

O ente em potência que pode viver não é o que perdeu a alma, mas sim o que a possui. A semente e o fruto são, em potência, corpos dessa qualidade. A vigília, com efeito, é acto como o são o acto de cortar e o acto de ver; a alma, ao invés, é acto como o são a visão e a capacidade do órgão. O corpo, por sua vez, é aquilo que existe em potência. Mas, como o olho é a pupila e a visão, assim também o animal é a alma e o corpo. Que a alma não é separável do corpo, ou pelo menos certas partes dela não são. Não se é que a alma por natureza é divisível em partes. Não, isso não levanta dúvidas, pois o acto de algumas é o acto das partes mesmas (ARISTÓTELES, 2010, p. 63).

Fundamentalmente, a alma pode apresentar três funções distintas, que leva Aristóteles a falar de três especificidades de alma: a) a alma vegetativa, sendo o princípio que regula as atividades biológicas; b) a alma sensitiva ou desiderativa, a qual está presente somente nos animais, promove as sensações e agencia os movimentos corporais; c) e a alma intelectual ou pensante, específica do ser humano (RUSSEL, 2015; STORIG, 2009). É a esta última que damos enfoque, haja vista que a alma humana consiste na a capacidade de pensar discursivamente, é o elemento que permite o raciocínio, a elaboração de teorias e argumentações, assim como a formulação de juízos (de valor) sobre a realidade (BERTI, 2012).

Ainda que Bakhtin dialogue com fenômenos religiosos e/ou metafísicos, opera um deslocamento semântico em relação ao conceito de alma. Especificamente no texto *O todo temporal da personagem* (2006 [1979]), o estudioso soviético trata da alma como um dos elementos concludentes da personagem, e consiste na interioridade do ser, como a experiência de si – como eu me apresento ao outro. Afirma, então, Bakhtin, que a alma “É o todo significativo da vida interior do homem; esta é ativamente criada e só se enforma positivamente e se conclui na categoria de *outro*” (BAKHTIN, (2006 [1979]), p. 120, grifos do autor). Acrescenta que “A alma é o todo fechado da vida interior, o qual é igual a si mesmo, coincide consigo mesmo e postula o ativismo amoroso distanciado do outro. A alma é uma dádiva do meu espírito *ao outro* (BAKHTIN, (2006 [1979]), p. 121, grifos do autor).

Contudo, em termos de significação ético-estética, a alma só adquire sentidos para o horizonte de sua consciência por meio do outro. Ainda que cada alma só (re)vele o interior de cada um, esta é concluída pelo outro, o que Volóchinov denomina de signo interior (2017 [1929]). Então, no sentido existencial da alma, acentua Bakhtin que “as formas do mundo dado, esteticamente correlacionado com a alma, por princípio não podem ser formas de expressão de si próprio, mas são formas de atitude em face do outro e de sua auto-expressão” (BAKHTIN, (2006 [1979]), p. 123). Compreende-se, desses postulados bakhtinianos, que o plano axiológico, da valoração da alma, só tem sentido e significação por meio da alteridade, apenas o outro pode completar aquilo que não consigo em mim mesmo.

. Quanto ao *ser*, este, para Aristóteles, na medida em que é formado por corpo, alma e espírito, têm experimentações diferentes a partir de cada um dos entes, os quais são inseparáveis. A alma não move a si mesma, nem o corpo move-se sozinho, mas aquela vivifica o corpo, prestando-lhe vida, dando-lhe ânimo para que este possa viver. Quanto ao espírito, este é imortal (ARISTÓTELES, 2010; RUSSEL, 2015). Bakhtin reenuncia esse pensamento ao circunscrever que **“A carne mortal do mundo só tem significação axiológica animada pela alma mortal do outro; no espírito ela se desintegra (o espírito não a vivifica, julga-a)”** (BAKHTIN, (2006 [1979]), p. 123, grifos nossos), protagonizando o outro como constituinte de mim.

A próxima seção, na medida em que discute sobre princípios apresentados por Tomás de Aquino em revisitações aos postulados aristotélicos, emblematiza a sua concepção sobre a existência humana.

2.4 O EXISTIR DE DEUS E DAS CRIATURAS EM TOMÁS DE AQUINO

Tomás de Aquino³⁹ (1225-1274) ou São Tomás de Aquino, como reconhecido pela tradição filosófico-teológica (HILL, 2008; GONZÁLEZ, 2011; CHAMPLIN, 2014) “é considerado o maior dos filósofos escolásticos⁴⁰” (RUSSEL, 2015, p.183), “É a natureza argumentativa de sua obra que explica seu estatuto incontornável de filósofo” (MICHÓN, 2012, p.165). Nessas circunstâncias, “se a Patrística foi o momento cultural mais significativo da primeira fase da Idade Média Ocidental, a Escolástica representou o ápice da produção intelectual, filosófica e

³⁹ Por ser filho do conde de Aquino, do reino de Nápoles, teve contato com grandes pensadores de sua época, além de ter estudado “sob a tutela de Alberto Magno, principal aristotélico entre os filósofos de sua época” (CHAMPLIN, 2014, p.183-184).

⁴⁰ Afirmar Champlin (2014, p. 451) que o termo “refere-se ao longo período da erudição ocidental que foi denominada pela Igreja, intensamente controlada pela teologia e pela filosofia, desde o século IX até o século XV d.C.”. Enquanto corrente filosófica hegemônica dominada pelos dominicanos, o principal objetivo da escolástica “era demonstrar, por um raciocínio lógico formal, a autenticidade dos dogmas cristãos. A filosofia devia desempenhar um papel auxiliar na realização deste objetivo; por isso, a tese de que filosofia está ao serviço da teologia foi o princípio básico da Escolástica. Esta procurava, também, utilizar para a fundamentação dos dogmas cristãos, as teorias dos pensadores antigos, em especial de Aristóteles que, a partir do século XII, chega a ser uma autoridade inapelável, na filosofia e na ciência. Deste modo, a Escolástica medieval procurava colocar um fundamento filosófico sob todo o edifício da fé” (GILSON, 1995, p. 415-416).

teológica da Europa cristã nos séculos XII e XIII” (WOLKMER, 2001, p. 22, grifos do autor).

A Escolástica constitui um período de produção filosófica na Europa medieval, cujas doutrinas, ideias e sistemas agregaram um movimento denominado escolasticismo (CHAMPLIN, 2014). Na perspectiva de Santos (2017, p. 135), “(...) a escolástica representa um período de máxima importância da filosofia. (...) Mas o que a tornou imensamente válida, e de uma importância ímpar, foi a realização da mais extraordinária análise que se conheceu na história do pensamento humano”. Ainda segundo o pesquisador, em termos analíticos, quando a escolástica foi “levada em extensão e intensidade, permitiu que surgissem novos veios para o filosofar, veios que ainda não foram devidamente explorados” (SANTOS, 2017, p. 135).

Na medida em que Tomás de Aquino assinala sua doutrina como um *continuum* ao pensamento aristotélico, diferencia-se de seus predecessores pelo aspecto rigoroso e competente de seus estudos. No decorrer de sua construção sobre a concepção de *ser*, “antipatizou-se com o platonismo” (RUSSEL, 2015, p.184), de forma que refigurou não só linhas de pensamento de Platão, mas divergiu de Agostinho de Hipona (354 – 430), uma vez que este era considerado neoplatônico (HILL, 2008; GONZÁLEZ, 2011). Assim, não apenas por meio de seus discursos religiosos, mas também mediante de seus compilados filosóficos, como em *Summa contra gentiles* (AQUINO, 1975)⁴¹ e *Summa teológica* (AQUINO, 2001), “conseguiu convencer a igreja de que o sistema de Aristóteles deveria ser preferido ao de Platão como fundamento da filosofia cristã” (RUSSEL, 2015, p.184).

Cabe esclarecer que os fundamentos iniciais de Aquino para a existência humana advêm de uma alegoria teocrática, feita em relação ao Estado: deve-se prezar pelo *ser* em sua integridade política (GRABMANN, 1945). Nesse sentido,

Partindo de premissas aristotélicas, Santo Tomas constrói uma doutrina teológica do poder e do Estado. Primeiramente, compreende que a natureza humana tem fins terrenos e necessita de uma autoridade social. Se o poder em sua essência tem uma origem divina, é captado e se realiza através da própria do homem,

⁴¹ Registra Russel (2015, p. 185) que “A *summa contra gentiles*, obra mais importante de Santo Tomás, foi escrita entre 1259 e 1264. Seu objetivo é definir a verdade da religião cristã por meio de argumentos destinados a um leitor que, pelo jeito, ainda não é cristão; em geral, depreende-se que esse leitor imaginário é alguém versado na filosofia dos árabes”.

capaz de seu exercício e sua aplicação. Certamente, tanto o poder temporal quanto o poder espiritual foram instituídos por Deus (WOLKMER, 2001, p. 22).

Nesse sentido, ao constataremos uma sequenciação de deslocamentos da perspectiva aristotélica ou ainda uma espécie de atualização de seu pensamento (WOLKMER, 2001; STORIG, 2009; MICHON, 2012), entendemos que Aquino encontra solidificação nos postulados metafísicos para embasar seus discursos. Em *Comentário à Metafísica de Aristóteles* (AQUINO, 2016), por exemplo, a noção de ato é compreendida como ato puro em Deus, de onde provém leis eternas, as quais antes já existiam de forma suprema. A lei eterna, compreendida como fundamento que rege a sabedoria, preside tanto os fenômenos naturais existentes quanto a natureza humana. Evidenciam registros de Cross (2008) que

Aquino assegurava que a existência de Deus pode ser apresentada por cinco vias: Deus é o primeiro motor, uma causa primeira, um ser necessário, um ser primordial por excelência e meta final da existência. Qualquer coisa que seja um primeiro motor deve ser real e sem dependência de qualquer potencial (já que potencial é a capacidade de ser movido por qualquer outra coisa). Isso implica, para Aquino, que Deus é inteiramente não-composto. Assim, Deus não pode ser corpóreo, uma vez que as coisas corpóreas podem sempre ser divididas; ele não pode ser separado de Sua existência, porque qualquer coisa que seja distinta em sua existência requer, em consequência, a causa de sua existência, e Deus é a causa não-causada. Que Deus é idêntico à Sua existência – e que todas as criaturas são distintas de suas existências – é, talvez, o que é mais característico dos ensinamentos de Aquino (CROSS, 2008, p.199).

Nessa lógica argumentativa, para Aquino (1975; 2016), o *ser* é constituído tanto por sua natureza física quanto por outra natureza espiritual, e todos os atos humanos são condicionados a um ato maior, que é Deus: Deus é o ato puro, incriado, o ser supremo a partir do qual são reveladas potências humanas. Tais postulados, alicerçados na metafísica aristotélica, promulgam que a compreensão das criaturas está na base de faculdades racionais. Desse modo, enquanto Aristóteles postulou a interrelação entre ato e potência para demonstração da existência concreta humana - no sentido de que a potência só se re(s)vela por meio do ato –, o filósofo medieval compreende que os atos humanos são predeterminados por um ato puro, um ato supremo que determina a prática de atos

virtuosos do ser, ou das criaturas (CROSS, 2008). Dessa maneira, “Na metafísica, Aquino aplicava a distinção aristoteliana entre a realidade e a potencialidade” (CAMPLIN, 2014, p. 248).

No bojo das produções de Tomás de Aquino, especificamente em *Summa contra gentiles* (1975) e *Comentário à Metafísica de Aristóteles* (2016), a existência é configurada por meio de leis humanas variáveis e imperfeitas organizadas pelo poder social, o que viria a configurar o Direito Civil. Tal existência é perpassada por leis divinas que norteiam a razão humana, e a lei divina é destinada a sanar as imperfeições da lei humana (WOLKMER, 2001). Para Truyol Y Serra (1976), com raízes na jurisprudência romana é que se desenvolvem as virtudes que norteiam os seres humanos em princípios de igualdade. As leis, uma vez iluminadas por Deus, servem para guiar as criaturas humanas em seu processo de vida.

Para que se prove a existência das criaturas humanas, é necessário, antes, provar a existência de Deus. Ainda que se problematize a autoevidência da existência divina (AQUINO, 1975), a faculdade racional humana precisa reconhecer a essência de Deus. Assim, na compreensão de Tomás de Aquino,

Deus é sua própria essência; se assim não fosse, não seria simples, mas composto de essência e existência (Esse ponto é importante). Em Deus, essência e existência são idênticas. Não há acidentes nele. Deus não pode ser especificado por nenhuma diferença substancial; Ele não pertence a gênero nenhum, tampouco pode ser definido. No entanto, não carece da excelência dos gêneros. Em certos aspectos, as coisas são como Deus. Noutros, não são. É mais adequado dizer que as coisas são semelhantes a ele que dizer que Ele é semelhante às coisas (RUSSEL, 2015, p. 187, grifos do autor).

Conforme se verifica a partir do pensamento de Tomás de Aquino, a existência do indivíduo e das coisas é condicionada à existência suprema de Deus, de onde provém a capacidade do intelecto. Tais asserções consistem em uma reinterpretação do esquema neoplatônico⁴² da emanção (MICHÓN, 2012), ou

⁴² Fundamentados no pensamento de Champlin (2014), compreendemos que o Neoplatonismo consiste em um movimento filosófico intelectual cujas doutrinas e escolas se fundamentam nos princípios cosmológicos e espirituais de Platão para desenvolvimento de suas ideias. Os neoplatônicos tiveram seu apogeu do século III ao século VI, com mais intensidade após a fundação da Escola Alexandrina, por Amônio Sacas, em 232 d.C. A síntese do platonismo está nas bases filosóficas egípcia e judaica.

seja, reconhecem a validade das proposições segundo as quais a existência dos seres no mundo, tanto as almas humanas quanto a mente, surgiriam ou teriam emanado de um princípio gerador ou de uma entidade primária (WOLKMER, 2001; MICHÓN, 2012; RUSSEL, 2015). Para Michón (2012), a filosofia de Aquino busca sustentação epistêmico-filosófica nas teses aristotélicas, inscrevendo-as em *modus* de compatibilidade com a revelação cristã agostiniana. Por esse viés, na medida em que a existência de Deus é demonstrada por meio de fenômenos naturais, este é circunscrito e reconhecido socialmente como o criador, o princípio de existência de todas as coisas, que dependem dessa unidade primeira para alcançar o estado pleno de ser. Acredita-se, então, que “A alma humana é essencialmente intelecto, uma forma do corpo que pode subsistir separada, e Aquino argumenta a favor da individualidade continuada dessa existência separada” (MICHÓN, 2012, p.165).

Diversas produções existentes (GRABMANN, 1945; WOLKMER, 2001; STORIG, 2009; CALLEGARO, 2010; MICHON, 2012;) atestam a imprescindibilidade da produção filosófica de Tomás de Aquino na medida em que este transcende princípios metafísicos sobre a existência, reformulando parte do pensamento aristotélico. Para Störig (2009), ao passo que Aquino serve-se de fundamentos epistemológicos da Filosofia da linguagem aristotélica, promove a distinção entre conceitos nevrálgicos no terreno medieval: o de Deus e o das criaturas. De forma específica, o existir de Deus é determinante em relação ao existir e ao ato nominativo das criaturas.

Discorre Aquino, em sua obra *Sobre o mal* (2005), que as criaturas se apresentam no mundo por meio de uma ordem hierárquica de perfeição, de modo que há os elementos compostos mais perfeitos e os elementos mais simples. Então, reporta-se a um salmo davídico (Salmo 8) para justificar que o humano seria o ápice da criação, advindo outros processos gradativos: as plantas seriam mais perfeitas que os minerais, e os animais não humanos seriam mais perfeitos que as plantas. Essa ordem de disposição existencial das criaturas consiste em uma determinada classificação do *ser* levando em consideração os aspectos da individualidade e da forma, determinantes para níveis de perfeição e imperfeição em cada *ser*. O pensamento de Aquino atesta que “Tendo expressado suas

perfeições em seres diversos, e, portanto, em formas diferentes de perfeição, era mister que Deus os criasse em graus diferentes de perfeição” (GILSON; BOEHNER, 2007, p. 465).

O processo de aperfeiçoamento das criaturas está condicionado ao distanciar-se do mal, para enxergar o bem, no entanto, esse mal “deve ser considerado um fenômeno presente na história” (CALLEGARO, 2010, p. 68). Existir, humanamente, consiste em uma etapa de reordenações de vontades: sob certa direção, os seres que se direcionam para ações contrárias às leis de Deus caminham para a imperfeição e conseqüentemente aproximam-se do mal. Por outro lado, quando conseguem controlar as concupiscências da carne, a qual segundo a ótica cristã é marcada pelo pecado, orientam-se para a “aquisição das chamadas virtudes intelectuais, morais e teologais, as quais disciplinam a natureza e a dispõem à graça, que a revigora na ordenação ao bem e à verdade” (FAITANIN, 2006, p. 124). Champlin, ao aplicar a palavra homem no sentido categórico de humanidade, explicita a compreensão de Aquino sobre as criaturas humanas:

O homem foi criado como ser **moralmente responsável**, uma criatura racional cuja própria racionalidade é uma afinidade com o divino, outorgada por Deus. O homem está a meio caminho entre os animais e os anjos, **dentro da escala do ser**. À semelhança dos anjos, ele possui alma racional; à semelhança dos animais, tem um corpo físico. Seus impulsos e desejos físicos são derivados de suas faculdades apetitivas, sendo essencialmente animais em sua natureza. Mas sua racionalidade lhe fornece os meios para combater as paixões e desenvolver as virtudes (CHAMPLIN, 2014, p. 249, grifos nossos).

Das palavras supranarradas, compreende-se que o fator da responsabilidade moral perpassa a condição de *ser* das criaturas humanas, e é por meio do princípio da racionalidade que consegue manter relação de afinidade com Deus. A existência das criaturas, portanto, não apenas é destinada metafisicamente a acontecimentos de maior grau, como nascimento e morte, mas sobretudo à condição do livre-arbítrio, podendo, por exemplo, escolher mortificar o mal da carne para viver segundo o bem que advém de seu elemento espiritual (FAITANIN, 2006; GILSON; BOEHNER, 2007; CHAMPLIN, 2014).

Tanto o parâmetro de pureza em Deus quanto a noção de ato puro convergem, em Bakhtin, para a figura de Cristo. “Para Cristo, todos os homens se

dissolvem nele como o único e em todos os outros homens; nele, que perdoa, e nos outros, os perdoados; nele, o salvador, e em todos os outros, os salvos” (BAKHTIN, 2003, p. 52). Em para uma filosofia do ato responsável, Bakhtin (2010) alude a Cristo a grande máxima simbólica do altruísmo e do sacrifício humanos. Então, ao afirmá-lo como ícone supremo de máxima abnegação e pura empatia, o crítico nascido em Oriel sinaliza para a tríade arquitetônica que enforma o ser humano: *eu-para-mim, eu-para-outro e o outro-para-mim*.

À integralização da obra de Aquino atribui-se o nome de Tomismo (CHAMPLIN, 2014), simbolizando o conjunto de seus ensinamentos e que efeitos tiveram nas vidas das pessoas que estavam circunscritas enquanto seu auditório social. Champlin reconhece que, apesar da grande influência aristotélica nos discursos de Aquino, não se pode deixar de reconhecer a incidência de outras vozes em suas falas e em seus posicionamentos, caracterizadas “pelo realismo e pelo pluralismo moderados, com ajuda de uma estrutura platônica, assim como pelos ditos de Agostinho” (CHAMPLIN, 2014, p. 456).

A seguir, são explicitados e discutidos princípios existenciais em Kant, o que nos impulsiona a averiguar suas condições específicas de produção filosófica, assim como as rupturas que estabelece com pensamentos aristotélico e platônico.

2.5 A EXISTÊNCIA E O SER EM IMANNUEL KANT

Immanuel Kant (1724-1804) é “em geral tido como o maior de todos os filósofos modernos” (RUSSEL, 2015, p. 264)⁴³. Pela vastidão de sua obra, e para cumprimento dos fins específicos dessa pesquisa, não adentraremos aos conceitos advindos do Direito e da Objetividade Prática, mas sobretudo às concepções existenciais.

⁴³ Situa-nos Renault de que, em seu período de amadurecimento teórico, “Biograficamente, Kant se encontrava, assim, entre duas vagas da racionalidade filosófica, aquela do racionalismo moderno, cartesiano ou empírico, e aquela do debate contemporâneo sobre o poder, real ou ilusório, da razão em seu esforço de abranger a totalidade do real. *A crítica da razão pura* (1781, 1787), *a Crítica da razão prática* (1788), *a Crítica da faculdade de julgar* (1790) constituem nesse sentido os momentos principais de uma tentativa única: aquela de elaborar uma configuração da razão, escapando de suas pretensões cartesianas e, por antecipação, das pretensões do idealismo alemão, sem com isso abandonar o terreno às diferentes formas de ceticismo que, cevado pelo empirismo, iriam constituir uma das maneiras, para a filosofia contemporânea, de gerar o desmoronamento dos grandes sistemas” (RENAULT, 2012, p. 328, grifos nossos).

No que concerne às categorias “existência” e “ser”, é preciso situarmos que estão na base de projeção do que Kant desenvolve em *Crítica da Razão Pura*⁴⁴, cujo prefácio à primeira edição apresenta os três principais objetos dos embates da metafísica tradicional: *a liberdade, a imortalidade da alma e Deus* (STORIG, 2009, grifos nossos). As críticas empreendidas por Kant à metafísica tradicional reinserem em discussão as ideias de alma e de Deus, enquanto condições de realizabilidade: são fenômenos cuja existência não se compara à encarnação de coisas materiais e dispostas à sensibilidade e à percepção humana. É então que adentra a uma empreitada especulativa de que a razão precisa de fundamentações práticas, e não puramente transcendentais. Desse modo, não é possível explicar a existência de Deus e da alma em fundamentos práticos, tais como se prova a materialização de uma cadeira por ser um objeto passível da percepção material (KANT, 2001).

Quanto ao sujeito, a existência e o *ser* estão ligados a outros conceitos constantes no pensamento de Kant, como o de autoconsciência, a qual é concebida como a centralidade do conhecimento, como um núcleo em que se origina a identidade do eu (STURMA, 1985⁴⁵; HENRICH, 1989). Desse modo, compreende Becker que

Para um tal autoconhecimento precisarão ser supostas a unidade e a identidade da autoconsciência, porque este autoconhecimento tem por condição necessária a estrutura da referência das simples representações de ‘eu penso’ às representações isoladas e possivelmente dadas (BECKER, 1994, p. 250).

Na concepção de autoconhecimento kantiano, “há dois troncos do conhecimento humano, porventura oriundos de uma raiz comum, mas para nós desconhecida, que são a *sensibilidade* e o *entendimento*; pela primeira são-nos

⁴⁴ O texto é elaborado por Kant em 1781 e passa por constantes reformulações durante sete anos, em que é apresentada uma extensa explicação do seu projeto geral no prefácio de 1787, uma espécie de guia ou manual para os leitores. Compreende Loparic que, na introdução da obra, o filósofo “procurou introduzir a distinção entre os problemas solúveis e não-solúveis pela razão humana” (LOPARIC, 2005, p. 116), procurando a resolução de problemas teóricos.

⁴⁵ A compreensão de Sturma sobre o *ser* em Kant ligado à autoconsciência é que “O sujeito do pensar sabe só de si, porque ele é dado como objeto da experiência no espaço e no tempo, o que não só é a suposição para o reconhecimento do sujeito racional por outros, mas também para a sua própria autoconsciência e sua auto-experiência. Esta suposição diz respeito diretamente ao núcleo cognitivo da autoconsciência, pois na autoconsciência o sujeito do pensar tem uma consciência de si como existindo no mundo e, ao mesmo tempo, de ser diferente de todos os seus objetos e casos, porque se precisa também compreender a autoconsciência como uma regulação cognitiva” (STURMA, 1985, p.104).

dados os objetos, mas pela segunda são esses objetos *pensados*” (KANT, 2001, p. 56, grifos do autor). É então que, ao correlacionar a apercepção transcendental e a identidade do sujeito, Kant propõe um primeiro ato como a origem da consciência (KANT, 2004), em que priorizou a autoconsciência, denominando de “eu transcendental” ou “apercepção transcendental” (KANT, 2004; 2013).

Quanto ao conceito de arquetônica, primeiramente cunhado por Aristóteles, foi apropriado, metaforicamente, por Kant, com o objetivo de diferenciar “unidade técnica” de “unidade arquetônica”. No terceiro capítulo da segunda seção de *Crítica da razão pura*, intitulado *A arquetônica da razão pura*, Kant postula a razão humana como um elemento de natureza arquetônica:

Por arquetônica entendo a arte dos sistemas. Como a unidade sistemática é o que converte o conhecimento vulgar em ciência, isto é, transforma um simples agregado desses conhecimentos em sistema, a arquetônica é, pois, a doutrina do que há de científico no nosso conhecimento em geral, e pertence, assim, necessariamente, à metodologia (KANT, 2001, p. 657).

Interessante percebermos que, na ótica de Kant, aquilo que os seres humanos efetivamente conhecem, ou seja, aquilo que eles apreendem em sua consciência, constitui-se como pressuposto da autoconsciência de uma faculdade racional ou faculdade do conhecimento (KANT, 2002). Assim, ao possuir essa capacidade que os diferencia dos demais animais não humanos, concebe a razão como uma faculdade, “ao senso forte do termo, e não somente como o atributo de uma natureza dada – como a faculdade de estabelecer as leis, que confere o título de racionais a todos os seres que têm consciência ou que dela participam” (DELBOS, 1969, p. 253). No § 1 de *Crítica da razão pura*, Kant esclarece:

Dou o nome de matéria ao que no fenômeno corresponde à sensação; ao que, porém, possibilita que o diverso do fenômeno possa ser ordenado segundo determinadas relações, dou o nome de forma do fenômeno. Uma vez que aquilo, no qual as sensações unicamente se podem ordenar e adquirir determinada forma, não pode, por sua vez, ser sensação, segue-se que, se a matéria de todos os fenômenos nos é dada somente a posteriori, a sua forma deve encontrar-se a priori no espírito, pronta a aplicar-se a ela e portanto tem que poder ser considerada independentemente de qualquer sensação (KANT, 2001, p. 62).

Nesse sentido, a conscientização sobre um objeto, no plano do “eu penso”, passa por um processo de reconhecimento antes que possamos ser afetados sensivelmente por ele, o qual se dá pela relação da representação: vamos supor que “eu penso” um objeto, um lápis, com toda a diversidade de possibilidades composicionais que devem integralizá-lo, em representação do que seja um lápis mediante a sensibilidade, o que é pressuposto para alcance do verdadeiro conhecimento sobre tal objeto. Esse processo de conscientização acerca do objeto necessita da sensibilidade, uma vez que essa fornece a materialização do “eu penso” sobre aquele objeto representado. Logo, o “eu penso” está na base do conhecimento de si sobre o outro, *a priori*⁴⁶. As experiências dadas a partir da interrelação entre o sujeito e o objeto permitirão que eu o reconheça em detalhes, como suas características, ou o que o diferencia de outro lápis, ainda que seja lápis (KANT, 2003). Atesta o filósofo que

Só de uma maneira é possível que a minha intuição seja anterior à realidade do objecto e se produza como conhecimento a priori, quando nada mais contém além da forma da sensibilidade que, no meu sujeito, precede todas as impressões reais pelas quais eu sou afectado pelos objetos. Com efeito, posso saber a priori que objectos dos sentidos apenas podem ser percebidos segundo esta forma da sensibilidade (KANT, 2003, p. 50).

Todo esse trajeto de reconhecimento e percepção do *ser* conduz Schopenhauer a afirmar que “O maior mérito de Kant é a distinção entre fenômeno e coisa-em-si – com base na demonstração de que entre as coisas e nós sempre ainda está o intelecto, pelo que elas não podem ser conhecidas conforme seriam em si mesmas” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 526), uma vez que as coisas não são apreendidas pelo intelecto como são em sua essência, nem com suas especificidades e propriedades, mas, unicamente como níveis de falseamento de sua representação (SCHOPENHAUER, 2005).

⁴⁶ Em texto intitulado *Os progressos da metafísica*, atesta Kant: “Haverá, pois, no entendimento, tantos conceitos a priori, sob os quais devem estar os objetos dados nos sentidos, quantas são as espécies de composição (síntese) com consciência, isto é, quantas as espécies de unidade sistemática da apercepção do diverso dado na intuição. Ora, estes conceitos são os puros conceitos do entendimento de todos os objetos que podem apresentar-se aos nossos sentidos; representados sob o nome de categorias por Aristóteles, [...]” (KANT, 1995, p. 32). Desse modo, *a priori* consiste, na ótica de Kant, naquilo que é tanto “antes de toda a experiência” (KANT, 2003, p. 48) quanto “independente da experiência” (WALKER, 1999, p. 08).

É então que, nessa linha de investigações sobre a capacidade de síntese e de existência de todo ente racional, na esteira da máxima cartesiana “*Cogito ergo sum*, ou, eu penso, logo existo” (DESCARTES, 2004, p. 62, grifos nossos), Kant formula que

O *eu penso* deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim (KANT, 2001, p. 131, grifos do autor).

Sobre o real motivo do existir humano via cognição, ou seja, a condição humana de existência via percepção de mim e de um outro, “Kant substituiu o princípio que faz depender todo julgamento sobre as coisas de uma concepção do “*Todo*”, pelo princípio que subordina todo julgamento sobre as coisas aos direitos da pessoa moral” (DELBOS, 1969, p. 75). No entanto, nessas interrelações entre o “eu penso” e o “é” da verdade da coisa, vale salientar que há uma dimensão constitutiva entre o dever e o amor-próprio. Não há possibilidade de o homem ter o seu real existir caso esteja em alguma das dimensões: nem quando ama a si próprio mais que o dever e não o cumpre, nem quando leva ao extremo as ações do dever que anula a própria felicidade no real existir. Kant discorre, em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Outros Escritos*, que é preciso ao ser-sujeito assegurar a felicidade da mesma forma como manter-se no cumprimento dos deveres cada um, ao fazer uma analogia ao amor e à moral dispostos nos evangelhos bíblicos:

É sem dúvida também assim que se devem entender os passos da Escritura em que se ordena que amemos o próximo, mesmo o nosso inimigo. Pois que o amor enquanto inclinação não pode ser ordenado, mas o bem-fazer por dever, mesmo que a isso não sejamos levados por nenhuma inclinação e até se oponha a ele uma aversão natural e invencível, é *amor prático e não patológico*, que reside na vontade e não na tendência da sensibilidade, em princípios de acção e não em compaixão lânguida. E só esse amor é que pode ser ordenado (KANT, 2004, p. 30, grifos do autor).

A partir dos argumentos supranarrados, é possível compreender que embora os conceitos de amor e de moralidade tenham adquirido estimado valor entre os filósofos e evangelistas no decorrer da escritura bíblica, não podem ser negadas as intenções morais que interpenetram as ações humanas, uma vez que isso tornaria

indubitável o conceito de moralidade (RENAULT, 2012). **É nesse entrecruzamento categórico prático que se dá existência real do ser, não apenas no âmago de do querido-Eu (KANT, 2004), mas no dever prático, que carrega consigo um amor em realizá-lo.** Nos entornos desse querido-Eu é que o ser apoia ações subjetivistas que justificam sua existência e se distanciam do dever, e dessa forma, sacrificam a existência prática, que exige auto-renúncia (KANT, 2001; 2004). Posiciona-se, então, o filósofo:

Quero por amor humano conceder que ainda a maior parte das nossas acções são conformes ao dever; mas se examinarmos mais de perto as suas aspirações e esforços, toparemos por toda a parte o querido Eu que sempre sobressai, e é nele, e não no severo mandamento do dever que muitas vezes exigiria a auto-renúncia, que a sua intenção se apóia. [...] E então nada nos pode salvar da completa queda das nossas idéias de dever, para conservarmos na alma o respeito fundado pela lei, a não ser a clara convicção de que, mesmo que nunca tenha havido acções que tivessem jorrado de tais fontes puras, a questão não é agora de saber se isto ou aquilo acontece, mas sim que a razão por si mesma e independentemente de todos os fenômenos ordena o que deve acontecer; [...] porque este dever, como dever em geral, anteriormente a toda a experiência, reside na idéia de uma razão que determina a vontade por motivos a priori (KANT, 2004, p. 41).

Interpela-se Kant sobre a existência de alguma virtude no mundo, uma vez que, embora a maior parte das ações humanas estejam em conformidade com o dever, estas tendem ao egoísmo que as sustenta, isso porque “para Kant, o amor-próprio é a expressão máxima da razão prática empiricamente condicionada” (HECK, 2000, p. 134). Supondo, então, que haja uma equilibração entre a soberania do amor-próprio e a moral, é preciso diferenciar a existência dos seres que possuem uma *capacidade de se autodeterminar*⁴⁷ dos seres que dependem de ações externas para advir sua real existência via processos de reconhecimento e sensibilidade.

⁴⁷ Afirma Kant que “Admitindo porém que haja alguma coisa cuja existência em si mesma tenha um valor absoluto e que, como fim em si mesmo, possa ser a base de leis determinadas, nessa coisa e só nela é que estará a base de um possível imperativo categórico, quer dizer de uma lei prática. Ora digo eu: - O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas acções, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado simultaneamente como fim” (KANT, 2004, p. 67).

Diferentemente do que postula Kant em *Fundamentação da metafísica dos costumes* (2004) sobre a autoconsciência ou o autoconhecimento como representação do *eu penso*, Bakhtin (2010 [1920-24], p.44) compreende que “Eu, que realmente penso e sou responsável pelo ato [*akt*] do meu pensar, não tenho lugar no juízo teoricamente válido. Este é, em todos os seus momentos, impenetrável para a minha atividade [*aktivnost*] individualmente responsável” (BAKHTIN, 2010 [1920-24]), p. 45, grifos do autor). Não basta afirmar a verdade de um juízo para que esse seja um imperativo para mim, pois é insuficiente, e essa unidade teórica “não é, de modo algum, a unidade histórica singular da minha vida” (BAKHTIN, 2010 [1920-24], p. 46). Desse modo, quanto à instauração do ser por meio de seu dever, “não é necessário apenas a veracidade, é necessário o ato de resposta do sujeito” (BAKHTIN, 2010 [1920-24], p. 46).

Em mesma diretriz aperceptiva de Buber (2006 [1982])⁴⁸, Bakhtin compreende que o ser, enquanto sujeito, é pensado na interação constitutiva da sociedade: necessita de seu(s) outro(s) para existir e constitui, em suas relações com outros sujeitos, esse(s) outro(s). Compreender o ser na perspectiva de Bakhtin é reconhecer que a autoconsciência (KANT, 2004) ou o isolamento da consciência promove a degeneração e a consequente morte das ideias, que integralizam o ser. Ao contrário de uma perspectiva imanentista, é necessário que o ser esteja em constantes relações dialógicas para que encontre vida e plena existência, isto é, a ter o contato vivo com outros seres humanos.

Afirma Bakhtin que a autenticidade do pensamento de um ser só ganha concretude no diálogo, materializando-se na voz dos outros, na consciência alheia que se expressa na palavra. Em vista disso, o indivíduo é constituído como um ser-evento dotado de singularidade (sua insubstitutibilidade) no mundo por meio da linguagem. A noção de ser-evento, formulada e desenvolvida pelo teórico russo

⁴⁸ Para Martin Buber (1878-1965), a existência do ser está concatenada às proposições do princípio dialógico, concretizando-se em uma *filosofia do diálogo* ou da relação. Sendo considerado um dos principais sujeitos atuantes nas produções filosóficas acerca do diálogo como necessário para as relações humanas, Buber (2006 [1982]) foi referenciado por Todorov (1981) como um dos pilares que influenciou o pensamento de Bakhtin sobre dialogismo. Ao afirmar a palavra como dialógica, o filósofo austríaco fundamenta a relação “entre” os seres humanos e propõe a vivência da interação - intersecção. Para essa ciência filosófica, o homem não é um ser individual, mas uma relação dialógica entre eu-tu, e assim inaugura-se o parâmetro do “tu” necessário para que haja diálogo. O “tu” é condição de existência do “eu”, pois a realidade do homem é a *realidade da diferença* entre um “eu” e um “tu”. O “eu” não existe individualmente, apenas existe como tradução de vida para o outro. Eis a origem da constituição do par fundador (não-dicotômico) - eu-outro.

(2010 [1920-24]) faz referência ao ser humano que se constitui a partir de um outro responsavelmente, sem que fuja de seus deveres enquanto ser ético-ativo.

Sobre o ser que se instaura nas relações por meio de sua responsabilidade, reflete Bakhtin que apenas no interior de um ato, enquanto ação responsável, é que se encontra “uma saída para a unidade no existir” (2010 [1920-24], p. 66). Desse modo, “Somente do interior de minha participação pode ser compreendida a função de cada participante” (BAKHTIN, 2010 [1920-24], p. 66). Nessa direcionalidade argumentativa, a existência concreta da ideia e consequente vivacidade do ser não depende de uma “consciência individual, mas a comunicação dialogada entre consciências” (BAKHTIN, 2013 [1929], p. 98). A ideia, elemento interindividual que impulsiona o ser para sua real existência, “quer ser ouvida, entendida e “respondida” **por outras vozes e de outras posições**” (BAKHTIN, 2013 [1929], p. 98, grifos nossos). Na perspectiva de Kant,

Os seres cuja existência dependem, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm, contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam coisas, ao passo que os seres racionais se chamam pessoas, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio (e é um objecto do respeito) (KANT, 2004, p. 68).

Compreende o filósofo que, por ter existência em si mesma, uma natureza possui um valor absoluto, que pode exclusivamente servir de base para um possível imperativo categórico⁴⁹, e ao mesmo tempo identifica-se na base de ser racional. Isso diferencia essa natureza de coisas inanimadas, cujo uso arbitrário depende deste ou daquela vontade (RENAULT, 2012). A centralidade, então, de suas asserções sobre a existência do ser estão fundamentadas na seguinte construção:

⁴⁹ Na concepção kantiana, “O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma acção como objectivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade. Como toda a lei prática representa uma acção possível como boa e por isso como necessária para um sujeito praticamente determinável pela razão, todos os imperativos são fórmulas da determinação da acção que é necessária segundo o princípio de uma vontade boa de qualquer maneira. No caso de a acção ser apenas boa como meio para qualquer outra coisa, o imperativo é hipotético; se a acção é representada como boa em si, por conseguinte como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é categórico” (KANT, 2004, p. 49).

Se, pois, deve haver um princípio prático supremo e um imperativo categórico no que respeita à vontade humana, então tem de ser tal que, da representação daquilo que é necessariamente um fim para toda a gente, porque é fim em si mesmo, faça um princípio objectivo da vontade, que possa por conseguinte servir de lei prática universal. O fundamento deste princípio é: *A natureza racional existe como fim em si. É assim que o homem se representa necessariamente a sua própria existência; e, neste sentido, este princípio é um princípio subjetivo das acções humanas.* Mas é também assim que qualquer outro ser racional se representa a sua existência, em virtude exactamente do mesmo princípio racional que é válido também para mim (KANT, 2004, p. 69, grifos nossos).

Nesse direcionamento, Para Kant (2004), Deus é um fenómeno e sua existência não pode ser provada a partir da percepção material de uma coisa em si. O humano representa sua própria existência, o que circunscreve, para o filósofo, um princípio subjetivo, de modo que essa asserção pode ser problematizada ou apresentada como um postulado.

Em *Arte e responsabilidade* (1919), ao ponderar sobre elementos que estão unificados no tempo e no espaço e podem ou não alcançar a penetrabilidade do sentido, afirma Bakhtin que “Os três campos da cultura humana – a ciência, a arte e a vida – só adquirem unidade no indivíduo que os incorpora à sua própria unidade” (BAKHTIN, 2006 [1919], p. XXXIII). No entanto, reflete o filósofo: “O que garante o nexo interno entre os elementos do indivíduo? Só a unidade da responsabilidade” (BAKHTIN, 2006 [1919], p. XXXIII).

Esse princípio de responsabilidade não é puramente teórico, como a autoconsciência o “eu transcendental” (KANT, 2004)⁵⁰, mas adquire concretude em relação com outras esferas de atividade humana, a partir do momento em que o sujeito as vivencia, de seu lugar único enquanto sujeito singular. Então, é no discursivizar dessas “esferas não-teóricas da existência que a investigação bakhtiniana introduz o conceito de arquitetônica, uma vez que o todo está sempre em construção e suas relações se estabelecem nas interações marcadas por

⁵⁰ Kant empreendeu exaustivamente na construção de uma obra a partir da qual os problemas humanos possam ser solucionados pela razão, e é nesse sentido que ganha distanciamento da tradição filosófica, a qual se norteara pela metafísica tradicional. Grondin explicita que, em *Crítica da razão pura*, “Kant pensa em quatro domínios privilegiados do *a priori*: na lógica, na matemática, na física pura e, pelo menos, na ideia da metafísica” (GRONDIN, 1989, p. 31).

valores” (CAMPOS, 2015, p. 205). Conforme apontado por Holquist (1990)⁵¹, com tais asserções, Bakhtin se reporta à obra *Fundamentação da Metafísica dos costumes* (2004), de Kant, e problematiza o princípio da autonomia da liberdade do ser no mundo. Nessa perspectiva, uma vez que o sujeito é dotado de razão, tem a liberdade e a possibilidade de se posicionar a favor ou contra as próprias leis da natureza.

Assim, conforme o teórico russo, aquilo que eu, enquanto sujeito-ser, vivencio e compreendo na arte, deve ser respondido com minha vida, para que a compreensão não permaneça inativa. É em seus escritos sobre a filosofia do ato que Bakhtin realiza profunda leitura da *Crítica da razão pura*, e torna concreta a “sua resposta original à questão da finitude deixada por Kant e seus sucessores” (VAUTHIER, 2004, p.2). Essa série de revisitações à obra e aprofundamento da teoria kantiana como ponto inicial para a elaboração de seu projeto filosófico é denominada como “Arquitetônica da responsabilidade” por Clark e Holquist (1998) a qual já tinha sido reconhecida como “Antropologia filosófica” (TODOROV, 1981).

A questão nevrálgica desse ponto está no reconhecimento de que o outro, assim como eu, não é acabado totalmente de forma que não necessite de respostas, mas está no devir: a partir do instante em que me conscientizo de que devo responder, com a minha vida, às experiências que adquiri em outros campos, reconheço a existência de outras consciências que necessitam de respostas concretas sobre minhas vivências, e este é o encarnar da responsabilidade. Um “eu” não deve se responsabilizar por si mesmo no mundo, mas por outros, a partir dos quais é constituído, afinal, “a culpa também está vinculada à responsabilidade. A vida e a arte não devem só arcar com a responsabilidade mútua, mas também com a culpa mútua⁵²” (BAKHTIN, 2006 [1919], p. XXXIV). A mutualidade, por sua vez, pressupõe vivências, diálogos e interpenetrações (BAKHTIN, 2006 [1979]).

⁵¹ Holquist o faz em notas de rodapé do ensaio *Art and Answerability* da edição americana *Art and Answerability: Early Philosophical Essays* by M.M. Bakhtin, 1990, p.2.

⁵² A questão da culpa está ligada ao princípio da responsabilidade por consistir em uma sensação da ausência desta última. A culpa advém do não cumprimento de minhas obrigações enquanto ser na existência, o que implica na inexistência da responsabilidade no meu agir. Bakhtin (2006 [1919]) exemplifica com o poeta, o qual deveria “compreender que a sua poesia tem culpa pela prosa trivial da vida” (BAKHTIN (2006 [1919], p. XXXIV), da mesma forma que, quanto ao homem da vida, “sua falta de exigência e a falta de seriedade das suas questões vitais respondem pela esterilidade da arte” (BAKHTIN (2006 [1919], p. XXXIV). Nesse sentido, a culpa está ligada a um processo de conscientização das próprias ações, pensando não em si, mas nas implicações destas em outros domínios da cultura: da arte na vida, e da vida na arte.

O indivíduo deve tornar-se inteiramente responsável: todos os seus momentos devem não só estar lado a lado na série temporal de sua vida mas também penetrar uns nos outros na unidade da culpa e da responsabilidade... Arte e vida não são a mesma coisa, mas devem tornar-se algo singular em mim, na unidade da minha responsabilidade (BAKHTIN, 2006 [1919], p. XXXIV).

O princípio de responsabilização discutido por Bakhtin não é um *continuum* às máximas imperativas kantianas, mas aquele filósofo faz deslocamentos semânticos, protagonizando o outro, por quem devo me responsabilizar na existência. Em perspectiva semântico-axiológica de descontinuidade às asserções kantianas sobre a arquitetônica como doutrina da dimensão científica do ser, Bakhtin engendra a arquitetônica como um dispositivo teórico-prático de integralização do ser, pela ótica tri-existencial: “eu-para mim, o outro-para-mim e eu-para-o-outro” (BAKHTIN, 2010 [1920-24], p. 110).

Na próxima seção, é explicitada a concepção de ser para Martin Heidegger (1889-1976), o qual se empenha na reformulação do ser e na proposição do *Dasein* a partir de postulados da filosofia grega, principalmente os postulados de Aristóteles.

2.6 O SER E O *DASEIN* EM MARTIN HEIDEGGER

Em um empreendimento discursivo sobre “o desdobramento da questão do ser” (STÖRIG, 2009, p. 521) é que nos propomos a convocar Martin Heidegger para debates sobre a existência. Averiguar a questão do ser⁵³

⁵³ Conforme outrora apontado por Santana e Macedo (2020, p.194), “vale ressaltar que a filosofia heideggeriana faz a diferenciação do Ser, com letra maiúscula, para indicar o caráter ontológico, e do ser, com letra minúscula, evidenciado o lado ôntico”. Heidegger, ao discursivizar fundamentalmente a retomada da ontologia, utiliza o termo Ser (Ontológico), escrito com letra inicial maiúscula para se contrapor ao termo ser (ôntico), com letra inicial minúscula, que consiste no “existente, distinto de ontológico, isto é, a propriedade empírica de um objeto” (ABBAGNANO, 2000, p. 727). Essa distinção entre ontológico e ôntico foi cunhada por Heidegger, a qual, segundo o dicionário de Filosofia Abbagnano (2000, p. 727), “ôntico se refere à estrutura e à essência própria de um ente, aquilo que ele é em si mesmo, sua identidade, sua diferença em face dos outros entes, suas relações com outros entes em suas existências próprias (artificial, material ou natural) e ontológico se refere ao estudo filosófico dos entes à investigação dos conceitos, concebidos pelos pensamentos lógicos, matemáticos, científicos e filosóficos. Todos aqueles em que consistem as modalidades ônticas, quais as categorias que se aplicam a cada uma delas (igualdade, diferença, número)”.

na linguagem a partir das proposições de Heidegger constitui o objetivo geral dessa seção.

Devido à sua formação eclesial, enquanto seminarista católico, Martin Heidegger (1889-1976) teve contato com a escolástica aristotélica que “inspirou sua vida ao longo de uma verdadeira paixão pela questão do ser; formado, por outro lado, no círculo dos neokantianos, Heidegger abraçou muito cedo a fenomenologia de Husserl (1859-1938)” (KISIEL, 2012, p. 446). Foi nesse contato com densas teorias do conhecimento teológico e metafísico, somado à sua vivência com a hermenêutica de Wilhelm Dilthey (1833-1911) que o filósofo construiu uma filosofia hermenêutica a partir da qual elaborou “uma ontologia da situação singular do homem, o seu ser-aí (*Da-sein*), sua existência” (KISIEL, 2012, p. 446).

Nesse sentido, é de reconhecimento filosófico-científico (STÖRIG, 2009; KISIEL, 2012; RUSSEL, 2015) que, ao lado de Kierkegaard⁵⁴ (1813-1855), com pontos convergentes sobre a existência humana, a exemplo da angústia como estado fundamental, desenha-se a influência de Husserl sobre o pensamento de Heidegger. É em material organizado e editado por Husserl que surge, em 1927, a primeira parte de *Ser e tempo*, de Heidegger. Dos diversos trabalhos organizados por este filósofo – dos quais alguns pretendia que fossem mencionados em sua preleção em Freiburg –, Störig (2009, p.521) os apresenta, o que nos impulsionou à realização de um quadro explanativo:

Quadro 6: Obras de Heidegger e suas primeiras publicações

OBRA	ANO DE PUBLICAÇÃO
<i>O que é metafísica?</i>	Publicada em 1929
<i>Da essência da verdade</i>	Conferência dada em 1930 e só impressa em 1943.
<i>Explicitações em relação à poesia de Hölderlin</i>	Publicada em 1944
<i>A origem da obra de arte, in: Caminhos da Floresta</i>	Publicada em 1950
<i>A pergunta sobre a técnica, in: Ensaios e conferências</i>	Publicada em 1954
<i>O que significa pensar? in: Ensaios e conferências</i>	Publicada em 1954

⁵⁴ Em um trabalho de cunho histórico-filosófico, Thurnher afirma que “Kierkegaard é considerado como o pai da “filosofia da existência”, porque ele colocou em evidência o fato de que não se pode reduzir o eu a um *cogito*, e que é preciso, ao contrário, concebê-lo como uma realização e um processo no qual a reflexão, mas também a imaginação, a livre decisão, as disposições afetivas, o cuidado e o interesse são momentos de uma importância decisiva” (THURNHER, 2012, p.379).

<i>Construir, morar, pensar, in: Ensaios e conferências</i>	Publicada em 1954
<i>A coisa, in: Ensaios e conferências</i>	Publicada em 1954
<i>Identidade e diferença</i>	Publicada em 1957
<i>A caminho da linguagem</i>	Publicada em 1959

Fonte: Störig (2009)

O quadro 7 contém a disposição de algumas obras que vieram a público antes de depois da Segunda Guerra Mundial (Störig, 2009), e serve de panorama para compreendermos o desenvolvimento do pensamento de Heidegger sobre a existência humana, desde críticas a aspectos puramente metafísicos à concretização do ser na e pela linguagem.

Na ótica do filósofo, o humano está constantemente em transformação, e se constitui no *devenir* (HEIDEGGER, 2006), a exemplo dos princípios absolutos que regem a existência, como nascer, morrer e as mudanças temporais, que são etapas denominadas de movimento. É preciso, sobre tais questões, delimitarmos nosso escopo analítico, que não adentra profundamente às vozes antepassadas sobre metafísica⁵⁵, mas sobretudo busca enfoque no pensamento de Heidegger sobre o Ser/ser, cuja investigação filosófica gira em torno das questões: "O que É?", "o que É, enquanto existência?" e "o É refere-se à natureza própria das coisas?" (HEIDEGGER, 2011).

De acordo com o pensador alemão, o conceito de ser, que é o mais geral e o mais vazio, traz sérias consequências para o Ocidente, principalmente em seu início, quando desabrocha nos debates filosóficos e cativa a atenção dos gregos (HEIDEGGER, 1979). Na percepção de Kisiel,

Mais exatamente, porque tem constantemente no espírito o caráter radicalmente finito da condição humana, **Heidegger insiste continuamente na questão do ser, define seu campo e constitui seus limites**. Ele tenta assim reanimar a antiga questão do ser, agora moribunda, **fazendo-a jorrar das profundezas de uma humanidade concreta, para que este conceito repetido renasça**

⁵⁵ Isso significa que não estaremos aprofundando nossos diálogos em postulados ou críticas outrora realizados por Aristóteles, Tomás de Aquino, Jon Locke, David Hume e Immanuel Kant, o que não nos impede de recorrer à base de seus pensamentos sobre tal conceito e aplicabilidade. Ainda que reconheçamos que a metafísica vem provocando, há séculos, discussões imprescindíveis por parte de outros pensadores importantes na tradição filosófica, propomo-nos focalizar o pensamento de Martin Heidegger sobre a concepção de Ser/ser.

com todo o vigor de seu questionamento e para que seu alcance seja imediato não somente na vida dos indivíduos, mas também no destino histórico das nações e dos continentes (KISIEL, 2012, p.446, grifos nossos).

Ao reinserir em discussões, no século XX, a questão do *ser*, Heidegger tenta promover o renascimento de um campo teórico sob âmbito do ideal fenomenológico, lugar propício para problematizações em torno do sujeito, tanto para o ser empírico quanto “para aqueles que questionam a si mesmos, arrebatados numa incessante busca, a partir de sua situação concreta, o seu ser-aí (*Da-sein*)” (KIESEL, 2012, p.447). A escolha de um método crítico e histórico para repensar e reacentuar o Ser/ser está naquilo que Heidegger identificou em relação às incompletudes da tradição metafísica: a história do esquecimento do ser, uma vez que nos estudos metafísicos, o ser sempre é tratado valorativamente como ente.

Na medida em que o ser é objetificado, é imediatamente identificado como qualquer outro ente. Tal premissa grega conduz Heidegger a afirmar que “[...] a pergunta pelo sentido do ser não só não foi concluída, não só não se formulou de modo suficiente, mas, com todo interesse pela “metafísica”, caiu no esquecimento” (2012, p. 85). Então, ao precisar a necessidade de se repensar a questão do sentido do ser, em decorrência da ausência de uma resposta concreta para este na História da filosofia (DE SOUZA, 2016), o teórico alemão postula que “só no efetuar da destruição da tradição ontológica é que a questão do ser conquista sua verdadeira concretização” (HEIDEGGER, 2012, p. 99). Nesse sentido, em manuscrito intitulado *Aportes a la filosofía acerca del evento*, reflete o filósofo:

La pregunta sobre el "significado", es decir, [...], para la verdad de ser [*Seyn*], es y sigue siendo mi pregunta [...], ya que se refiere a la pregunta por excelencia. [...] Históricamente realizado y concebido, se convierte en la pregunta fundamental, en comparación con la pregunta actual de filosofía de la entidad [...] La pregunta del ser es el salto al ser [*Seyn*] que el hombre realiza como alguien que busca el ser [*Seyn*] como un creador de pensamientos. [...] Este ser - historicidad - nunca es, en cada época, igual. [...] Lo que se abre, en la base de estar-allí, es el evento. [...] Ser [*Seyn*] es esencial como evento. [...] Pensar en ser [*Seyn*], como un evento, es el pensamiento inicial que, como confrontación con el primer

comienzo, prepara al otro (HEIDEGGER, 2006, p. 24; 27; 41-43, grifos do autor)⁵⁶.

Ao interpelar-se sobre o significado do ser, ou seja, sua verdade, Heidegger reconhece que problematizá-la constitui um grande avanço para os estudos científico-filosóficos, não permanecendo na latência das dimensões metafísicas de interpretação. Nesse sentido, o teórico compreende a verdade como desvelamento e não como um absoluto determinado por teorizações, e é nesse desvelar que acontece o fenômeno do *devenir* (HEIDEGGER, 1979). Então, o que propõe Heidegger, ao reformular a percepção do ser e a partir de sua situação concreta, o seu ser-aí (*Da-sein*)? Sobre isso, Kisiel compreende que

A ressonância profunda dessa ontologia fundamental do *Dasein* tem em vista estabelecer as tendências que fazem nascer e as que suprimem a questão do sentido do ser para o homem. Colocar e situar a questão do ser nos contextos em que o *Dasein* está em situação de urgência, alcançando assim o *Sein* através do *Dasein*, isto é o que Heidegger pretende inovar: ele coloca a questão do ser sob uma forma (Gestalt) radical e nova. A intimidade interrogativa entre o *Sein* e o *Dasein* constitui o cerne do pensamento de Heidegger” (KISIEL, 2012, p. 447, grifos do autor).

Nessas instâncias discursivas, esteve comprometida a concepção do *ser* para o humano, de forma que Heidegger precisou se posicionar radicalmente: não há fórmulas acabadas nem prontas para definir o ser, mas esse ganha existência concreta no *devenir*, “jamais numa doutrina estável, mas sempre no afluxo de novas pistas e novas maneiras, singular e múltiplo, isto é, a questão do sentido do ser” (KISIEL, 2012, p. 447).

Assim, em um movimento expansivo de seu ativismo, em obra intitulada *Sobre a questão do pensamento* (2009), Heidegger reenunciou a projeção que se tinha até então sobre o ser, as quais estariam ligadas unicamente ao pensamento,

⁵⁶ A pergunta pelo “sentido”, ou seja [...], pela *verdade do ser* [*Seyn*], é e permanece *minha* pergunta [...], pois ela remete à pergunta *por excelência*. [...] Realizada e concebida historicamente converte-se na pergunta *fundamental*, frente à pergunta vigente da filosofia pelo ente [...] A pergunta pelo ser é o salto ao ser [*Seyn*] que o homem realiza como aquele que busca o ser [*Seyn*], enquanto um criador de pensamentos. [...] Este ser – a historicidade - nunca é, em cada época, o mesmo. [...] O que se inaugura, na fundação do ser-aí, é o evento. [...] O ser [*Seyn*] é essência como evento. [...] O pensar o ser [*Seyn*], como um evento, é o pensar inicial que, como confrontação com o primeiro começo, prepara o outro (HEIDEGGER, 2006, p. 24; 27; 41-43, tradução nossa).

e “passa a observar a forma do aparecimento do ser, na existência” (SANTANA; MACEDO, 2020, p.196). Ao utilizar a metáfora da *clareira*, que é um espaço aberto, Heidegger acredita estar criando diálogos entre a claridade e a sombra, em que uma manifesta-se na outra (HEIDEGGER, 2009). Tal simbologia atesta que a *verdade* só pode tornar-se concreta (presentificar-se) por meio da *clareira*, a qual torna possível o aparecimento do *ser*⁵⁷. Nesse segmento de interpretação, cabe ao pensamento trazer o ser à existência, pois é o pensar que viabiliza o ser (re)velar-se na clareira:

[...] o fim da filosofia é o lugar, é aquilo em que se reúne o todo de sua história, em sua extrema possibilidade. [...] o fim é, como acabamento, a concentração de suas possibilidades supremas. [...] uma tarefa do pensamento [...] que não pode ser nem metafísica nem ciência? [...]

Impõe-se ao pensamento a tarefa de atentar para a questão aqui designada como clareira. A luz pode, efetivamente, incidir na clareira, em sua dimensão aberta, suscitando aí o jogo entre o claro e o escuro. Nunca, porém, a luz primeiro cria a clareira; aquela, a luz, pressupõe esta, a clareira. A clareira, no entanto, o aberto, não está apenas livre para a claridade e a sombra, mas também para a voz que ressoa e para o eco que se perde, para tudo que soa e ressoa e morre a distância. A clareira é o aberto para tudo o que se apresenta e ausenta [...] Da clareira, todavia, a filosofia nada sabe. Não há dúvida que a filosofia fala da luz da razão, mas não atenta para a clareira do ser. [...] Pois a verdade mesma, assim como ser e pensar, somente pode ser o que é, no elemento da clareira [...] (HEIDEGGER, 2009, p.67;76-77; 80).

Ao conclamar para a *concentração de possibilidades supremas* no âmbito da filosofia, Heidegger se empenha na construção de críticas à postura puramente metafísica. A radicalidade com que o filósofo se posiciona reflete sua busca pelo sentido do *ser*, e concomitantemente compreendemos que não se trata de tomadas de posição aleatórias, mas na ética de se repensar o método, afinal, as propostas metodológicas que Heidegger propõe para dar existência concreta ao *ser*

⁵⁷ Kisiel contextualiza que “Duas obras se distinguem no caminho trilhado por Heidegger para explicar a relação íntima entre o *Sein* (o ser) e o *Dasein*: *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*) de 1927 faz do *Dasein* o ponto de partida para colocar a questão do ser, enquanto que *Sobre o acontecimento* (1936-1938) deixa ao *Sein* arcaico a preocupação de questionar o *Dasein*, inscrevendo este último no curso histórico de seus desvelamentos e de seus eclipses” (KISIEL, 2012, p. 447). Em escrito intitulado *Martin Heidegger e seus herdeiros*, Kisiel (2012) circunscreve que há uma perspectiva de reconhecimento, por parte de Heidegger, de que sua conferência *Sobre a natureza da verdade* constitui um importante eixo no qual é realizada uma virada definitiva para a concepção de ser.

consistem em “um método que se determine pela própria questão fundamental da Filosofia, ou seja, a questão do sentido do ser, que ficou impensada ao tomar o ente pelo ser” (DE SOUZA, 2016, p.3). Logo, possibilidades supremas consistem em horizontes para se examinar o *ser* a partir de sua historicidade, e não apenas no ideal⁵⁸ de um plano metafísico. A clareira vem a simbolizar, na verdade, um dispositivo que problematiza e busca sugerir deslocamentos semânticos às proposições aristotélicas sobre o ser.

No que diz respeito ao *Dasein*⁵⁹, importa esclarecer que, para Heidegger (2009; 2012), consiste no *lugar da verdade* em que o ser é desvelado, e esse é o pressuposto fundamental de sua máxima na re(con)figuração do ser. Conforme já mencionamos, tal empreendimento sobre o desvelamento não consiste em uma inovação, uma vez que Aristóteles (384-322 a.C.) já o havia reconhecido, ao afirmar que “a alma humana é, num dado sentido, o ente, capaz de se unir a todos os entes por sua inteligência” (ARISTÓTELES, 2010, p.14). No entanto, o fez de modo “elementar do conhecimento” (KISIEL, 2012, p. 453).

Em um processo de reinterpretações sobre a existência concreta *do ser*, a perspectiva heideggeriana implica em uma iluminação do ser, pois “o desvelamento do eu e de seu mundo têm lugar no momento de um “relampejar” temporal, no qual o ser se desvela, exibindo uma tendência irresistível para se retirar, para se velar” (KISIEL, 2012, p. 453).

Nesse sentido, a constituição do ser passa por um processo de compreensão, é preciso que este seja compreendido historicamente

⁵⁸ Na perspectiva do teórico Ernildo Stein, para Heidegger, “O papel da fenomenologia consistia em se inserir nessa realidade que escapa à total autotransparência e nela manifestar aquilo que ali se ocultava à reflexão, assim como a partir de si se manifestava, isto é, ocultando-se para a realidade reflexiva. Assim Heidegger queria atingir o ser do ente, muito além das dissimulações da vida em seu acontecer concreto [...]. Para o filósofo a fenomenologia de nenhum modo pode corresponder às exigências da radicalidade husserliana de autofundar a própria facticidade na total transparência. Para ele isso é impossível. O fato de o ser-aí ser uma facticidade faz com que ele seja irredutível a uma total transparência reflexiva. Sua facticidade é a existência” (STEIN, 2001, p. 153).

⁵⁹ Em reconhecimento de que o *Dasein* é completamente histórico, Kisiel destaca que “A maneira como Heidegger coloca a questão do ser, no contexto do *Dasein* finito e sempre buscando, inaugura seguramente um novo começo da história do pensamento do ser. Pensar a totalidade da história do ser, desde seu primeiro começo grego até seu “outro começo”, esta é a tarefa da segunda maior obra de Heidegger: Contribuição à filosofia: sobre o acontecimento” (KISIEL, 2012, p. 454). Assim, na ótica desse pesquisador, Heidegger concebe a longa tradição do pensamento ocidental como um mecanismo que provocou perpetuação da metafísica, cujo declínio se inicia “seriamente com Platão (428-347^a.C.), que coloca a verdade do ser sob jugo da Ideia: isso constitui a primeira etapa para o esquecimento da diferença entre o ser e o ente” (KISIEL, 2012, p. 454-455).

(HEIDEGGER, 2012). Assim, na medida em que Heidegger reacentua pressupostos aristotélicos, ressignifica os conceitos determinativos de verdade que se tinham sobre o ser, de modo que **“a verdade é deslocada do seu lugar tradicional**, ou seja, o julgamento da afirmação, aí incluídas afirmações aparentemente totalizantes, como o *cogito ergo sum*, e se torna uma questão existencial” (KISIEL, 2012, p. 425, grifos nossos). O filósofo, então, formula o que denomina *pensamento fundamental*:

Chamemos de pensamento fundamental aquele cujos pensamentos não apenas calculam, mas são determinados pelo outro do ente. Em vez de calcular o ente sobre o ente, este pensamento se dissipa no ser pela verdade do ser. Este pensamento corresponde ao apelo do ser enquanto o homem entrega sua essência historial à simplicidade da única necessidade que não violenta enquanto submete, mas que cria o despojamento que se plenifica na liberdade do sacrifício. É preciso que seja preservada a verdade do ser, aconteça o que acontecer ao homem e ao ente. No sacrifício se realiza o oculto do reconhecimento, único capaz de honrar o dom em que o ser se entrega à essência do homem, no pensamento, para que o homem assuma, na referência ao ser, a guarda do ser (HEIDEGGER, 1979, p. 50).

A partir dos argumentos supranarrados, torna-se perceptível que o percurso traçado por Heidegger, desde suas projeções iniciais em *Que é metafísica?* (1929) é formulado na busca de repensar o ser, uma vez que foi em revisitações à tradição aristotélica que fundamentou sua problemática sobre a existência. Nesse delineamento discursivo, entendemos que o exercício fenomenológico tem seus sentidos deslocados: o ser não é determinado metafisicamente, como ente-coisa, mas sobretudo como *Dasein* (ser-aí), histórico e situado. Foi preciso repensar a história da metafísica para problematizar o esquecimento do ser (HEIDEGGER, 2012). Toda essa compreensão atua tanto em campo teórico quando em aspectos metodológicos, uma vez que o lugar-verdade do ser, sob ótica de Heidegger, dá-se na compreensão de que o *Dasein* é a sua concretude histórica.

A posição assumida por Bakhtin de crítica em relação aos sistemas existenciais aristotélico, hegeliano e heideggeriano, pode ser percebida de forma aprofundada em *Para uma Filosofia do Ato responsável* (2010 [1920]), e nos manuscritos *A forma espacial da personagem: o corpo exterior* (2006 [1979]) e

Metodologia das Ciências Humanas (2006 [1979]), os dois últimos integrantes da coletânea *Estética da Criação Verbal*. As principais observações do filósofo russo ganham sustentação ao averiguar a insuficiência da especulação aristotélica, que não primava pelo aspecto histórico e material humano, e o absolutismo de Hegel. Além de Hegel ser inserido entre filósofos que tangenciam o humano, reproduz as tendências da Estética Expressiva, segundo a qual “qualquer valor estético espacial é conceitualizado num corpo que expressa uma alma (um estado interior), a estética é mímica e fisionômica” (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 81). Bakhtin menciona, ainda, que diversas interpretações realizadas no percurso da filosofia metafísica culminaram no “monologismo de *A filosofia do espírito* de Hegel” (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 401, grifos do autor), bem como sua “dialética monológica” (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 401).

Diante de tais argumentos, percebe-se que as propostas filosóficas supranarradas desprivilegiavam os aspectos ideológicos da vida, constituindo, assim, um teoricismo relativista. De igual modo, “o teoricismo fatal – a abstração do meu eu singular – ocorre também na ética formal: aqui, o mundo da razão prática é em realidade um mundo teórico, e não o mundo no qual o ato é realmente executado” (BAKHTIN, 2010 [1920-24]), p. 74).

Os atos que têm realização em perspectiva puramente teórica, tais como os propostos por Kant e os neokantianos (Hermann Cohen⁶⁰ (1842 – 1918), Paul Natorp⁶¹ (1854 – 1924) e Ernst Cassirer⁶²) não ultrapassam o teoricismo. Nessa direcionalidade, é impossível haver diálogos entre o teoricismo e o ato vivo no mundo real, de forma que “O primado da razão prática é, na realidade, o primado de um domínio teórico sobre todos os outros, e isto se dá somente porque é o domínio da forma mais vazia e improdutiva do que é universal” (BAKHTIN, 2010 [1920-24], p. 74).

⁶⁰ Filósofo alemão, professor titular de Filosofia em Marburgo entre 1876 e 1912, Cidade Universitária alemã.

⁶¹ Filósofo e educador alemão, considerado um dos co-fundadores da Escola de Marburgo de neokantismo.

⁶² Filósofo alemão, além de ter formações nas áreas do direito, e estudioso de literatura e filosofia, foi um dos mais importantes representantes da tradição neokantiana de Marburgo, desenvolvendo uma filosofia da Cultura como uma teoria dos símbolos, fundamentando-se na Fenomenologia do Conhecimento.

Assim, em uma perspectiva de reformulação dos pensamentos filosóficos aristotélico e kantiano sobre a existência do ser⁶³, Bakhtin afirma que o fato de algo existir na minha consciência não implica em princípios de responsabilidade e nem tampouco garante a minha real existência (2010 [1920-24]). Logo, nas lentes do teórico russo,

É apenas a relação com o contexto único e singular do existir-evento através do efetivo reconhecimento de minha participação real nele, que o torna responsável. E tudo em mim – cada gesto, cada experiência vivida, cada pensamento, cada sentimento – deve ser um ato responsável; **é somente sob esta condição que eu realmente vivo, não me separo das raízes ontológicas do existir real. Eu existo no mundo da realidade inelutável**, não naquele da possibilidade fortuita... 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; **somente através da participação responsável do ato singular** pode-se sair das infinitas variantes do rascunho e reescrever a própria vida, de uma vez por todas, na forma de uma versão definitiva (BAKHTIN, 2010 [1920-24], p.101-102, grifos nossos).

Conforme explicitado nas palavras de Bakhtin, não há existência plena do ser fora das relações alteritárias. É na relação entre consciências, ou seja, na participação real do ser no existir, que o ser vive. O existir real não consiste, conforme já assinalamos, em pressupostos teóricos ou manifestações e idealizações puramente metafísicas, fora do contexto cultural ou histórico que engendra os seres humanos, mas na interação, nos diálogos, na constante hidratação da palavra. O princípio da responsabilidade é tão importante em todo esse trilhar porque é ele que nos impulsiona à compreensão de que não somos únicos em nós mesmos, mas somos únicos e singulares em meio a outros, somos constituídos por outros, e é esse o processo que nos dignifica como seres, sempre em processo, cuja existência se dá alteritariamente.

⁶³ Importa, sobretudo, mencionar aquele existir que petrifica, que paralisa, não promove diálogos. Para Bakhtin, “O existir como determinado no conteúdo, pronto e petrificado, destruiria a multiplicidade dos mundos pessoais irrepeticamente válidos, pois que justamente esse existir é que cria pela primeira vez o evento único. O evento como igual a si mesmo, único, poderia ser lido *post factum* por uma consciência não participante, não interessada nele; mas também nesse caso permaneceria inacessível o seu caráter de evento para a consciência; para o real participante no evento que se realiza, tudo tende ao ato único iminente, no seu dever absolutamente indeterminado, concreto, único e obrigatório” (BAKHTIN, 2010 [1920-24], p.101-102).

No próximo capítulo, intitulado *Relações dialógicas e o Heterodiscurso: Bakhtin e o Círculo, presente!* são tecidas discussões em torno do dialogismo, do heterodiscurso e suas especificidades no terreno romanesco e em outros gêneros, como é o caso da réplica declarativa.

CAPÍTULO 3

3 RELAÇÕES DIALÓGICAS E O HETERODISCURSO: BAKHTIN E O CÍRCULO, PRESENTE!

O enunciado vivo, que surgiu de modo consciente num determinado momento histórico em um meio social determinado, não pode deixar de tocar milhares de linhas dialógicas vivas envoltas pela consciência socioideológica no entorno participante ativo do diálogo social.

(BAKHTIN, 2018 [1930-1934], p. 49)

3 RELAÇÕES DIALÓGICAS E O HETERODISCURSO: BAKHTIN E O CÍRCULO, PRESENTE!

Este capítulo agrega uma discussão em torno de duas grandes máximas conceituais/ categóricas desenvolvidas no âmbito do pensamento de Bakhtin e o círculo, que são as relações dialógicas e o heterodiscurso. Inicialmente, na seção 3.1 *Considerações sobre as construções mecânica, biologizante e teoreticista do ser*, empreendemos um debate em torno do sujeito que, durante tanto tempo, foi reduzido a medidas que o enquadravam como fechado, acabado, destituído de suas realidades sociais e históricas. A seção 3.2 *Do monologismo ao dialogismo* apresenta um estudo do dialogismo e das relações dialógicas em que partimos de discussões sobre o monologismo, ou o efeito de unidirecionalidade do diálogo para depois debater sobre o dialogismo e as relações dialógicas.

Na seção 3.3 *A propósito das relações dialógicas* é disposto um debate teórico que justifica a importância das relações dialógicas para o escopo dos estudos que se fundamentam pelos escritos de Bakhtin, especificamente no livro *Problemas da obra de Dostoiévski* (2008 [1929]). Em sequência, o tópico 3.4 *A caminho da heterodiscursividade: a palavra na vida e a palavra na poesia* realiza discussões introdutórias sobre o fenômeno da heterodiscursividade, uma vez que estamos preparando os caminhos para possibilitar, em uma sessão posterior, embates teóricos mais aprofundados.

Na seção 3.5 *Cronotopo e heterodiscurso* é estabelecida uma discussão sobre estas categorias e para a sustentação de tal empreendimento são realizadas considerações sobre a plurissignificação da palavra a partir de suas dimensões espaço-temporais. Tais discussões, conforme se expusera anteriormente, foram essenciais para fertilizar o solo teórico sobre o *heterodiscurso e as relações heterodiscursivas*, o que constitui o tópico 3.6 *Heterodiscurso e relações heterodiscursivas*.

A seguir, adentremos às discussões sobre as construções mecânica, biologizante e teoreticista do ser, dispostas na seção 3.1.

3.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE AS CONSTRUÇÕES MECÂNICA, BIOLOGIZANTE E TEORETICISTA DO SER

Para iniciar essa nossa discussão, faz-se pertinente recorrer ao manuscrito *Arte e Responsabilidade* (BAKHTIN, 1919)⁶⁴, no qual Bakhtin compreende que um corpo (um todo) se torna mecânico quando alguns de seus elementos - unificados cronotopicamente – estão destituídos do sentido interno que os correlaciona, e interligam-se apenas por uma relação externa. Nesse sentido, ainda que as partes desse todo estejam lado a lado e se toquem, “em si mesmas são estranhas umas às outras” (BAKHTIN, 2006 [1919], p. XXXIII).

Interessa esclarecer que o princípio do estranhamento proposto por Bakhtin (2006 [1919]) – ao operar deslocamentos semânticos da teoria freudiana – ascende à noção de estranheza como desconhecimento ou desvinculação. Para Freud, o estranhamento implica em “algo que é acrescentado” (FREUD, 2006 [1919], p. 239), o que pressupõe a ideia de retorno, ou seja, “o estranho é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar” (FREUD, 2006 [1919], p. 238).

Em texto intitulado *O interesse científico da psicanálise* (FREUD, 2006 [1913]), ao discutir sobre estética, Freud dedica-se ao interesse das ciências não psicológicas pela psicanálise em que surgem aparentes contornos de proximidade do ser com seu conteúdo inconsciente. Enquanto não for compreendido, é sentido como *estranho ou estrangeiro*. Ao exceder a concepção de um espaço de sensações prazerosas, a estética freudiana consiste em uma passagem para uma situação de atividade psíquica: “O objetivo primário do artista é libertar-se e, através da comunicação de sua obra a outras pessoas que sofram dos mesmos desejos sofreados, oferecer-lhes a mesma libertação” (FREUD, 2006, p. 189). Nos vértices da estética freudiana, demonstra-se o quanto o (não) estranhamento depende do contato com o ‘ainda não’, ou seja, é estranho o que não é para mim.

Na medida em que, na literatura, há um repertório de “propriedades de pessoas, coisas, impressões sensoriais, experiências e situações que despertam em nós o sentimento de estranheza” (FREUD, 2006 [1919], p. 238), uma outra

⁶⁴ O texto é datado de 1919 em contexto russo e traduzido para língua portuguesa em 1979, na coletânea *Estética da Criação Verbal* (2006 [1979]).

possibilidade de afetação diante do que não se nos configura como o comum são sensações inquietantes, como o pavor à morte: “Considerando a nossa inalterada atitude em relação à morte, poderíamos, antes, perguntar o que aconteceu à repressão, que é a condição necessária de um sentimento primitivo que retorna em forma de algo estranho” (FREUD, 2006 [1919], p. 259). É estranha, portanto, aquela sensação que sempre está condicionada ao retorno. Aquilo que nos retorna de forma familiar, isso é dotado de estranheza (FREUD, 2006 [1919]).

Em outra perspectiva, para Bakhtin, a partir de seus escritos *O motivo ideológico central do freudismo* (2012 [1927])⁶⁵ e *Conteúdo da consciência como ideologia* (2012 [1927]), evidencia-se que o estranhamento está na base do fechamento ao diálogo: objetos ou elementos são estranhos uns aos outros quando não dialogam entre si, quando seus horizontes ideológicos se fecham. Não havendo diálogo, o objeto degenera-se em “pura coisa morta, dotada apenas de aparência, só existe para o outro e pode ser totalmente revelada por um ato unilateral do outro (o cognoscente)”, conforme explicitado em *Metodologia das ciências humanas* (2006 [1979], p.392).

Essa tentativa de esterilização do conhecimento científico sob vieses histórico e ideológico foi promulgada por alguns estudiosos representantes de uma “filosofia do conhecimento puro (Kant), do eu criador (Fichte), das ideias e do espírito absoluto (Hegel)” (BAKHTIN, 2012 [1927], p. 8, grifos do autor), tais como Georg Zimmel (1858-1918), Otto Weininger (1880-1903), Max Scheler (1874-1928)

⁶⁵ Faz-se imprescindível aqui esclarecer alguns pontos acerca da autoria em torno do livro traduzido para o português brasileiro como *O Freudismo: esboço crítico*. Conforme explicitado por Grillo (2017) em artigo intitulado *Marxismo, psicanálise e método sociológico: o diálogo de Volóchinov, marxistas soviéticos e europeus com Freud* (2017), ainda que a tradução brasileira traga o nome de Mikhail Bakhtin, “esse texto foi publicado por Volóchinov e fez parte das atividades descritas nos relatórios apresentados ao “Instituto da História Comparada das Literaturas e das Línguas do Ocidente e do Oriente” (ILIAZV), lugar de atuação de Valentín Nikoláievitch Volóchinov entre 1925 e 1932” (GRILLO, 2017, p. 55). Desse modo, não é nosso propósito realizar uma discussão em torno da autoria - o que é problematizado por Stafuzza (2019) no manuscrito *O Círculo de Bakhtin (Volóchinov e Medviédov) no Brasil: episteme, autoria e tradução em perspectiva dialógica* (2019), mas sobretudo reconhecer, em postura ético-responsiva, que a autoria de *O Freudismo: esboço crítico* pertence a Volóchinov. Por fim, ainda em consonância com Grillo, no que diz respeito ao interesse de Volóchinov (1925) pelo freudismo, afirma o crítico que “foram feitas tentativas, a seu ver equivocadas, de unir o freudismo com o materialismo dialético na bibliografia da Europa Ocidental e da Rússia” (GRILLO, 2017, p. 55). Conforme Vassíliev (1995, p.10), biógrafo de Volóchinov, “A intelligentsia russa viveu naqueles tempos um fervor generalizado pelo freudismo, o que se refletiu diretamente nos interesses científicos do Círculo bakhtiniano”.

e Hans Driesch (1867-1941). Conforme registrado no capítulo *O motivo ideológico central do freudismo* (2012 [1927]), tais pensadores, com destaque para Driesch, estiveram empenhados em “subordinar a filosofia às tarefas e aos métodos de uma ciência particular – a biologia” (BAKHTIN, 2012 [1927], p. 10).

Nesse eixo de discussões sobre a biologização do ser, podemos compreender que o projeto central do freudismo “faz coro em uníssono com todos os motivos principais da filosofia burguesa” (BAKHTIN, 2012 [1927], p. 10). Em um horizonte analítico que reacentua as produções pós-renascentistas científicas e abstratas do ponto de vista objetivista (VOLÓCHINOV, 2017 [1929]), Freud e os freudianos demonstram, para além de um medo do teor histórico, “a aspiração de encontrar um mundo além de tudo o que é histórico e social, a procura desse mundo exatamente nas profundezas do orgânico” (BAKHTIN, 2012 [1927], p. 10).

Conforme se verificará, Bakhtin opera movimentos perpendiculares para situar o ser, que só ganha existência sócio-historicamente. Ainda que, para o crítico russo, os três campos da cultura humana, a ciência, a arte e a vida, só adquiram unidade “no indivíduo que os incorpora à sua própria unidade” (2006 [1919], p. XXXIII), o filósofo alerta que “essa relação pode tornar-se mecânica, externa” (BAKHTIN, 2006 [1919], p. XXXIII). Assim, confirma-se a propositura bakhtiniana de que “O que garante o nexos interno entre os elementos do indivíduo” (2006 [1919], p. XXXIII) é “a unidade da responsabilidade” (BAKHTIN, 2006 [1919], p. XXXIII). Mas de que responsabilidade fala Bakhtin? Tal discussão filosófica é ampliada em *Para uma filosofia do ato responsável* (2010 [1924]), em que são problematizados atos responsáveis e racionais, e o agir humano ético-filosófico é impulsionado pelo ativismo da racionalidade.

O princípio da racionalidade apontado por nós não é aquele discutido por Henri Bergson em *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1988), sobre os elementos da teoria da intuição. Bakhtin compreende que “metodologicamente, não é clara também sua definição da intuição filosófica, que ele contrapõe ao conhecimento racional e analítico” (BAKHTIN, 2010 [1924], p. 55). Embora a racionalidade tenha sido apreendida de forma tão errônea pela tradição metafísica aristotélica, reconhece o filósofo russo que “o conhecimento racional reaparece como elemento necessário (teoricismo) na intuição, da maneira como esta noção é efetivamente empregada por Bergson” (BAKHTIN, 2010 [1924], p. 55).

Ao contrário do pensamento racional enquanto intuitivo, corroboramos os pressupostos bakhtinianos segundo os quais “O ato na sua integridade é mais que racional – é *responsável*” (BAKHTIN, 2010 [1924], p. 77, grifos nossos).

A racionalidade consiste, então, em um momento da responsabilidade (BAKHTIN, 2010 [1920-24]) que impulsiona os sujeitos ao diálogo, à abertura de seus sentidos alteritários, e convoca-os a perceberem que “não há álbi na existência” (BAKHTIN, 2010 [1924], p.20), isto é, não podem criar uma escapatória para seu dever (sua responsabilidade) para com o(s) outro(s)⁶⁶. A esse respeito, concordamos com Bubnova (2013, p. 12) sobre o fato de que “ser no mundo compromete; viver é uma empreitada perigosa que não exime ninguém dos percalços inerentes à interação com o outro”. Tudo aquilo que é genérico, para Bakhtin (2010 [1924]), adquire sentido e valor a partir do lugar único do singular, do seu reconhecimento, nos fundamentos do seu “não-álbi no existir”. Afirma, então, o filósofo, que “*Não-álbi* significa “sem desculpas”, “sem escapatórias”, mas também “impossibilidade de estar em outro lugar” em relação ao lugar único e singular que ocupo no existir, existindo, vivendo” (BAKHTIN, 2010 [1924]), p. 20).

Nessa cadência de discussões, os posicionamentos assumidos por Bakhtin (2010 [1924]) e Volóchinov (2017 [1929]) no que diz respeito às relações arte/vida e homem/mundo –, não problematizam aspectos apenas de ordem natural (biológica), mas também em termos de semiotização, na intersubjetividade via linguagem, no interior das mais diversas esferas da cultura.

Quanto à centralização de discussões e produções de ordem puramente biológica sobre o ser, torna-se mais evidente no ensaio de Volóchinov intitulado *Do outro lado do social: sobre o freudismo*⁶⁷ (2019 [1925]), que, segundo Grillo e Américo (2019, p. 59), “faz alusão ao livro *Além do princípio do prazer* (1920), de

⁶⁶ Afirma Bubnova (2013, p. 12) que “O núcleo da definição do ato ético é a responsabilidade, baseada nesse dever ser categórico que não pode ser deduzida teoricamente”. Nesse sentido, na filosofia do ato ético, a responsabilidade não consistiria em um termo jurídico, mas uma espécie de impulso que, por meio do ato concreto, interliga homem ao mundo, vitalizando sua relação com o outro. “A responsabilidade é, por sua vez, ontológica e concreta: condiciona o ser-para-outro em cada situação particular, dá medida ao eu-para-mim enquanto dependo do outro, e o outro de mim” (BUBNOVA, 2013, p. 12). Por isso, “não há álbi para a existência” (2010 [1924], p.20).

⁶⁷ Em sua versão traduzida para Língua Portuguesa este texto se encontra na Coletânea *A palavra na vida e a palavra na poesia – Ensaios, artigos, resenhas e poemas* (2019), organizada pelas professoras Sheila Grillo e Ekáterina Vólkova Américo. Grillo e Américo (2019, p. 59), em nota a este texto, registram que se trata de um “Ensaio publicado em *Zvezdá*, Leningrado, 1925, nº 5, pp. 186-214”.

Freud, cujo título foi traduzido para o russo como *Do outro lado do princípio do prazer*". Inicia Volóchinov tecendo considerações sobre a importância do nascimento biológico para a vida humana, de forma que, caso não tivéssemos nascido, não haveria mundo externo nem interno a nós, assim como conteúdos e seus resultados.

O fato biológico do nascimento humano se torna tão importante aos estudos cientificistas e de base biológico-filosófica que, na perspectiva do estudioso, "é o *conditio sine qua non* de toda a minha vida e atividade" (VOLÓCHINOV, 2019 [1925]), p. 60, grifos do autor). No entanto, na medida em que Volóchinov reconhece a imprescindibilidade de estudos biológicos para os campos anatômicos e fisiológicos do ser, reflete, por meio de uma máxima interrogativa: até que ponto o biológico se torna eficaz e suficiente para explicar os domínios da vida humana? Inquieto diante da massificação de artigos e palestras que explicitavam a essência do viés puramente biológico para solucionar problemáticas humanas, atesta que

Esse organismo biológico abstrato tornou-se o herói da filosofia burguesa do final do século XIX e do início do século XX. A filosofia do "conhecimento puro", do "eu criador", da "ideia", e do "espírito absoluto", a filosofia heroica da época burguesa, ainda bastante forte e sensata ao seu modo, repleta do *páthos* histórico e burguês-organizador, foi substituída por uma "filosofia da vida", passiva e frouxa, sob um verniz biológico que conjuga de todos os modos e com todos os prefixos e sufixos possíveis o verbo "viver": vivenciar, sobreviver, reviver etc (VOLÓCHINOV, 2019 [1925]), p. 61).

As críticas empreendidas por Volóchinov têm fundamento na percepção de que o nascimento biológico se tornou matriz de discussão e império de interpretações para a vida humana na Europa ocidental e especificamente na Rússia entre o fim do século XIX e o início do século XX. O empreendimento por homogeneizar discussões existenciais em torno de fatores biológicos consiste, segundo o crítico, numa tentativa de fechamento de diálogos com outros campos de saber de ordens histórica e ideológica, e sobretudo de mergulhar na ilusão de escapar do nascimento social.

Ao passo que essa perspectiva de saber invadiu a visão de mundo da sociedade burguesa europeia (MEVDIÉDEV, 2016 [1928]), cientistas freudianos de base biologizante se propuseram a vivificar "o objeto petrificado na frieza do

conhecimento puramente kantiano. Shopenhauer e Nietzsche tornaram-se os mentores do pensamento, representando respectivamente dois polos da escala emocional do biologismo: o pessimista e o otimista” (VOLÓCHINOV, 2019 [1925]), p. 61). Ao lado destes filósofos contracenam pensadores de base racionalista e neoplatônica, como Semión Frank (1877-1950), Georg Simmel (1858-1918) e Henri Bergson (1859-1941), os quais contribuíram para propagação de pensamentos fenomenológicos e subjetivistas.

No reconhecimento de que “O freudismo também é uma espécie característica da filosofia biológica contemporânea” (VOLÓCHINOV, 2019 [1925]), p. 63), atesta o estudioso que “Para a filosofia burguesa moderna, só tem importância e valor aquilo que pode ser vivenciado e assimilado de modo orgânico: somente o fluxo da vida orgânica é real” (VOLÓCHINOV, 2019 [1925]), p. 62).

Tal constatação do posicionamento filosófico burguês moderno nos direciona a críticas realizadas por Medviédev, no que diz respeito à crise do positivismo nas Ciências Humanas e à filosofia de cultura idealista. Para o pensador, em manuscrito intitulado *As ciências das ideologias e suas tarefas imediatas*,

Na ciência e na filosofia da própria Europa ocidental, observa-se uma grande insatisfação, por um lado, com o afastamento do idealismo em relação à realidade e, por outro, com a falta de sentido do positivismo e do naturalismo que são incapazes de realizar sínteses. Manifestou-se e intensificou-se a tendência para unificar os problemas de uma vasta síntese da visão de mundo (que antes fora o apanágio da “filosofia da cultura” idealista) com os problemas do estudo concreto da variabilidade existencial (MEDVIÉDEV, 2016 [1928], p. 45).

Em todo o lugar observa-se, simultaneamente à crise da filosofia geral da cultura, tal como ela foi elaborada nos sistemas neokantianos, a penetração do *pathos* filosófico no interior das próprias ciências humanas, as quais até recentemente foram o refúgio do positivismo (MEDVIÉDEV, 2016 [1928], p. 46).

Depreende-se, das palavras de Medviédev, que o sistema científico-filosófico europeu vigente entre o fim do século XIX e início do século XX estava em crise, e isso decorrente de tendências de pensamento polarizadas: de um lado o positivismo cientificista e de outro, o idealismo, cuja base é metafísica.

No âmago das discussões supranarradas, uma das principais críticas tecidas por Volóchinov (2019 [1925]) está na expansão e na apropriação desequilibrada do freudismo: “o *phátos* do freudismo é o *phátos* da descoberta de um novo mundo, de todo um continente desconhecido que se encontra do outro lado do social e do histórico, e podemos dizer, sem medo, totalmente do outro lado do material” (VOLÓCHINOV (2019 [1925], pp. 64-65). Isso não significa que Bakhtin (2012 [1927]) e/ou Volóchinov (2019 [1925]) estejam se posicionando contra o sistema psicanalítico freudiano, uma vez que isso pode ser constatado em textos como *A filosofia da cultura em Freud* (BAKHTIN, 2012 [1927]) e *A dinâmica psíquica como Luta de Motivos Ideológicos e não de forças naturais* (BAKHTIN, 2012 [1927]). Significa, sobretudo, que os estudiosos estavam alertando sobre interpretações errôneas da doutrina freudiana, prestando tanta ênfase à materialidade psicofisiológica do ser que culminou em um sistema de práticas biologizantes, monológicas e teoreticistas.

Sendo assim, observemos a explicitação de Volóchinov sobre a primazia do nascimento biológico e a desimportância de suas significações sociais e histórico-ideológicas:

Quando uma classe social se encontra no estágio de decomposição e é forçada a abandonar a arena da história, sua ideologia começa a se repetir e variar incessantemente o seguinte tema: **“O homem é acima de tudo um animal”**, tentando, a partir desse ponto de vista, outra vez reavaliar todos os valores de mundo e sobretudo da história. **Já a segunda parte da fórmula de Aristóteles (“O homem é um animal social”) é totalmente esquecida**; a ideologia transfere o centro da gravidade para o conceito abstrato de organismo biológico, e os três acontecimentos fundamentais da vida de todo animal – nascimento, ato sexual e morte – devem substituir a história (VOLÓCHINOV (2019 [1925], p. 60, grifos nossos).

As asserções do crítico se tornam mais claras quando convocamos para discussão o que é registrado por Bakhtin em *Para uma filosofia do ato responsável* (2010 [1924]), sobre as consequências de toda uma tradição filosófica cujas bases éticas de compreensão eram totalmente direcionadas para formulações metafísicas. A fissura realizada no postulado aristotélico de que *o homem é um animal social*, ou seja, a negação dos aspectos social e histórico do ser humano se

deve, sobretudo, à perpetuação de uma postura filosófica acrítica e ao caráter hegemônico de duas tradições de pensamento apontadas por Volóchinov em seu ensaio *As mais novas correntes do pensamento linguístico no Ocidente* (2019 [1928]).

Nesse escrito, ao protagonizar os problemas da filosofia da linguagem na Europa Ocidental e suas possíveis soluções mediante o materialismo dialético, afirma o crítico: “observamos duas tendências principais na solução do nosso problema, isto é, *o problema do isolamento e da delimitação da linguagem como um objeto específico de estudo*” (VOLÓCHINOV, 2019 [1928], p.150, grifos do autor). Ainda segundo o estudioso, “A primeira tendência pode ser chamada de *subjetivismo individualista* na ciência da linguagem, e a segunda, de *objetivismo abstrato*” (VOLÓCHINOV, 2019 [1928], p.151, grifos do autor).

Tal discussão é reenunciada e ampliada no manuscrito *Duas tendências do pensamento filosófico-linguístico* (2017 [1929]), segundo o qual a primeira tendência – o subjetivismo individualista – compreende que a língua constitui um conjunto abstrato de signos usados para comunicação, na medida em que “analisa o ato discursivo individual e criativo como fundamento da língua (ou seja, todos os fenômenos linguísticos, sem exceção). O psiquismo individual representa a fonte da língua” (VOLÓCHINOV, 2019 [1928], p.151). A segunda – o objetivismo abstrato propõe que a língua é realizada em forma de enunciações monológicas, atos individuais de fala advindas da consciência individual objetiva, ou seja, “As leis da língua são leis linguísticas específicas de conexão entre os sinais linguísticos dentro de um sistema linguístico fechado” (VOLÓCHINOV, 2019 [1928], p.151).

O teoreticismo relativista é concebido, por Bakhtin (2010 [1924]), como uma adjacência de estudos realizados no âmbito da filosofia metafísica que desconsiderava o escopo do sujeito e da história, cuja corporificação se dá em escritos de Aristóteles, no neoplatonismo agostiniano e nos tratados inteligíveis de Aquino. Os estudos que centralizam a dimensão metafísica do ser e tornam periféricos os aspectos ideológicos da vida circunscrevem o teoreticismo relativista. De igual modo, “o teoricismo fatal – a abstração do meu eu singular – ocorre também na ética formal: aqui, o mundo da razão prática é em realidade um mundo teórico, e não o mundo no qual o ato é realmente executado” (BAKHTIN,

2010 [1924]), p. 74). Renfrew (2017) constata que Bakhtin, em *Para uma filosofia do Ato responsável*

Identifica o teoreticismo como uma das doenças-chave do pensamento moderno (particularmente do pensamento científico). Teoreticismo é o nome dado por Bakhtin a todas as formas de pensamento que imaginam que a cognição - ou a descrição daquilo que ele chama de “conteúdo/sentido” de todo ato – esgota seu pleno valor ou significação, e o “ato” é explicitamente entendido como englobando tanto pensamentos e afirmações quanto ações. O pensamento puramente teórico – quer dizer, abstrato – não pode acessar o que poderia ser considerado como o âmago absoluto do pensamento de Bakhtin: “o evento único do Ser” (RENFREW, 2017, p. 43).

Pensamentos e atos disseminados em pauta teoreticista, tais como os escritos de Kant e dos neokantianos, não ultrapassam o absolutismo da palavra com a formulação de sua ética formal e do imperativo categórico, isso porque “a ética formal, desenvolvida exclusivamente no terreno do kantismo, pensa em seguida a categoria do dever como categoria da consciência teórica, isto é, a teoriza” (BAKHTIN, 2010 [1924], p. 74). Nessa agenda, inexistente qualquer aproximação com o ato vivo no mundo real. “O primado da razão prática é, na realidade, o primado de um domínio teórico sobre todos os outros, e isto se dá somente porque é o domínio da forma mais vazia e improdutiva do que é universal” (BAKHTIN, 2010 [1924], p. 74). Ainda de acordo com Renfrew, “o teoreticismo sempre carecerá da eventicidade (*sobytiionist*) de todo ato ou fenômeno, sua qualidade de ser unicamente situado, carnal e temporalmente, em um sujeito que aceita conscientemente a responsabilidade por seu ato” (2017, p. 43).

Uma das formas práticas de percebermos a manifestação do teoreticismo na Rússia é a posição assumida por grande parte das instituições escolares, e o próprio Bakhtin atuou como professor de gramática (BRAIT, 2013), ainda que não concordasse com a univocidade da palavra (BAKHTIN, 2010 [1924]). Importa notificar que o fator econômico se torna tão importante na determinidade do saber que convoca Volóchinov (2017 [1929]) a reenunciar a visão marxista sobre o tratado econômico, de forma que identifica a existência de uma interrelação entre infraestrutura e superestruturas.

Marx & Engels (2008 [1948]) e, posteriormente, Lukács (2010) destacam que o capitalismo impõe os determinantes e as condições de existência dos programas e processos educacionais na União Soviética, reinscrevendo a burguesia, isso porque “No estado burguês [...] **a escola é um instrumento de subjugação intelectual** de amplas massas nacionais” (KRUPSKAYA, 2017, p. 65, grifos nossos). Na percepção de Pistrak,

Sob o capitalismo, a educação é subsumida na instrução. As razões são conhecidas: primeiro, a educação/instrução das classes trabalhadoras deve ser feita a conta-gotas, pois é matéria explosiva; segundo, subsumida, ela ocorre em um espaço de informalidade onde o *status quo* age livre de qualquer contraposição, ou até mesmo livre de um planejamento intencional (currículo oculto?). Centrada na escola, espalhada pelos seus recantos de maneira informal, **esta educação omite as contradições sociais e apresenta ao aluno uma perspectiva de preparação para uma vida que já está pronta, e que deve ser apenas aceita** por ele como um bom consumidor de mercadorias e serviços (PISTRAK, 2013, p. 79, grifos nossos).

Em concordância com Pistrak, afirma Krupskaya que a escola em estado russo era “um instrumento de dominação de classe” (KRUPSKAYA, 2017, p. 63), e, desse modo, “se não fosse capaz disso, teria sido eliminada como um corpo estranho inútil” (PISTRAK, 2011, p. 23). Ao verificar a configuração educacional vigente em solo russo, com o objetivo compreender os indivíduos como sujeitos sociais, Bakhtin se posiciona fortemente pela superação do teoreticismo relativista e do empirismo absoluto. Este último, representado por John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) e David Hume (1711-1776), simboliza a grande tradição experimentalista, que encontrou nos métodos científicos e biológicos a explicação única e última para a natureza humana.

Em nosso ponto de vista, nesse embate sobre a primazia da ciência, a inobservância de como a história e a memória sociais engendram o próprio ser – sujeito - ocasiona o desprezo às contribuições advindas das artes, da literatura, da filosofia e de uma série de esferas heterocientíficas. Mais grave ainda: a postura procedimental que tentou (e ainda tenta) biologizar o sujeito se propõe a retirar do ser aquilo que o constitui e que o demarca na história, isto é, as condicionantes de seu tempo e de seu espaço (BAKHTIN, 2018 [1934]). Retirar do sujeito seus

aspectos sociais consiste em anular sua cultura, sua ideologia, consiste em um fechamento de horizontes teoreticistas e generalistas.

Diante de tais discussões, ancoramo-nos em Bezerra (2006, p. XX), ao afirmar que a consciência do absoluto herdada dos sistemas hierárquicos medieval e cientificista concebeu “um estado de espírito que Bakhtin estigmatiza com o nome de “monologismo”; a perversão dostoevskiana, ao contrário, eleva-se como encarnação do dialogismo”. Isso significa que antes mesmo que se possa discutir sobre dialogismo, é necessário traçar um panorama do que significa o monologismo, discussão que será empreendida na próxima subseção.

3.2 DO MONOLOGISMO AO DIALOGISMO

Esta seção se dedica ao estudo do dialogismo e das relações dialógicas. Para tanto, torna-se pré-requisito discutir, primeiramente, sobre o monologismo, ou o efeito de unidirecionalidade do diálogo.

No ensaio *Estilística do discurso literário II: A construção do enunciado* (2019 [1930-1934]), após debater sobre a comunicação social e a interação discursiva, Volóchinov centraliza seus argumentos em torno de dois eixos: o discurso monológico e o discurso dialógico. Então, na medida em que tece considerações sobre o diálogo como a “forma mais natural da linguagem” (BAKHTIN, 2019 [1930-1934], p. 272), concebe o monologismo como um efeito exterior do discurso. Nessa sequência de dizeres, os variados enunciados longos de um falante, seja o discurso do orador, o monólogo do ator ou ainda a palestra do professor, **“todos esses enunciados são monológicos apenas em sua forma exterior. Já em sua essência e no todo da sua construção estilística e semântica, eles são dialógicos”** (VOLÓCHINOV, 2019 [1930-1934], p. 273, grifos nossos).

Esse painel semântico-axiológico se expande quando atentamos para o acabamento do enunciado, que, na ótica do filósofo russo, compõe-se de dois momentos: “o enunciado do falante e a compreensão desse enunciado pelo ouvinte” (VOLÓCHINOV, 2019 [1930-1934], p. 272). Nesse prisma interpretativo, ainda que todo e qualquer enunciado leve em conta um ouvinte – sua compreensão e resposta -, é preciso atentar para os efeitos monológicos provocados pelo sujeito da enunciação. Desse ponto de vista, “O orador que ouve apenas a própria voz ou

o professor que vê apenas as próprias anotações é um orador ou professor ruim” (VOLÓCHINOV, 2019 [1930-1934], p. 273-274). Nessas circunstâncias, tais sujeitos “paralisam a força de seus enunciados, destroem a relação viva e dialógica com seu auditório e, com isso, desvalorizam a sua apresentação” (BAKHTIN, 2019 [1930-1934], p. 274).

Em *O problema do texto na linguística, na filosofia e em outras ciências humanas*, afirma Bakhtin que o monologismo se trata de um “discurso que não se dirige a ninguém e não pressupõe resposta” (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 323). Por não se dirigir a ninguém, o único destinatário do falante passa a ser ele mesmo, desprovido de palavras de significação e de sentido, uma vez que “onde não há palavra não há linguagem e não pode haver relações dialógicas” (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 323).

Em nossa compreensão, Volóchinov (2019 [1925]) e Bakhtin (2006 [1979]), ao tecerem argumentações sobre o monologismo, estavam se posicionando contrariamente à postura de massoretas e filósofos que produziram apenas argumentos teórico-filosóficos (RENFREW, 2017), desprezando-se a vivência humana e a historicidade. A respeito do teoreticismo fatal, por exemplo, escreve Bakhtin que “a abstração do meu eu singular ocorre também na ética formal: aqui, o mundo da razão prática é em realidade um mundo teórico, e não o mundo no qual o ato é realmente executado” (BAKHTIN, 2010 [1920-1924], p. 78). A partir das assinaturas dos pesquisadores russos é possível compreender que o fazer monológico não produz sentidos, diálogos nem interação. Desse modo, contrários ao assentamento da tradição mecanicista da linguagem, empenhamo-nos em recorrer a vozes que protagonizam os acontecimentos éticos (da vida), a história e as condições específicas de produção de cada fato.

Nesse sentido, as diversas referências feitas por Bakhtin à Igreja medieval e ao escolasticismo da palavra, em, respectivamente, seus manuscritos *A forma espacial da personagem* (BAKHTIN, 2006 [1979]) e *Questões de estilística no ensino da língua* ((BAKHTIN, 2013 [1934]) nos incitam a tratar das matizes monológicas do discurso autoritário. Pensadores críticos como Ariés (1989), Ellerbe (1995) e Le Goff (2014) oferecem um repertório de dizeres históricos sobre como, na Idade Média, houve a reprodução massiva de discursos unos, centralizadores e silenciadores, os quais têm seu clímax na Idade Moderna.

Para Ellerbe (1995), em relação ao sistema teocrático vigente entre 200 e 500 da era cristã, algumas práticas da Igreja configuram uma perspectiva unicista do indivíduo: para que alguém não fosse considerado herege, deveria entrar no rito do verdadeiro, ou seja, fazer a confissão do Credo, ser batizado em aceitação da doutrina salvífica, participar dos cultos e prestar obediência à hierarquia da Igreja. Conforme descreve Mueller (2017), em artigo intitulado *A palavra religiosa como uma variante da 'palavra autoritária' em Bakhtin*,

A Santa Inquisição dedicou-se a expurgar, censurar e a proibir livros através dos *Index Librorum Prohibitorum*, como foi o caso de *Dom Quixote*, de Cervantes, ou, *O gatuno*: história da vida do gatuno chamado Dom Pablo, exemplo de vagabundos e espelho de velhacos, de Quevedo. O fundamento - denunciava o *Index*, em “*Reglas y mandatos generales*” (Regras e mandatos gerais), que apareceram em sucessivas edições espanholas, incluídas as dos séculos XVII e XVIII -, radicava na malícia dos “hereges” desfigurarem a beleza da Igreja”, semeando de “erros os livros” que julgavam as “verdades” das Sagradas Escrituras, dos padres, dos doutores e da Tradição. No *Index*, de 1970, por exemplo, a Inquisição Geral da Espanha seguia sustentando a censura, com base “na autoridade e no poder apostólico” (MUELLER, 2017, pp.92-93, grifos da autora).

Tais atos não consistem apenas em momentos que marcaram o espetáculo objetivista medieval, mas constituem o princípio de uma era de discursos e práticas situadas monovocais, em que, como afirma Mueller, “Fica bem demarcado o mundo (forçado) do monologismo” (2017, p. 93). Na medida em que se observava a privatização do perdão aos pecados por parte de instituições católicas, assim como regimes de poder que desqualificavam pessoas não-cristãs – o que as forçava, por culpa, à morte de si mesmas no confessionário –, averiguamos a incidência do discurso monovocal ou, em seu ápice, monológico. O empenho estratégico na conversão das pessoas a uma consciência unicista, em que o poder estava nas mãos dos que detinham o saber da palavra imaculada, oficializou, pós-reforma, protestantes e católicos a controlarem os direitos dos indivíduos (ELLERBE, 1995). A circunscrição oficializada dessa palavra monovocal tem seu auge na Idade Moderna, pois, conforme Bakhtin, o princípio monológico é marca da modernidade científicista.

Tais axiomas são verificados na subjugação e objetificação do indivíduo, na esfera da literatura racial do século XVIII, em que se destaca Daniel Defoe, em sua obra *Robinson Crusoé* (2012), ao tratar do despotismo e do individualismo burguês, conquista e subjugação do negro pelo homem branco. Importa-nos observar, sobre essa questão, como a enunciabilidade de determinadas palavras pode convocar diferentes formas de silenciamento e apagamento do outro, a palavra monovocal se torna imperial. A autoridade inquestionável da palavra é robustecida nas novas práticas imperialistas e colonialistas que demarcaram os séculos XIX e XX, as quais têm início a partir de 1815, após a Batalha de Waterloo⁶⁸. Constata-se, nesse sentido, que esta temporalidade caracteriza

Uma era religiosa, sobretudo pelo evangelismo, o movimento cristão protestante iniciado nos anos de 1730. Tratava-se da religião da classe média, ditando o tom das maneiras, do vestuário e do gosto – que por sinal agora podiam ser registrados com precisão pela fotografia, uma das invenções da época – nos tempos em que os discursos dos primeiros ministros traziam ecos de um vocabulário religioso, e também os romances (FRANCA NETO, 2009, p. 168).

Esse movimento sintomático trata-se, na ótica de Bakhtin, de uma “profunda particularidade estrutural da criação ideológica da Idade Moderna” (BAKHTIN, 2013a [1929], p. 81). Na medida em que Bakhtin estabeleceu relações histórico-ideológicas entre Dostoievski e o cristianismo primitivo, contrastou a produção romanesca dostoievskiana a uma religiosidade popular cujas marcas de autoritarismo se manifestam na Idade Média.

Dessa maneira, compreendemos, pelos modos de funcionamento e dogmatização da palavra monológica, que esta atua na consciência dos indivíduos como uma massa compacta e indivisível, de modo que “[...] é preciso confirmá-la por inteiro ou recusá-la na íntegra. Ela se incorpora indissoluvelmente à autoridade (o poder político, a instituição, a personalidade), com ela permanece, com ela cai” (BAKHTIN, 2013a [1929], p.144). Desse modo, “Não se pode separá-la; aprovar

⁶⁸ Historicamente a Batalha de Waterloo se constitui como um confronto militar que ocorreu em 18 de Junho de 1815, perto de Waterloo, na atual Bélgica. Simboliza o desfecho da tentativa hegemônica da França sobre a Europa (HOBSEBORN, 2011). Importante mencionar que esse evento marca o findar político de um dos maiores comandantes militares no cronotopo da Idade Moderna, Napoleão Bonaparte (MARTINEZ, 2010; HOBSEBORN, 2011).

um, tolerar o outro, recusar totalmente o terceiro. Por isso também a distância em relação à palavra autoritária” (BAKHTIN, 2013a [1929], p.144).

No escrito *Reformulação do livro sobre Dostoiévski* (2006 [1979]), ao refletir sobre a consciência individual humana, Bakhtin afirma que o eu-para-mim (enformado por auto-sensações internas e de auto-expressividade) promove apenas um sujeito situado em um plano cíclico e acabado em si mesmo. É assim que se instaura o monologismo, a partir do instante em que ocorre o apagamento do outro pela centralização de meus pensamentos em mim mesmo. Para Bakhtin, “Do ponto de vista da verdade não há consciências individuais. O único princípio de individualização que o idealismo conhece é o erro” (BAKHTIN, 2013a [1929], p. 80). Atesta o crítico literário que

O monologismo nega ao extremo, fora de si, a existência de outra consciência isônoma e isôno-responsiva, de outro eu (tu) isôno. No enfoque monológico (em forma extrema ou pura), o outro permanece inteiramente apenas objeto da consciência e não outra consciência. O monólogo é concluído e surdo à resposta do outro, não o espera nem reconhece nele força decisiva. Passa sem o outro e por isso, em certa medida, reifica toda a realidade. Pretende ser a última palavra. Fecha o mundo representado e os homens representados (BAKHTIN, 2006f [1979], p. 348, grifos nossos).

Nesse itinerário discursivo de reflexões sobre o monologismo, Bakhtin promove a conceituação do dialogismo como um ativismo do diálogo, que integra a atividade dinâmica entre eu e outro em uma esfera cronotópica socialmente organizada e em interação discursiva. “A dialética nasceu do diálogo para retornar ao diálogo em um nível superior (o diálogo de *indivíduos*)” (BAKHTIN, 2006g [1979], p. 401). Compreende-se como um movimento dialético a explicar o homem, vir-a-ser, (in)acabado por si mesmo, acabado apenas pelo outro, que o enforma. No texto *Para uma filosofia do ato responsável* (2010 [1924]) registra o pensador russo que

O ser humano contemporâneo se sente seguro, com inteira liberdade e conhecedor de si, precisamente lá onde ele, por princípio, não está, isto é, no mundo autônomo de um domínio cultural e da sua lei imanente de criação; **mas se sente inseguro, privado de recursos e desanimado quando se trata dele mesmo, quando ele é o centro da origem do ato**, na vida real e única (BAKHTIN, 2010 [1924], p. 65-66, grifos nossos).

Ao situar o indivíduo da década de 1920, na Rússia, que se configura pela mentalidade formalista e encontra-se influenciado pelos paradigmas da filosofia metafísica, Bakhtin (2010 [1924]) registra que se trata de um *ser* cujos entornos começam e terminam em si mesmo, é o indivíduo que centraliza em sua constituição anatômica a fonte única de significações existenciais, e se fecha para o horizonte social. Nesse sentido, ao discutir sobre o “monologismo do pensamento nas ciências humanas” (BAKHTIN, 2006e [1979]), p. 326), o filósofo soviético afirma que os estudiosos da linguagem se habituaram a perceber a vida “em um contexto fechado único (no sistema da língua ou no texto linguisticamente interpretado, não correlacionado dialogicamente, com o texto não responsivo)” (BAKHTIN, 2006e [1979]), p. 326).

No manuscrito *A ideia em Dostoiévski* (2013 [1929]), em que Bakhtin realiza estudos sobre o campo artístico das personagens dostoiévskianas em diálogo concreto com a vida, o teórico soviético tece críticas à autoconsciência e ao monologismo, que ofuscam os campos da criação ideológica. Além da grande influência dos pensamentos platônico e aristotélico, é necessário reconhecer que “Na Idade Moderna, o fortalecimento do princípio monológico e sua penetração em todos os campos da vida ideológica tiveram a contribuição do racionalismo europeu com seu culto da razão única e, sobretudo no Renascimento” (BAKHTIN, 2013a [1929], p.91). Nesse embate com o racionalismo e especificamente a teoria kantiana, assevera o teórico russo que “Essa fé na autossuficiência de uma consciência em todos os campos da vida ideológica não é uma teoria criada por esse ou aquele pensador, mas uma profunda particularidade estrutural da criação ideológica da Idade Moderna” (BAKHTIN, 2013a [1929], p. 91).

Nesse sentido, ao averiguar como a ideia é construída no romance de Dostoiévski, ou seja, de que forma as personagens dostoiévskianas apresentam seus pontos de vista em relação aos seus mundos, compreende Bakhtin que

A idéia 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 idéias dos outros é que a idéia começa a ter vida**, isto é, a formar-se, desenvolver-se, a encontrar e renovar sua expressão verbal, a gerar novas idéias. **O pensamento humano só se torna pensamento autêntico, isto é, idéia, sob as condições de um contato vivo com o pensamento dos outros, materializando 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 idéia (BAKHTIN, 2013a [1929], p. 98, grifos nossos).

São esses embates dialético-ideológicos que conduzirão Bakhtin a pensar, de forma responsiva ativa, seu conceito de dialogismo em contraposição à concepção monológica de ato e de enunciação. Volóchinov (2017 [1929]) e Bakhtin (2010 [1924]; 2006 [1979]) compreendem que a grande problemática da filosofia da linguagem consistiu na centralização perceptiva da linguagem como um ato monológico, como um ato-linguagem da consciência de um indivíduo *sem que haja a interferência de outros sujeitos e de outros discursos* (SANTANA, 2018b).

Ao tratarem da relação entre cultura e vida, Bakhtin (2010 [1924]) e Medviédev (2016 [1928]) atuam em defesa da inseparabilidade entre esses dois mundos⁶⁹, como era comum se averiguar nas ciências naturais, na filosofia da vida bergsoniana e na estética formalista (SANTANA, 2018a). Assim, Medviédev, em seu escrito *A ciência das ideologias e suas tarefas imediatas*, afirma que

Todos os atos individuais participantes da criação ideológica são apenas os momentos inseparáveis dessa comunicação e são seus componentes dependentes e, por isso, não podem ser estudados fora do processo social que os compreende como um todo. O sentido ideológico, abstraído do material concreto, é oposto, pela ciência burguesa, à consciência individual do criador ou do intérprete... Cada produto ideológico e todo seu “significado ideal” não estão na alma, nem no mundo interior e nem no mundo isolado das ideias e dos sentidos puros, mas no material ideológico disponível e objetivo, na palavra, no som, no gesto, na combinação das massas, das linhas, das cores, dos corpos vivos, e assim por diante (MEDVIÉDEV, 2016 [1928], p. 49-50).

O pesquisador russo estava alertando para o fato de que a consequência da divisibilidade entre o processo cultural (meio sócio-ideológico) e o objeto é o imediato apagamento da ideologia. Um signo não pode ser avaliado longe de sua realidade sócio-histórica, das vozes que o constituem. Compreende Bakhtin, conforme explanado em *O problema do texto na linguística, na filologia e em outras*

⁶⁹ Aqui a expressão “mundos” seja compreendida como esferas, como espaços interconstitutivos de dizeres e acontecimentos. Em termos bakhtinianos, da forma como por nós foi alocada, a palavra mundo consiste em um horizonte de possibilidades de acontecimentos.

ciências humanas (2006 [1979]), que as fronteiras não atuam como marco divisor de interpretações, nem alinham-se a um segmento de estudos pautado no texto como pura forma, mas são inscritas como assinaturas de movimentos axiológicos, o que convoca os sentidos nos discursos. Na produção *O problema do Conteúdo, do Material e da forma na Criação literária - Crítica da arte e estética geral*, Bakhtin infere que

Nenhum valor cultural, nenhum ponto de vista criador pode e deve permanecer no nível da simples manifestação ... somente uma definição sistemática na unidade semântica da cultura superará o caráter factual do valor cultural. **A autonomia da arte é baseada e garantida pela sua participação na unidade da cultura**, tanto que a definição sistemática ocupa aqui um lugar não só singular, mas também indispensável e insubstituível (BAKHTIN, 2010 [1924], p. 16, grifos nossos).

A discussão empreendida por Bakhtin problematiza a ausência de diálogos (ou interrelação) existente tanto em nível ético quanto estético - artístico ou literário –, pois quando esses são deslocados de sua realidade cultural, perdem seus sentidos e sua significação. Quando discute sobre a autonomia da arte, a voz do crítico soviético ecoa contra o sistema formalista russo que entendia “A arte como procedimento” (CHKLOVSKI, 1976 [1917])⁷⁰. Nesse ensaio de Chklóvski é apresentada a primeira versão da noção de “*ostranênie*” (procedimento de estranhamento), conceito-chave do movimento formalista russo.

Um dos principais empreendimentos do formalista Chklóvski, com seu ensaio, seria a separabilidade entre linguagem cotidiana e linguagem poética, a qual estava sendo primada como eficaz e viva por meio do processo de automatização. Esse rompimento, abarcando o automatismo perceptivo e o princípio de imanência artística da argumentação, ganha força na medida em que Chklóvski contesta a acepção filosófico-linguística de Potebniá (1835-1891).

⁷⁰ Após ter sido concluído em 1916 e submetido à revista *Vestnik Evropi*, o texto foi rejeitado por Dmitri Ovsianiko-Kulikóvski. No entanto, em 1917, o jovem crítico Chklovski o traz a público no segundo fascículo da revista *Issledovaniya po Teoriya poeticheskogo yazyka* - Estudos sobre Teoria da Linguagem Poética-, um periódico cuja centralização estava em materiais que protagonizassem os aspectos sonoros da linguagem poética. Um fato relevante a ser mencionado é que, apesar de esse manuscrito chklovskiano ter contracenado com outras produções de nomes consagrados ativos do grupo que, *a posteriori*, denominar-se-ia OPOIAZ, consagrou-se como o mais contemplado e replicado do movimento formalista, que o ascendeu à condição de manifesto teórico da *Escola do Método Formal* (TOLEDO, 1976).

Enquanto este último desenvolvia pesquisas considerando o *pensar por imagem* como um avanço em relação aos estudos formalistas, Chklóvski duramente as reprovava, defendendo que a estética se revelaria não por meio de imagens, mas via constituintes fonéticas e léxicas (CHKLÓVSKI, 1976 [1917]).

Ao atuar em defesa do automatismo da palavra, Chklovski reenuncia constantemente expressões produzidas por Potebniá como “A arte é pensar por imagens” (CHKLÓVSKI, 1976 [1917], p. 39) e “A poesia tal como a prosa é antes de tudo, e sobretudo, uma certa maneira de pensar e conhecer” (CHKLÓVSKI, 1976 [1917], p. 39) com tons de reprovação, pois, na perspectiva do crítico formalista, “pensar por imagem” consistia em um procedimento cognitivo por meio do qual a imagem visual substituiria a palavra, provocando reducionismo à capacidade mental. Atesta, então, que “essa maneira traz uma certa **economia de energias mentais**, uma ‘sensação de leveza relativa’, e o sentimento estético não passa de um reflexo desta economia” (CHKLÓVSKI, 1976 [1917], p. 39, grifos nossos). Por esta razão, Chklóvski classificou o *pensar por imagem* (defendido por Potebniá) como algo reducionista. Assim, estava o teórico formalista criticando o exame da poética, pois

tanto nas suas constituintes fonéticas e léxicas como na disposição das palavras e nas construções semânticas constituídas por estas palavras, percebemos que o caráter estético se revela sempre pelos mesmos signos: é criado conscientemente para libertar a percepção do automatismo; sua visão representa o objetivo do criador e ela é construída artificialmente de maneira que a percepção se detenha nela e chegue ao máximo de sua força e duração. O objeto é percebido não como uma parte do espaço, mas por sua continuidade (CHKLÓVSKI, 1976 [1917], p. 52).

Ao contrário do que primava Potebniá, em busca da representatividade da arte por meio de imagens (uma espécie de signo), defendia Chklóvski o automatismo da palavra e o louvor a mecanismos e procedimentos avaliativos em narrativas como fontes de significados, a exemplo de como observou o conto “Kholstomér”⁷¹, de Tolstói. O romancista russo explicita os acontecimentos da vida

⁷¹ O conto Kholstomér, ao representar a história de um cavalo, desenha-o com a alegoria de um cavalo de raça nobre, puro-sangue e malhado, a vida da aristocracia russa nos finais dos anos sessenta. Na medida em que o capitalismo ia se infiltrando na vida russa, a nobreza, antes puro-sangue real (racial), econômico-social e cultural, inicia o seu processo de inserção, onde muitos dos seus representantes, tradicionais por linhagem, passarão a desenvolver posturas e atividades

humana sob a ótica de um cavalo: a intenção é provocar no leitor a ideia de estranhamento diante de fatos corriqueiros, mas não vistos de tal forma pela sociedade burguesa.

Ao problematizar a questão do ideológico capitalista que ia se apossando do cotidiano russo, o autor projeta o cavalo como um ser consciente que se incomoda bastante diante do automatismo da palavra, que acaba por frutificar a exaustão. É possível averiguar como a consciência do autor se porta em perspectiva descritiva a partir dos pontos de vista do cavalo, ao descrever tudo o que está acontecendo ao seu redor, principalmente a natureza que o cerca - no que tocava aos aspectos sócio-políticos e culturais.

A proposta de Chklovski, com *A arte como procedimento* (CHKLÓVSKI, 1976 [1917]) consiste em solidificar a ideia de que o ato mais correto é aquele que convoca procedimentos da narrativa como fonte de significação, cujos principais fundamentos ganham força e representatividade no Cubofuturismo⁷² (TOLEDO, 1976), um dos diversos movimentos artísticos da Rússia nos anos 20 que “propunham uma renovação cultural de pensamento” (GRILLO, 2016). Pomporska (1972), Toledo (1976) e Todorov (2013) nos ajudam a compreender que o Cubofuturismo russo consistiu em uma reacentuação do *Cubismo* e do *Orfismo* franceses e sobretudo do *Futurismo* italiano, cujos diálogos convergiram para a ressignificação da arte popular russa – O Neo-primitivismo (MUNDO RUSSO, 2012).

Partilhando de mesma linha de pensamento, Eikhenbaum, em 1925, no ensaio intitulado *A teoria do “método formal”*, defende o procedimento como elemento de análise. Segundo o estudioso, “[...] o método formal superou completamente os limites do que chamamos geralmente metodologia e com ele se

capitalistas. Em perspectiva histórico-ideológica, o conto atua como um dispositivo de denúncia a uma “ideologia burguesa”, que naqueles momentos finais do “exuberante” século XIX, dominava as “relações” e a condição da vida humana.

⁷² A expressão foi utilizada pela primeira vez em 1913 por Chukovsky (1882–1969), quando se reportou a um grupo de artistas vanguardistas, dentre os quais o poeta Mayakovsky e o pintor Burlyuk (POMPORSKA, 1972; TOLEDO, 1976). Registros da Agência Federal da Rússia *Rossotrudnichestvo* empreendem que “Da fusão entre as artes plásticas e a literatura nasceu um movimento original chamado Cubo-Futurismo. O lema deste movimento assentava na afirmação de que só a partir da formação desta dualidade da pintura e da poesia estas duas artes teriam uma autêntica consciência da sua liberdade” (MUNDO RUSSO, 2012). Tal fenômeno artístico é caracterizado pela interligação entre poesia e pintura, na utilização de cores fortes e objetos fragmentados.

transformou numa ciência autônoma tendo por objetivo a literatura considerada como série específica de fatos” (EIKHENBAUM, 1973, p. 04).

Com propostas de desenvolvimento científico dessemelhantes às dos formalistas, Bakhtin (2010 [1924]) e Medviédev (2016 [1928]) negaram os preceitos segundo os quais a *autonomia da arte* se tratava de um estado procedimental mecânico e imanente, cujo sentido estava restrito aos próprios elementos como fonte única de significação. Ao contrário, tratava-se, sobretudo, de um princípio estético a partir do qual o fenômeno artístico ganharia sentidos múltiplos em sua participação na unidade da cultura (BAKHTIN, 2010 [1924]). Dito de outra forma, a autonomia da arte, para Bakhtin, só significa diante de consciências participativas, em que ocupa lugar de insubstituíbilidade. Diferentemente do ser que é emoldurado transcendentemente, o sujeito, enquanto Ser aberto e existir-evento unitário⁷³, pode agir alteritariamente de forma não-abstrata. Assim,

É apenas de dentro da minha participação que a função de cada participante pode ser compreendida. No lugar de um outro, exatamente como em meu próprio lugar, eu estou no meu lugar de falta de sentido. **Compreender meu objeto é compreender meu dever em relação a ele** (a atitude ou posição que devo tomar em relação a ele), **isto é, compreendê-lo em relação a mim mesmo no Ser-evento único, e isso pressupõe minha participação responsável... É apenas dentro de minha participação que o Ser pode ser compreendido como um evento** (BAKHTIN, 2010 [1924], p. 72, grifos nossos).

A concretização, portanto, do ato responsável, acontece quando o sujeito se engaja nos discursos⁷⁴ que lhe são constituintes e ao mesmo tempo racionaliza a si via sua prática responsiva. A participatividade do sujeito no agir alteritário “inaugura, a cada instante, sua essência e potencialidade ativa para o dizer-Ato, visto que o sujeito ocupa na sociedade múltiplas identidades, pois está sempre em

⁷³ Conforme outrora apontado por Sobral (2009) e Santana (2018a), ao reacentuar o sujeito (*dasein*) heideggeriano, Bakhtin o classifica como ser aberto e unitário, tanto pela sua liberdade relativa no agir quanto pelas suas obrigações ético-responsivas para com o(s) outro(s) que o constituem. É unitário porque ninguém pode assumir seu lugar na vida, apenas ele é fonte única dos dizeres que enuncia, assim como é ser-evento único pela sua singularidade em meio à coletividade (SOBRAL, 2009; SILVEIRA; SANTANA, 2019).

⁷⁴ No último capítulo da obra *Problemas da poética de Dostoiévski* é apresentada a noção de discurso de maneira mais explícita: “Intitulamos este capítulo ‘O discurso de Dostoiévski’ porque temos em vista o discurso, ou seja, a língua em sua integridade concreta e viva e não a língua como objeto específico da linguística, obtido por meio de uma abstração absolutamente legítima e necessária de alguns aspectos da vida concreta do discurso” (BAKHTIN, 2013 [1963], p. 181).

contato com diferentes interlocutores” (SILVEIRA; SANTANA, 2019, p. 93). Ainda conforme os pesquisadores (2019), o sujeito dialógico está posicionado racionalmente ao considerar seus outros discursos (ainda que possa discordar totalmente das opiniões alheias).

Considerado como categoria fundante e central no pensamento de Bakhtin, o dialogismo é compreendido como um princípio da linguagem que pressupõe que todo discurso é concebido por outros discursos. Textos como *Metodologia das ciências humanas* (BAKHTIN, 2006 [1979]), *A interação discursiva* (VOLÓCHINOV, 2017 [1929]) e *A palavra e sua função social* (VOLÓCHINOV, 2019b [1930]) nos ajudam a compreender, de forma marcada e conceitual, que o dialogismo, na medida em que pressupõe sujeitos situados social e historicamente, instaura uma reflexão sobre a linguagem que é excede o arcabouço teórico da linguística estrutural.

Nesse eixo de interpretações sobre o diálogo, no escrito *Estilística do Discurso Literário I: o que é a linguagem/língua?* Volóchinov (2019a [1930]) empreende discussões que, ao partirem da organicidade da linguagem, perpassam seu papel na vida social e incidem em dois fenômenos primordiais ao seu desenvolvimento: **a classe** (estratificação em classes sociais) e a **consciência participativa dos sujeitos**, este último bastante discutido por Bakhtin em *Para uma filosofia do ato responsável* (2010a [1924]).

A respeito da linguagem, esta materializa-se (ou encarna-se) no sujeito por meio da “vivência e da expressão” (VOLÓCHINOV, 2019a [1930], p. 255), no entanto, jamais agindo como “um homem, um indivíduo da natureza (biológico), uma espécie de bípede do reino animal” (VOLÓCHINOV, 2019a [1930], p. 255), mas como um “indivíduo participante da vida, seu eterno espreitador e refletidor” (BAKHTIN, 2018 [1930-1934], p.112). Assim, por meio da vivência e da expressão, o que pressupõe um estágio de refração ideológica, esse ser humano, na condição de sujeito, “obterá um colorido sociológico e histórico: da época, do meio social, da posição de classe do falante e daquele ambiente real e concreto no qual ocorre o enunciado” (VOLÓCHINOV, 2019a [1930], p. 255).

Em mesma vetorialidade argumentativa, em seus estudos sobre a *teoria do Romance*, Bakhtin (2013) explicita que a ‘palavra-discurso’, origina-se a partir da ‘palavra de outrem’, e esta vai se modificando semanticamente. “Por isso, ao se

estudar as diversas formas de transmissão do discurso de outrem, não se pode separar os procedimentos de elaboração deste discurso dos procedimentos de seu enquadramento contextual (dialógico)” (BAKHTIN, 2010 [1930-1934], p.141). Na medida em que se constitui na atmosfera do ‘já dito’, “o discurso é orientado ao mesmo tempo para o discurso-resposta que ainda não foi dito, discurso, porém, que foi solicitado a surgir e que já era esperado. Assim, é todo diálogo vivo” (2010 [1930-1934], p.89).

A compreensão do dialogismo está diretamente ligada à percepção da interação verbal, discutida principalmente por Volóchinov ([1929] 2017), o qual, de acordo com Santana e Francelino, (2018), fundamenta-se na crítica sociológica e apresenta respostas às correntes *objetivista saussuriana* e *subjetivista humboldtiana*, conforme já explicitado. É nesse espaço de tensão que Bakhtin formula proposições sobre a natureza dialógica da consciência como a

natureza dialógica da própria vida humana. 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. Nesse diálogo o homem participa inteiro e com toda a vida: com os olhos, os lábios, as mãos, a alma, o espírito, todo o corpo, os atos. Aplica-se totalmente na palavra, e essa palavra entra no tecido dialógico da vida humana, no simpósio universal (BAKHTIN, 2006f [1979], p. 348).

Conforme se averigua nas palavras de Bakhtin, as características apreendidas em viés dialógico não implicam que nossas produções de linguagem se concretizem apenas “em um espaço socioverbal pacífico; pelo contrário, muitas vezes, surgem da tensão entre cosmovisões de mundo díspares, contraditórias e muito divergentes” (SANTANA; FRANCELINO, 2018, p. 238). O filósofo russo tece proposições conceituais sobre as relações dialógicas ao afirmar que “são relações (semânticas) entre toda espécie de enunciados na comunicação discursiva” (2006e [1979], p.323).

Essa categoria, engendrada pelos integrantes do Círculo como o princípio constitutivo da linguagem - em suas dimensões concreta e viva – conduz Bakhtin a formular que não há nem a primeira nem a última palavra, nem princípio nem fim, e “não há limites para o contexto dialógico (este se estende ao passado sem limites e ao futuro sem limites)” (BAKHTIN, 2006g [1979], p. 410). Postula o crítico literário

que “Não há palavras nem sentidos absolutamente mortos: cada sentido terá sua festa de renovação. Questão do grande tempo” (BAKHTIN, 2006g [1979], p. 410). É em imersão a essa possibilidade de renovação (e inacabamento) do sujeito e da linguagem que os estudos bakhtinianos denominam de dialogismo ou concepção dialógica da linguagem. Podemos afirmar, nesse sentido, que esta concepção é chamada de dialógica porque circunscreve que os discursos e os sujeitos que os produzem têm seus sentidos concretizados por um processo de intersubjetividade, permitindo que sejam vivenciadas situações concretas na *enérgeia* (ἐνέργεια)⁷⁵ da linguagem.

Brait (2005), em seu escrito *Bakhtin e a natureza constitutivamente dialógica da linguagem*, afirma que a abordagem dialógica ganha respaldo “na busca da compreensão das formas de produção do sentido, de significação, e as diferentes maneiras de surpreender o funcionamento discursivo” (BRAIT, 2005, p. 87). Conforme a pesquisadora brasileira, essa postura impeliu Bakhtin na compreensão de uma estética e de uma ética da linguagem cujos expoentes máximos, na literatura seriam Rabelais (1494-1553) e Dostoiévski (1821-1881).

Desse modo, nossas diversas práticas comunicativas, as quais compõem o que poderíamos denominar de atitude dialógica (FANINI, 2015), não apenas se reduzem à conversação face a face, mas se materializam através do espaço e do tempo multissemioticamente. Para a autora, o fato de eu, como sujeito, nunca estar só no mundo se dá porque a presença desse outro “é inevitável e inelutável, forçando-me a com ele dialogar, a ele responder, refutar, criticar, acompanhar e interagir. “A linguagem é, em sua essencialidade, um processo dialógico dado por intermédio de relações intersubjetivas” (FANINI, 2015, p. 18). É nesse sentido que

O texto vive e se torna significativo na fronteira entre um e outro: vivo no universo das palavras do outro. E toda a minha vida consiste em conduzir-me nesse universo, em reagir às palavras do outro (as reações podem variar infinitamente), a começar pela minha assimilação delas (durante o andamento do processo do domínio original da língua), para terminar pela assimilação das riquezas da cultura humana (verbal ou outra).

⁷⁵ Sobre essa energia da língua/linguagem, Volóchinov (2017 [1929], p. 148) pontua que consiste em uma “atividade, um processo ininterrupto de criação... realizado por meio de atos discursivos individuais”. Acrescem Grillo e Américo, em nota, que *enérgeia*, do grego, consiste em “atividade”, “produção” (GRILLO; AMÉRICO, 2017, p. 148).

[...] Essa redistribuição de tudo o que está expresso na palavra, e que dota o ser humano de pequeno mundo constituído de suas palavras pessoais (percebidas como pessoais), representa o fato primário da consciência humana e da vida humana que, como tudo que é primário e evidente, até agora foi pouco estudado (pouco conscientizado) (BAKHTIN, 2006 [1979], p.383, grifos nossos).

Importa esclarecer que na compreensão dos estudiosos do Círculo de Bakhtin, fronteiras não consistem em marcas divisórias de interpretações, mas são o lugar em que se dão os sentidos, representam o ponto nevrálgico de diálogo entre duas ou mais consciências. Nesse prisma interpretativo, as relações dialógicas não provocam interação na imanência dos elementos inerentes ao sistema da língua, mas à sua singularidade pelo fenômeno ideológico (MEDVIÉDEV, 2016 [1928]). A vivacidade do texto, conforme explicitado, também se dá em um horizonte de reações, ou seja, réplicas, a partir do nosso ponto de vista em relação ao outro, o que é postulado por Volóchinov em seu escrito *A interação discursiva* (2017 [1929]).

A interação discursiva é concebida por Volóchinov (2017 [1929]) como um fenômeno sócio-histórico, consistindo na *realidade fundamental da língua* enquanto materiais verbal e extra-verbal, e consiste em um movimento alteritário presentificado em determinadas formas enunciativas que não apenas orienta os interlocutores para a interpretação das suas enunciabilidades, mas que revela aspectos como a avaliação e o posicionamento axiológico do sujeito. Tais aspectos compõem o horizonte ideológico, que, na ótica de Todorov (2006), em prefácio à *Estética da Criação Verbal*, circunscreve em um conjunto de ideias nas quais estão presentes vozes constituintes. Ainda de acordo com o crítico francês, esse percurso ganha materialidade por meio de uma arte dialógica, a qual nos conduziria a um terceiro estado, situado além do verdadeiro e do falso, do bem e do mal (TODOROV, 2006).

De acordo com os pressupostos da abordagem dialógica, a palavra só existe em função do outro, pois é a “ponte” que une os interlocutores não por um procedimento mecânico comunicativo, mas em um jogo contínuo de endereçamentos (VOLÓCHINOV, 2017 [1929]; BAKHTIN, 2006 [1979]). Importa esclarecer que os ato-palavras não são lançados no mundo de forma aleatória, mas, cronotopicamente o sujeito é perpassado por forças que o conduzem, classificadas como centrípetas (que o impulsionam ao centro do agir) ou

centrífugas (as quais lhe abrem horizontes de deslocamentos): “Cada enunciação concreta do sujeito do discurso é um ponto de aplicação tanto das forças centrípetas quanto das centrífugas” (BAKHTIN, 2015 [1930-1934], p.42)⁷⁶. Assim, nesse espaço fronteiro de enunciações concretas “em que se cruzam processos de centralização e descentralização” (BAKHTIN, 2015 [1930-1934], p.42),

A importância da orientação da palavra para o interlocutor é extremamente grande. Em sua essência, a palavra é um ato bilateral. Ela é determinada tanto por aquele de quem ela procede quanto por aquele para quem se dirige. Enquanto palavra, ela é justamente o produto das inter-relações do falante com o ouvinte. Toda palavra serve de expressão ao “um” em relação ao “outro”. 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. Ela apoia uma das extremidades em mim e a outra no interlocutor. A palavra é o território comum entre o falante e o interlocutor (VOLÓCHINOV, 2017 [1929], p.205).

Na tessitura do dialogismo, os interlocutores, ao adquirirem papéis sociais, na medida em que consideram a situação social imediata de comunicação, também se deslocam no tempo e no espaço para resgate de vozes adjacentes, advindas de um auditório social que se instaura no grande tempo (MEDVIÉDEV, 2016 [1928]; BAKHTIN, 2010 [1930-1934]).

Nessa arena de partilha de vozes sobre o fenômeno dialógico, Medviédev, em seu manuscrito *Os elementos da construção artística* (2016 [1928]), postula que a obra ou enunciado a que temos acesso ou produzido(a) por nós “se orienta para os ouvintes e os receptores, e para determinadas condições de realização e de percepção” (MEDVIÉDEV, 2016 [1928], p. 195). A partir da constatação discursiva de dupla orientação do enunciado, tanto para a vida quanto para a arte (VOLÓCHINOV, 2019 [1926]; BAKHTIN, 2006e [1979]), compreende-se que os enunciados “pressupõem um ou outro auditório de receptores ou leitores, esta ou aquela reação deles, esta ou aquela relação entre eles e o leitor” (MEDVIÉDEV, 2016 [1928], p. 195). Explana Medviédev que há sempre uma dupla orientação do

⁷⁶ No manuscrito *A estilística atual e o romance* (2015 [1934], p.42), afirma Bakhtin que, na enunciação concreta, há o cruzamento entre os processos de centralização e descentralização, bem como de unificação e de desunificação, “um basta não apenas a sua língua, como materialização discursiva individual, mas também ao heterodiscurso, tornando-se seu participante ativo. E essa comunhão ativa de cada enunciado no heterodiscurso vivo define o seu aspecto linguístico não em grau inferior à sua pertença ao sistema normativo centralizador da língua única”.

enunciado, tanto para o auditório imediato quanto para um outro auditório a quem a palavra pode estar sendo endereçada. Ainda que esse segundo auditório não precise estar presente fisicamente, é pressuposto consciente do autor, quando este constrói o enunciado.

Concernente ao endereçamento, conforme Bakhtin e Medviédev, toda a enunciação dialógica é orientada em direção ao outro, a ouvintes que distam cronotopicamente, ou seja, o enunciado é sempre orientado socialmente (BAKHTIN, 2005 [1963]; MEDVIÉDEV, 2016 [1928]). Sobre isso, também elucida Volóchinov (2017, p. 204) que “Efetivamente, o enunciado se forma entre dois indivíduos socialmente organizados [...]”. Assim sendo, “não importa qual enunciado consideramos [...] concluimos que sua orientação é inteiramente social” (VOLÓCHINOV, 2017 [1929], p. 206). Nasceria, então, o pensamento nas ciências humanas, como “pensamento sobre pensamentos outros, sobre exposições de vontades, manifestações, expressões...” (BAKHTIN, 2006e [1979], p. 308). Subjacente a isso, o acontecimento da vida dos textos e discursos “sempre se desenvolve na fronteira de duas consciências, de dois sujeitos” (BAKHTIN, 2006e [1979], p. 311).

Ao problematizar temas importantes para a configuração ética e estética da sociedade russa nas primeiras décadas do século XX, tais como a consciência, o texto, a anatomia e a fisiologia do sujeito, Bakhtin, em *O problema do texto na linguística, na filologia e em outras ciências humanas*, realiza movimentos semântico-axiológicos de compreensão sobre o dialogismo, ou, como define o filósofo, “o dialogismo do nosso pensamento sobre obras, teorias, enunciados, em geral, do nosso pensamento sobre os homens” (BAKHTIN, 2006e [1979], p.326). Em uma tônica contrapositiva ao objetivismo da palavra, disserta o crítico soviético que algumas formas mais evidentes (porém, mais grosseiras) de dialogismo são:

A confiança na palavra do outro, a aceitação reverente (a palavra autoritária), a iniciação, a busca do sentido profundo, a *concordância*, com suas infinitas graduações e matizes (sem restrições de ordem lógica ou reticências de ordem puramente factual), a estratificação de um sentido que se sobrepõe a outro sentido, de uma voz que se sobrepõe a outra voz, o fortalecimento pela fusão (mas não a identificação), a compreensão que completa, que ultrapassa os limites da coisa compreendida, etc. Estas relações específicas não podem ser resumidas a uma relação

puramente lógica, ou a uma relação puramente factual. É aqui que se encontram, em toda a sua *integridade*, posições, pessoas (a pessoa prescinde de revelação extensiva: pode manifestar-se por um único som, revelar-se por uma única palavra), precisamente as vozes (BAKHTIN, 2006e [1979], p. 326, grifos do autor).

Há importância primordial ao fenômeno da compreensão, para Bakhtin, para efetividade do dialogismo em que há, no mínimo, duas consciências no processo dialógico. Na medida em que o indivíduo é visibilizado sócio-historicamente na Idade Moderna, ou seja, é reconhecido como sujeito, são reacentuadas formas e funcionalidades de apreensão subjetiva, e a compreensão que se tem sobre este passa a ser não apenas mecânica nem unidirecional (DESCARTES, 2004; KANT, 2001; 2003), mas sobretudo ativa. A compreensão responsiva ativa nos remete ao resultado não acabado de um diálogo entre consciências plurais, na interrelação entre o agora e o *vir-a-ser* (BAKHTIN, 2010 [1920-24]), emoldurada a partir de criações ideológicas (FARACO, 2003). Portanto, a concepção dialógica potencializa as reflexões sobre o sujeito e a linguagem para além de mecanismos estruturais, a refletir e refratar a existência a partir de posições axiológicas (SANTANA, 2019).

Quanto à compreensão responsiva ativa, importa esclarecer que esta se contrapõe à conceptualização monológica da compreensão passiva⁷⁷, em que uma consciência é subordinada a outra, que a engessa ciclicamente, entre abscissas e ordenadas. Nesse direcionamento argumentativo, em capítulo intitulado *A forma espacial da personagem – o corpo exterior*, Bakhtin (2006b [1979]) opera deslocamentos de sentido da dimensão estética para a ética, ao afirmar que diversas teorias empobrecedoras, como a estética expressiva, fundamentaram acriticamente a criação cultural ao rejeitarem o princípio exotópico, ou seja, ao tentarem traduzir o sujeito como equacionado à *participação de uma consciência*. Desse modo, “o sujeito, participante do acontecimento, torna-se o sujeito de um

⁷⁷ A consciência passiva, de teor gnosiológico, tratará de definir escolhas por ela própria, cuja definição do sujeito como objeto se dá no âmbito a sua própria atividade, em que não há diálogos. Nessas vias argumentativas, “A compreensão passiva do significado do discurso ouvido é apenas um momento abstrato da compreensão ativamente real e plena” (BAKHTIN, 2006f [1979], p. 271). Não existe, dessa maneira, compreensão passiva na discussão proposta por Bakhtin (2006 [1979]). Ao contrário desta, Bakhtin entende que a compreensão responsiva ativa pode variar em níveis. Assim, uma compreensão pode ter um maior nível de ativismo que a outra (BAKHTIN, 2006f [1979]).

conhecimento puramente teórico sem participação no acontecimento” (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 81).

A obra, assim como a réplica do diálogo, está disposta para a resposta do outro (dos outros), para a sua ativa *compreensão responsiva*, que pode assumir diferentes formas: influência educativa sobre os leitores, sobre suas convicções, respostas críticas, influência sobre seguidores e continuadores; Ela determina posições responsivas dos outros nas complexas condições da comunicação verbal de uma dada esfera cultural. A obra é um elo na cadeia da comunicação discursiva de um dado campo da cultura; como a réplica do diálogo, ela se relaciona com as outras obras-enunciados: com aquelas a que ela responde e com aquelas que lhe respondem, e, ao mesmo tempo, nisso semelhante à réplica do diálogo, a obra está separada das outras pela fronteira absoluta da alternância dos sujeitos do discurso (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 279, grifos nossos).

A consciência responsiva ativa, ao contrário do que prima a postura monológica da linguagem, revela as necessidades interna e visível da materialização de um determinado processo histórico, de um acontecimento concreto. Com efeito, na perspectiva do filósofo soviético Bakhtin, o ouvinte que recebe e compreende um discurso adota, em mesma instância, “uma atitude *responsiva ativa*: ele concorda ou discorda (total ou parcialmente), completa, adapta, apronta-se para executar, etc” (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 271), de forma que “esta atitude do ouvinte está em elaboração constante durante todo o processo de audição e de compreensão desde o início do discurso” (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 271).

Diante de tais embates teóricos, é imprescindível considerar que a posição do outro (suas palavras, seus trejeitos, seus atos) é um ponto nevralgico para que o diálogo não fique circunscrito a atitudes estanques e desconexas. As relações alteritárias que permeiam o diálogo social via relações dialógicas engendram um pertinente espaço de constituição e atravessamento de múltiplas vozes, haja vista que agregar valores entre sujeitos é caminhar no sentido de expansão de consciências plurais. A seguir, adentremos às discussões sobre as relações dialógicas.

3.3 A PROPÓSITO DAS RELAÇÕES DIALÓGICAS

É possível encontrar o conceito de relações dialógicas - de forma mais desenvolvida - no escrito de Bakhtin *Problemas da obra de Dostoiévski*, texto cuja publicação, na Rússia, é datada de 1929⁷⁸. Nessa obra, Bakhtin discursiviza a tese do romance polifônico ao problematizar, analiticamente, a forma singular de Dostoiévski de conceber a dinâmica das vozes no processo dialético-laboral de seus romances.

Tais procedimentos discursivos caracterizariam, segundo Bakhtin, o sustentáculo para a formulação da noção de discurso bivocal, fenômeno discursivo em que a palavra é duplamente orientada: “para o objeto do discurso como palavra comum e para um *outro discurso*, para o *discurso de um outro*” (BAKHTIN, 2005, p. 212, destaques do autor). Especificamente no capítulo *O discurso em Dostoiévski*, Bakhtin elenca, taxonomicamente, diversas formas de manifestação da palavra bivocal e realiza a análise dessas formas em romances de Dostoiévski.

A formulação do conceito de relações dialógicas vai sendo esculpido na medida em que Bakhtin reflete sobre o conceito de língua, não em sua dimensão *stricto sensu*, tal como primada nos moldes da linguística saussuriana, mas a língua compreendida como discurso, isto é, como “[...] fenômeno integral concreto” (BAKHTIN, 2005, p. 209). Nesse sentido, segundo Bakhtin, as relações dialógicas são extralinguísticas, isto é, elas se estabelecem numa dimensão que excede os limites linguísticos de interpretação, não se detendo às particularidades sintáticas e léxico-semânticas que os constituem.

Na perspectiva de Volóchinov, as formas da língua adentram a um processo de interação entre pontos de vista de falantes diferentes (VOLÓCHINOV, 2017 [1929]), o que também é percebido por Bakhtin, ao conceber que “O problema não está na existência de certos estilos de linguagem, dialetos sociais etc... está em saber sob que *ângulo dialógico* eles confrontam ou se opõem na obra” (BAKHTIN, 2013a [1929], p.208, grifos do autor). Isso não significa que esteja sendo negada a possibilidade de haver relações dialógicas em pesquisas dialetais, pois o próprio

⁷⁸ Em sua edição revisada *Problemas da poética de Dostoiévski*, de 1963 (referida aqui a partir da edição de 2005).

crítico russo afirma que as relações dialógicas também se concretizam “entre os estilos de linguagem, os dialetos sociais, etc., desde que eles sejam entendidos como certas posições semânticas, como uma espécie de cosmovisão da linguagem, isto é, numa abordagem não mais linguística” (BAKHTIN, 2013a [1929], p.211).

Assim, as relações dialógicas são extralinguísticas. Ao mesmo tempo, porém, não podem ser separadas do campo do *discurso*, ou seja, da língua enquanto fenômeno integral concreto. A linguagem só vive na comunicação dialógica daqueles que a usam. É precisamente essa comunicação dialógica que constitui o verdadeiro campo da *vida* da linguagem. **Toda a vida da linguagem, seja qual for o seu campo de emprego (a linguagem cotidiana, a prática, a científica, a artística etc.), está impregnada de relações dialógicas** (BAKHTIN, 2013a [1929], p. 209, grifos nossos).

Os registros de Bakhtin atestam que relações lógicas ou concreto-semânticas devem “personificar-se na linguagem, tornar-se enunciados, converter-se em posições de diferentes sujeitos expressas na linguagem para que entre eles possam surgir relações dialógicas” (BAKHTIN, 2013a [1929], p. 209). Por isso, as relações dialógicas adentram ao âmago do enunciado, nas camadas internas de uma palavra isolada, e “nela se chocam dialogicamente duas vozes [...]”. (BAKHTIN, 2013a [1929], p. 209). No que tange à interação que estabelecemos com a palavra alheia, afirma Ponzio que não consiste em uma relação de equivalência, pois “ela é concebida para um terceiro: o destinatário. Existem pelos menos outros dois com quem nos relacionamos ao falar: a pessoa de quem tomo as palavras e a pessoa a quem me dirijo. A relação é... triangular” (PONZIO, 2008, p. 103).

Como, então, certificar-se de que houve um findar de um processo de monologização, ou seja, como saber que não há mais interferência de forças centrífugas? Afirma Bakhtin no capítulo *O discurso em Dostoiévski* que

O debilitamento ou a destruição do contexto monológico só ocorre quando convergem duas enunciações iguais e diretamente orientadas para o objeto. Dois discursos iguais e diretamente orientados para o objeto não podem encontrar-se lado a lado nos limites de um contexto sem se cruzarem dialogicamente, não importa que um confirme o outro ou se completem mutuamente ou, ao contrário, estejam em contradição ou em quaisquer outras

relações dialógicas (por exemplo, na relação entre pergunta e resposta). Duas palavras de igual peso sobre o mesmo tema, desde que estejam juntas, devem orientar inevitavelmente uma à outra. Dois sentidos materializados não podem estar lado a lado como dois objetos: devem tocar-se internamente, ou seja, entrar em relação semântica (BAKHTIN, 2013a [1929], p. 209).

Sobre essa orientação enunciativa circunscrita ao objeto, e a tendência a entrar em relações dialógicas com outro (MEDVIÉDEV, 2016 [1928]), torna-se primordial explicitar que tal objeto não se restringe ao mundo ético e nem se enraíza nele, pois, conforme Brait, em artigo intitulado *A emergência, nas fronteiras entre língua e literatura, de uma perspectiva dialógica de linguagem*, “a compreensão de fenômenos linguísticos/discursivos tem como um dos pontos de partida a literatura e como uma das consequências dessa articulação a construção de uma teoria do *diálogo* que avança para o *dialogismo*” (BRAIT, 2017, p.13, grifos da autora). De igual modo, não devemos cair na armadilha generalista de que o isolamento de um objeto temporariamente o impede de estabelecer relações dialógicas com outros objetos.

Em seu escrito *A linguagem poética como objeto da poética*, Medviédev tece argumentações sobre a apreensão da literatura em terreno russo e seus métodos de estudo em um período hegemonicamente formalista. Ao construir severas críticas contra o formalismo russo, reconhece o pensador que os estudiosos representantes desse “estilo especial de narração científica” (MEDVIÉDEV, 2016 [1928], p. 131) estariam regredindo em termos de seriedade na pesquisa, de forma que seria necessário reagir ao método formal. Enquanto os neokantianos desenvolveram uma postura de estudos epistêmicos baseados na autossuficiência do método em relação ao objeto de pesquisa, os formalistas russos subestimavam a valia do método. É nesse embate teórico que Medviédev se posiciona:

É necessário saber isolar o próprio objeto de estudo e identificar, corretamente, suas peculiaridades específicas essenciais.

[...]

É necessário saber isolar o objeto de estudo e delimitá-lo corretamente, de modo que essa delimitação não o separe do que lhe é essencial, suas ligações com outros objetos, ligações sem as quais ele próprio torna-se incompreensível. A delimitação deve ser dialética e flexível (MEDVIÉDEV, 2016 [1928], p. 133, grifos nossos).

Medviédev estava chamando atenção para dois aspectos fundamentais que devem ser considerados antes de se estabelecer contato – relações dialógicas – entre objetos (objeto-objeto, objeto-sujeito, sujeito-objeto): a primeira é a questão do isolamento, que é um momento necessário para que sejam averiguadas questões particulares, suas características singulares, e o modo como se apresentam sua forma e seu material. A segunda faz referência ao reconhecimento das especificidades do objeto, pois o ato do isolamento exige compreensão do cientista sobre este, tanto em questões temporais quanto, sobretudo, espaciais. Desse ponto de vista, ao assumirmos a posição de pesquisadores, no processo de isolamento do objeto ideológico, “nos distanciarmos das relações sociais que o atravessam e das quais ele é uma das mais sutis manifestações, se o retirarmos do sistema de interação social, então, não restará nada do objeto ideológico” (MEDVIÉDEV, 2016 [1928], p. 134). Restaria, segundo o pensador russo, “um puro objeto da natureza, talvez com sabor levemente ideológico” (MEDVIÉDEV, 2016 [1928], p. 134).

Diante de tais formulações teórico-metodológicas, Ponzio promove uma *Crítica da razão dialógica*, em que, ao se fundamentar em pressupostos bakhtinianos para repensar os problemas da cultura, afirma que o filósofo soviético “[...] assume um interesse especial pelo que se refere à questão da razão dialógica, visto que põe em discussão a categoria de Identidade em favor da Alteridade.” (PONZIO, 2008, p. 236, grifos do autor).

Por meio de descontinuidades com o sistema formal russo, Volóchinov (2017a [1929], p.148-149) afirma que “a criação linguística não pode ser compreendida sem considerar os sentidos e os valores ideológicos que a constituem” (VOLOCHÍNOV, 2017 [1929], p. 225). Nessas instâncias, “A estrutura do enunciado é uma estrutura puramente social. O enunciado como tal existe entre os falantes. O ato discursivo individual (no sentido estrito do termo “individual”) é um *contradictio in adjecto*” (VOLOCHÍNOV, 2017 [1929], p. 225, grifos do autor). Ainda sobre o fenômeno da compreensão como elemento imprescindível para efetividade das relações dialógicas, assevera Volóchinov, em seu ensaio *A ciência das ideologias e a filosofia da linguagem*:

O que o idealismo e o psicologismo ignoram é que a própria compreensão pode ser realizada apenas em algum material s^gnico (por exemplo, no discurso interior). Eles desconsideram que um signo se opõe a outro signo e que *a própria consciência pode se realizar e se tornar um fato efetivo apenas encarnada em um material s^gnico*. Porque a compreensão de um signo ocorre na relação destes com outros signos já conhecidos; em outras palavras, a compreensão responde ao signo e o faz também com outros signos (VOLÓCHINOV, 2017 [1929], p. 95, grifos do autor).

Esses estudos de Volóchinov nos mostram que tanto a corrente idealista quanto a psicologista eram inconsistentes em suas formas de apreensão da ciência, pois desprezavam o material concreto como elemento vivo e dinâmico. Ao desconsiderarem que um signo pode se opor a outro signo e que a consciência pode se tornar efetiva por meio de outra consciência, estudiosos da corrente idealista da cultura, a exemplo dos neokantianos⁷⁹, interpretam a ideologia metafisicamente: esta não estaria na base das relações sócio-históricas, mas em um mundo de representações. Em vias interpretativas análogas, os estudos culturais de cunho psicologista⁸⁰ “situam a ideologia na consciência. Segundo eles, a ideologia é um fato da consciência” (VOLÓCHINOV, 2017 [1929], pp. 94-95). Ambas as correntes, segundo Volóchinov, caem nas armadilhas do conteudismo, pois, “Ao localizarem a ideologia na consciência, eles transformaram a ciência das ideologias em uma ciência da consciência e suas leis, sejam elas transcendentais ou empírico-psicológicas” (VOLÓCHINOV, 2017 [1929], p. 95).

Com projetos sociológicos assimétricos em relação aos pressupostos idealista e psicologista, Volóchinov (2017 [1929]) e Medviédev (2016 [1928]) sustentam que a ideologia não se encontra apenas no plano da consciência, nem menos são externas às relações s^gnicas sociais. Em dois escritos de Medviédev intitulados *A ciência das ideologias e suas tarefas imediatas* (2016 [1928]) e *O*

⁷⁹ O exemplo mencionado por Volóchinov é Cassirer, especificamente em seu último livro *Philosophie der symbolischen Formen*, v. I, 1923. “Sem abandonar o terreno da consciência, Cassirer considera a representação como o seu traço principal. Cada elemento da consciência representa algo, possui uma função simbólica. O todo é dado em uma parte e a parte pode ser compreendida apenas no todo. De acordo com Cassirer, a ideia é tão sensorial quanto a matéria; essa natureza sensorial, no entanto, pertence ao signo simbólico, possui um caráter representativo” (VOLÓCHINOV, 2017 [1929]), p. 94).

⁸⁰ Para a corrente psicologista, “O corpo exterior do signo é apenas um envoltório, apenas um meio técnico para realização do efeito interno que é a compreensão” (VOLÓCHINOV, 2017 [1929], p. 94). Nesse sentido, esboça o positivismo psicológico que a consciência se torna nada, “ela é uma soma de reações psicofisiológicas ocasionais que, em um passe de mágica, resultam em uma criação ideológica consciente e integrada” (VOLÓCHINOV, 2017 [1929], p. 96).

material e o procedimento como componentes da construção poética (2016 [1928]) é possível perceber, que os diversos elementos constitutivos da vida – os signos – não podem ser estudados externamente ao processo social que os compreende. Atesta-se, assim, que entre um fenômeno ideológico e outro podemos perceber ressonâncias concretas de vozes, o que promove a instauração “de uma realização histórica em determinada época e com determinadas condições sociais” (MEDVIÉDEV, 2016 [1928], p.184).

Ao aprofundar tais discussões no esteio literário, afirma Brait (2017) que as problemáticas do diálogo e do dialogismo adquirem importância, no escrito *Problemas da poética de Dostoiévski*, em passagens específicas ao enfatizar uma interligação entre língua e literatura (BRAIT, 2017). Desse modo, Bakhtin compreende que “O caráter essencialmente dialógico em Dostoiévski não se esgota, em hipótese alguma, nos diálogos externos composicionalmente expressos, levados a cabo pelas suas personagens” (BAKHTIN, 2013a [1929], p.47). Logo, do ponto de vista da forma arquitetônica, as relações dialógicas se presentificam entre todos os elementos da estrutura romanesca, e constituem “um fenômeno quase universal, que penetra toda a linguagem humana e todas as relações e manifestações da vida humana, em suma, tudo o que tem sentido e importância” (BAKHTIN, 2013a [1929], p.47).

Segundo Bakhtin ([1979] 2006), não há nem a primeira nem a última palavra, o princípio e o fim, e “não há limites para o contexto dialógico (este se estende ao passado sem limites e ao futuro sem limites)” (BAKHTIN, 2006a ([1979], p. 410). Nesse sentido, não haveria mais o Adão mítico, que enunciou a primeira palavra, mas todos os discursos que proferirmos já são reenunciações e réplicas a outros discursos já existentes. Importa, contudo, esclarecer que o reenunciar não consiste em um processo de repetibilidade, pois este se dá apenas no plano linguístico, conforme explicita Volóchinov em *Tema e Significação na língua* (2017 [1929]). Ao contrário, nossas enunciabilidades, do ponto de vista discursivo, são sempre irrepetíveis.

Bakhtin amplia esse horizonte de percepção da compreensão no manuscrito *A ciência da literatura hoje* (2017 [1970], p.14), ao asseverar que “As obras dissolvem as fronteiras de sua época, vivem nos séculos, isto é, no grande tempo, e, além disso, levam frequentemente uma vida mais intensa e plena do que em sua

atualidade”. É partilhando desse ponto de vista que traçamos os caminhos dessa pesquisa, em perspectiva histórico-ideológica.

A próxima subseção desenha alguns conceitos fundamentais de nosso estudo, tais como fenômenos ideológicos e o horizonte extra-verbal do enunciado na medida em que constrói, de forma tímida, caminhos para o aparecimento da heterodiscursividade.

3.4 A CAMINHO DA HETERODISCURSIVIDADE

Aqui o fenômeno da heterodiscursividade ainda está em processo de gestação, uma vez que se torna bastante complexo apresentá-lo de modo abrupto em decorrência de sua complexidade. Dessa forma, consideramos pertinente ir escavando os caminhos para possibilitar não apenas o seu nascimento concreto, mas a construção de uma base que sustente sua edificação teórico-analítica. Fazemo-lo, assim, respaldados em palavras de Volóchinov (2019 [1926]) em diálogos com Bakhtin e Medviédev.

De forma a percebermos que a palavra só ganha existência concreta nas bases dialógicas (BAKHTIN, 2018 [1934]), no contato fronteiro entre vida e arte, recorremos ao ensaio de Volóchinov *A palavra na vida e a palavra na poesia: para uma poética sociológica* (2019 [1926]). Nesse escrito, o estudioso inicia refletindo sobre o fato de que, na ciência sobre literatura, apesar de o método sociológico ter sido aplicado em grande parte na elaboração de questões históricas, “os problemas da poética teórica – todo o conjunto de questões relacionadas à forma literária, seus diferentes aspectos, o estilo etc. – permaneceram praticamente intocados por esse método” (VOLÓCHINOV, 2019 [1926], p.109).

O teórico russo tece críticas a um pensamento errôneo por parte de alguns marxistas que entendiam que deveria haver abordagens diferentes para a poética artística, entre conteúdo e forma, como se fossem elementos que pudessem existir separadamente. Nesse prisma de interpretação, enquanto o conteúdo era conceituado como o aspecto ideológico, a forma seria “dotada de sua própria natureza e lei artísticas específicas, que não são sociológicas” (VOLÓCHINOV, 2019 [1926], p. 109).

A visão deturpada da poética artística por alguns estudiosos marxistas, como Sakúlin⁸¹, convergiria para um princípio de imanência nos estudos da arte. Desse modo, embora um pesquisador marxista não pudesse concordar com esse posicionamento em relação à arte, “a sociologia, quase sem exceção, costumava analisar questões concretas da história literária sem ter feito nenhuma tentativa séria de abordar a assim chamada estrutura “imane” da obra literária” (VOLÓCHINOV, 2019 [1926], p.109). Tais asserções, por parte de Volóchinov, no que diz respeito a uma proximidade da sociologia com o esteticismo e com o psicologismo, se assemelham ao posicionamento assumido por Medviédev, em escrito intitulado *As tarefas imediatas dos estudos literários* (2016 [1928]).

Ao problematizar a unificação das esferas da ciência literária, tais como a *poética retórica*, a *poética histórica* e a *história da literatura*, afirma Medviédev que, por um lado, essa junção se dá “na união dos princípios marxistas de compreensão das superestruturas ideológicas e da sua relação com a base, e, por outro, as particularidades específicas (igualmente sociais) da própria literatura” (MEDVIÉDEV, 2016 [1928], p. 59). Por conseguinte, ao tratar do conteúdo da literatura como problema da estética e da poética, reporta-se aos estudos estéticos de Herman Cohen (1842-1918), o qual “concebe o estético como uma espécie de superestrutura sobre outras ideologias, sobre a realidade do conhecimento e do ato” (MEDVIÉDEV, 2016 [1928], p. 68). Apresentada dessa forma, a realidade ganha materialidade como um fato acabado, conhecido e eticamente valorado. A consequência desse ponto de vista seria a propulsão de uma doutrina da arte essencialmente idealista, cuja realidade última seria abstrata, desprovida do horizonte ideológico.

Nos caminhos para a construção de uma poética sociológica, Volóchinov (2019 [1926]) focaliza o discurso artístico e destaca a imprescindibilidade da dimensão social da linguagem, instaurando uma tendência estilística inovadora, evidenciando que a interação está na base da constitutibilidade ideológica da arte. Sobre isso, pontuam Clark e Holquist (2008, p. 244) que “A linguagem não é um conjunto de leis que é completamente objetivo no mesmo sentido, digamos, em que

⁸¹ Pável Nikítitch Sakúlin (1868-1930), além de linguista e teórico da literatura, atuou como docente “na Universidade Estatal de Moscou e escreveu manuais de Sintaxe da língua russa e de história da literatura russa do século XIX” (GRILLO; AMÉRICO, 2019, p.110).

as leis da termodinâmica o são”. Também não consistem em um conjunto de fenômenos subjetivos, como seriam as impressões digitais dos sujeitos. O discurso, para os estudiosos, ordenado socialmente, “é o registro mais sensível e compreensivo de como são ordenadas todas as suas práticas ideológicas, inclusive religião, educação, organização do Estado e política” (CLARK; HOLQUIST, 2008, p. 255).

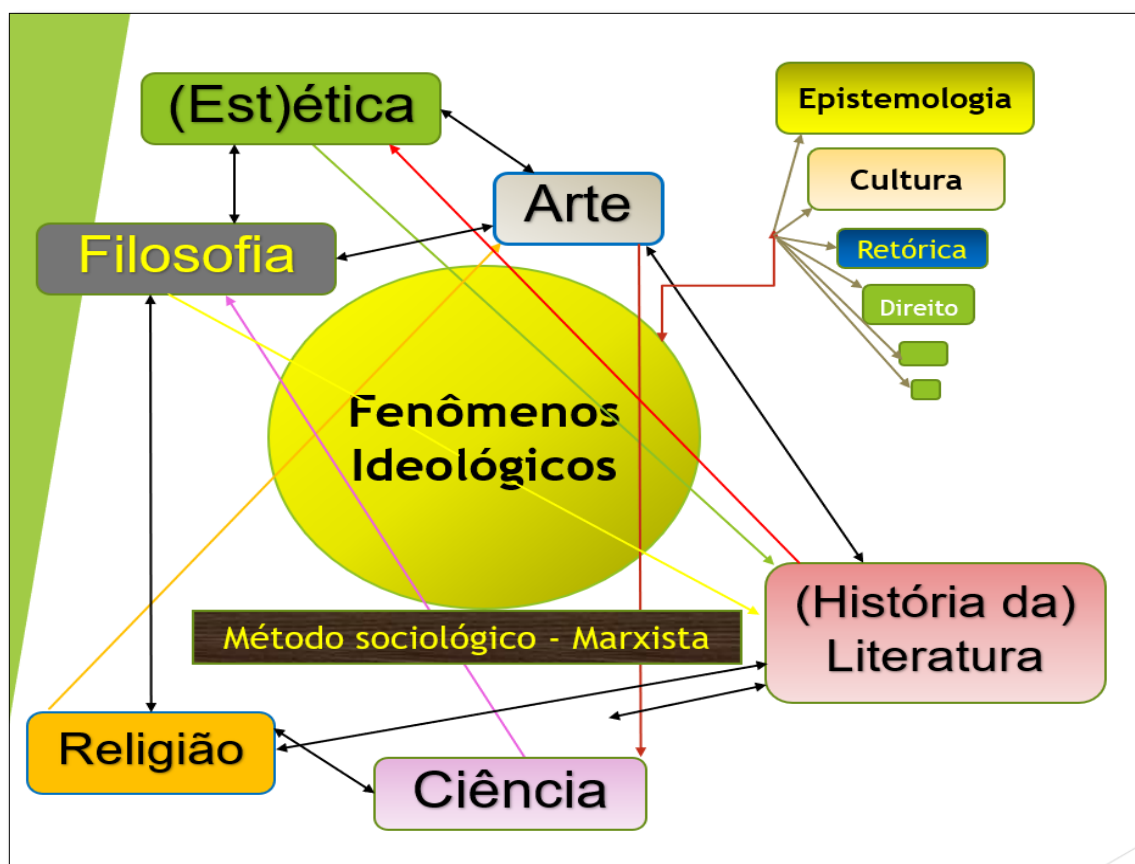
Incomodado por não haver vestígios “de uma abordagem por meio de categorias sociológicas” (VOLÓCHINOV, 2019 [1926], p. 111) nos trabalhos russos sobre poética ou teoria da arte, afirma o pensador que, em sua maioria, os teóricos da arte da Europa Ocidental “delimitam de modo persistente os estudos da arte como uma ciência específica sem quaisquer abordagens sociológicas” (VOLÓCHINOV, 2019 [1926], p. 111). Nessa linha de pensamento, o pesquisador se posiciona contra a aplicabilidade de metodologias advindas das Ciências Naturais (por exemplo a delimitação de corpos físico-químicos) aos estudos da linguagem. Na concepção daqueles teóricos, a teoria da arte e a poética retórica deveriam buscar uma fórmula específica para a obra literária independentemente da sociologia, o que conduz Bakhtin a afirmar, anos mais tarde, em seu escrito *Metodologia das Ciências Humanas*, que, ao invés de haver correspondência entre vozes ou discursos, “nas ciências naturais o sistema é objetificado (sem sujeito)” (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 407).

Isso se deve, de acordo com Medviédev, ao fato de que os formalistas russos, “em geral, não se apoiam em ninguém e não citam ninguém, a não ser eles próprios” (2016 [1928], p. 87). Em seu artigo *A corrente formal nos estudos da arte da Europa Ocidental*, registra o pensador que até os anos finais da década de 1920 ainda não tinha sido feita “nenhuma tentativa séria e ampla, por parte dos formalistas, de esclarecer a sua posição histórica, de definir a sua relação com os principais fenômenos da arte e da literatura da Europa Ocidental” (MEDVIÉDEV, 2016 [1928], p. 87). Na acepção de Volóchinov, além de tal compreensão sobre o objeto estético contradizer “totalmente os fundamentos do marxismo” (VOLÓCHINOV, 2019 [1926], p.111), pela recusa ao horizonte ideológico, dispunha de métodos “totalmente incapazes de apresentar algo que ao menos de longe se pareça com uma fórmula química precisa e rigorosa” (VOLÓCHINOV, 2019 [1926], p.111).

Em consonância com o pensamento de Bakhtin em sua *Crítica à arte e à estética em geral* (2010 [1924]) sobre a necessidade de reconstrução do teor *imanente* na atmosfera artística, Volóchinov reinterpreta o imanentismo até então professado pelas correntes formalistas: “Diferentemente dos corpos da natureza, as definições sociais não chegam de fora até esses produtos; as *formações ideológicas são interna e imanentemente sociológicas*” (VOLÓCHINOV, 2019 [1926], p.113, grifos do autor).

Ainda em seu ensaio sobre palavra na vida e palavra na poesia, Volóchinov (2019 [1926]) sustenta que, em meio a esses distanciamentos entre terrenos do ético e do estético, “uma abordagem efetivamente científica da criação ideológica tornou-se possível pela primeira vez graças ao método sociológico na sua compreensão marxista” (VOLÓCHINOV, 2019 [1926], p.113). Disponha-se, a seguir, uma figura representativa do *Campo de criação ideológica sob compreensão marxista*.

Figura 1: Campo de criação ideológica sob compreensão marxista



Fonte: acervo do autor a partir de Volóchinov (2019 [1926])

Conforme a figura anteposta, podemos observar que toda a edificação dos fenômenos ideológicos está sustentada pela base do método sociológico, cuja pavimentação é o próprio terreno marxista, especificamente o Materialismo Dialético⁸². Tais asserções se tornam mais evidentes quando Medviédev, em *A ciência geral das ideologias e suas ciências imediatas* (2016 [1928]) menciona que as interrelações entre os fenômenos representados, ou seja, esses atos individuais participantes da criação ideológica “são apenas os momentos inseparáveis dessa comunicação e são seus componentes dependentes” (MEDVIÉDEV, 2010 [1929], p. 49). Nesse prisma de compreensão, cada elemento não pode ser estudado – interpretado – fora do processo social que os compreende como um todo. Desse modo, na medida em que se averiguam as especificidades de cada horizonte social, faz-se necessário averiguar as ressonâncias multivocais ou o diálogo vivo que mantém compreensíveis as esferas de saber.

Todos os elementos que se dispõem na figura 1 contribuem para o processo de gestação e concretude do campo geral dos fenômenos ideológicos. Cada um não está posicionado de forma fixa e imutável, mas em constante deslocamento, sempre atuando em vários lugares epistemológicos. Esse aspecto da posição é extremamente produtivo na conceituação proposta por Bakhtin sobre a convocação de sentidos (2006b, 1979), pois é nesse direcionamento que as relações dialógicas apresentam sua especificidade em relação às relações lógicas (ou concreto-semânticas).

Quanto às críticas empreendidas por Volóchinov (2019 [1926]), dada a inobservância à palavra dialogal e o seu consequente desprestígio por parte do biologismo e sobretudo do cientificismo positivista, concordamos com Lukács (2010 [1979]) e Medviédev (2016 [1928]) sobre a imprescindibilidade de se ter como pavimentação para os pilares da linguagem **as lentes do marxismo**, em específico o materialismo dialético. Nas lentes do historiador húngaro “A filosofia burguesa

⁸² O *Materialismo Histórico Dialético*, sustentado em Marx e Engels, atua como um dispositivo teórico-analítico que se posiciona contrariamente ao idealismo tradicional (MARX, 2011 [1968]; MARX; ENGELS, 2008 [1948]). Na percepção de Marx e Engels, a humanidade constitui-se em sua produção material e pelo embate de forças sociais, via dialética. Ao recorrer ao marxismo como base para sustentação da filosofia da linguagem, Volóchinov enfatiza uma transformação que reinterprete o *status quo* da ordem dominante e, nessa arena de conflitos, busque solucionar as problemáticas do sujeito.

clássica deu lugar ao nascimento e ao desenvolvimento de uma ideologia universal e potente, colocada sob o signo do progresso, momento em que a filosofia ocupava o cume das ciências humanas” (LUKÁCS, 2010 [1979], p. 43). Em outras palavras, todo o contexto de produção literária teve uma nova orientação social e enformadora do homem da abordagem sociológica, ao protagonizar indivíduos antes marginalizados.

Os escritos de Lukács, no sentido de dar visibilidade às interrelações entre fenômenos ideológicos e a ideologia, também destacavam a primazia da linguagem na configuração da sociedade, isso porque, a partir do século XIX, a ideologia se configurou como “produto orgânico do progresso social ininterrupto, término e corolário do conjunto da atividade científica de cada etapa da evolução social (LUKÁCS, 2010 [1979], p. 43).

A dimensão sociológica nas relações entre os enunciados diz respeito a essa possibilidade de responder, de reagir ao discurso de outrem, ou seja, ao contato fronteiro entre os fenômenos a partir de sujeitos com diversas posições enunciativas (axiológicas). Bakhtin, no escopo dessa discussão, aponta ainda que as relações dialógicas são inerentes a qualquer esfera da comunicação humana, de modo que “Toda a vida da linguagem, seja qual for o seu campo de emprego (a linguagem cotidiana, a prática, a científica, a artística, etc.) está impregnada de relações dialógicas” (BAKHTIN, 2005, p. 209).

Consoante ao pensamento de Bakhtin, Volóchinov (2019 [1926]) estabelece diferenciações entre corpos psicofisiológicos e formações ideológicas, pois estas últimas são “interna e imanentemente sociológicas” (VOLÓCHINOV, 2019 [1926], p.113), capazes de manifestar a dialética da reprodução artística em diálogo com a vida (LUKÁCS, 2010). Ao engendrar que as formas ideológicas são inteiramente sociológicas, Volóchinov compreende que, da mesma forma,

A arte é imanentemente social: o meio social extra-artístico, ao influenciá-la de fora, encontra nela uma imediata resposta interior. Nesse caso, não é o alheio que age sobre o alheio, mas uma formação social sobre a outra. O *estético*, o jurídico e o cognitivo são *apenas diferentes espécies do social* e, por conseguinte, a teoria da arte pode ser apenas uma sociologia da arte (VOLÓCHINOV, 2019 [1926], p.113, grifos do autor).

O teórico faz um alerta para a existência de duas opiniões errôneas que influenciavam o pensamento de alguns pesquisadores em terreno russo, a primeira definida como *fetichização da obra de arte como coisa*, com enfoque em procedimentos mecânicos de análise, e a segunda seria sentida como o psiquismo da arte, que centraliza os estudos nos pontos de vista do criador ou do contemplador.

A primeira opinião pode ser definida como fetichização da obra de arte como coisa. Esse fetichismo atualmente predomina nos estudos da arte. O pesquisador não vê nada além da obra de arte que é analisada, como se toda a arte se reduzisse a ela. O criador e os contempladores permanecem fora do campo de análise. O segundo ponto de vista, ao contrário, limita-se ao estudo do psiquismo, ora do criador, ora do contemplador (muitas vezes simplesmente equiparando-os). Desse prisma, as vivências daquele que contempla e daquele que cria exaurem a arte (VOLÓCHINOV, 2019 [1926], p.114).

As críticas de Volóchinov empreendem que a palavra não estava sendo abordada como fenômeno sociológico, “mas de um ponto de vista linguístico abstrato” (VOLÓCHINOV, 2019 [1926], p.114). Reacentuando o pensamento de Bakhtin, (2006 [1979]), em sua crítica à estética expressiva, Volóchinov sublinha que “O “artístico” em sua totalidade não se encontra no objeto nem no psiquismo do criador ou do contemplador abordados de modo isolado: o “artístico” abarca todos os três aspectos” (2019 [1926], p.115), consistindo em um *ad specificum* da interligação entre criador e contempladores, a exemplo do plano artístico.

Sobre isso, torna-se necessário pontuar que as Idades Média e Moderna apresentaram-se à humanidade como cronotopos de “coisificação do homem” (BAKHTIN, 2006e [1979], p. 317). A dimensão de saber literária, para Bakhtin, proporciona às produções de domínio ético-cognitivo que adquiram certo valor estético, “mas só depois de iluminado pelo sentido artístico da obra” (BAKHTIN, 2006a [1979], p. 6), conforme explicitado em *O autor e o herói na atividade estética*. Afinal, “Na literatura, o homem representado é objeto e sujeito, em graus muito variáveis (conforme o dialogismo da relação que o autor estabelece com o herói)” (BAKHTIN, 2006e [1979], p. 318).

Em uma proposta de amplificação dessa discussão, no escrito *O problema do texto na linguística, na filologia e em outras ciências humanas*, assevera Bakhtin

que “O realismo coisifica frequentemente o homem, mas isso não é uma aproximação com este. O naturalismo, com sua propensão para a explicação causal do ato e do pensamento do homem, coisifica ainda mais o homem” (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 317). Tais asserções estão subsidiadas na identificação de que estes movimentos literários não apenas consistiram em uma negação da arte romântica, mas estavam nutridos pelo formalismo e pelo mecanicismo das formas (POMPORSKA, 1972). A consequência direta do silenciamento de vozes e apagamento da representação é que “as vozes (no sentido de materialização dos estilos sociais) se tornam simples indício de uma coisa (ou sintoma de processo), excluindo qualquer resposta, qualquer discussão, e nenhuma relação dialógica é possível para tais vozes” (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 317).

Ao dilatar essas críticas ao objetivismo da linguagem e ao parasitismo do ser humano, sublinha Bakhtin, em *Metodologia das Ciências Humanas* (2006 [1979]), que “A coisificação completa, extrema, levaria finalmente ao desaparecimento e da insondabilidade do sentido (de qualquer sentido)” (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 401). Sob essa perspectiva, os formalistas estiveram empenhados em “coisificar os contextos anônimos extraverbalizados (carcar-se de uma vida não-verbal)” (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 403).

Primado pela vertente sociológica dos estudos da linguagem, Volóchinov (2019 [1926]) defende que o horizonte de sentidos do ser humano só ganha concretude nesse contato entre a vida e a arte, é no limiar dessas fronteiras que se materializam os sentidos plurais de cada enunciabilidade, na propositura dos diversos discursos. Em uma abordagem ampla das relações dialógicas, a palavra só ganha existência concreta em fenômenos conscientizados. Que seria, então, a palavra, em perspectiva dialógico-sociológica?

Toda palavra realmente pronunciada (ou escrita conscientemente) e não adormecida no léxico é a expressão e o produto da interação social entre os três: o falante (autor), o ouvinte (leitor) e aquele (aquilo) sobre quem (ou sobre o quê) eles falam (o personagem). A palavra é um acontecimento social. Ela não é autossuficiente como uma grandeza linguística abstrata e nem pode ser deduzida, de modo psicológico, da consciência subjetiva do falante tomada isoladamente. É por isso que tanto a abordagem linguística formal quanto a psicológica não acertam o alvo: a essência sociológica concreta da palavra, a única que a transforma em verdadeira ou mentirosa, infame ou nobre,

necessária ou inútil, permanece incompreensível e inacessível a ambos os pontos de vista (VOLÓCHINOV, 2019 [1926], p. 128, grifos do autor).

A concepção de palavra gestada por Volóchinov, inserida na perspectiva sociológica russa, robustece o posicionamento axiológico assumido pelo Círculo de Bakhtin de que aquela não deve ser primada pelos princípios da imanência nem da autossuficiência, mas torna-se viva por meio da interação discursiva, como um acontecimento social. Conforme outrora apontado por Santana (2019), esta busca pelo conhecimento concreto da palavra via perspectiva das relações dialógicas, ganha carnalidade, também, nas artérias da estética e da literatura, pois estes campos artísticos constituem fonte inesgotável de reenunciação do sujeito e consequente superação do automatismo do ser.

Na próxima seção é estabelecida uma discussão sobre o *cronotopo* e o *heterodiscurso*, e para a sustentação de tal empreendimento são tecidas considerações sobre a plurissignificação da palavra a partir de suas dimensões espaço-temporais.

3.5 CRONOTOPO E HETERODISCURSO

Esta subseção agrega uma discussão sobre o cronotopo, uma vez que é um elemento constitutivamente precedente para compreensão do *heterodiscurso* e de sua manifestação nos signos, ou seja, *relações heterodiscursivas*. Esse é um dos motivos que nos orientam para o desenvolvimento de breves considerações sobre o cronotopo.

3.5.1 Cronotopo e Heterodiscurso: embates teóricos

Duas grandes instâncias existenciais que abarcam a vivência do ser, conhecidas também como categorias universais nos estudos em linguagem, são o *tempo* e o *espaço*, elementos constitutivos na vida e na arte (MORSON, 2015; HOLQUIST, 2015). O *cronos* (tempo) e o *topos* (espaço) já provocaram reflexões de cunho metafísico, transcendental, literário e teológico em muitos pensadores e filósofos, a exemplo de Parmênides de Eléia e Heráclito de

Éfeso (PRÉ-SOCRÁTICOS, 2000), Platão (2007), Aristóteles (2010), Tomás de Aquino (2016), Kant (2004), Bergson (2006) e Heidegger (2012), dentre outros.

O cronotopo⁸³, enquanto categoria analítica e conceito histórico-ideológico, é desenvolvido no *specificum* do pensamento de Bakhtin em *Teoria do Romance II – As formas do tempo e do cronotopo* (2018) e em *Romance de educação na história do realismo*, presente em *Estética da criação verbal* (2006 [1979]). Naquele ensaio o filósofo engendra que há um fluir complexo e intermitente de um “processo de assimilação do tempo e do espaço histórico reais, e do homem histórico e real que neles se revela” (BAKHTIN, 2018 [1930-1934], p.11). Nesse sentido, cronotopo consiste, em moldes bakhtinianos, na “interligação essencial das relações de espaço e tempo como foram artisticamente assimiladas em literatura” (BAKHTIN, 2018 [1930-1934], p.11).

Por esse ângulo, um breve estado da arte quanto às pesquisas que se utilizaram do cronotopo em perspectiva bakhtiniana como subsídio teórico-metodológico apresenta autores brasileiros como Hammes-Rodrigues, em texto intitulado *A constituição e o funcionamento do gênero jornalístico artigo: cronotopo e dialogismo* (2001); Machado, no manuscrito *A questão espaço-temporal em Bakhtin: cronotopia e exotopia* (2010); Amorim, no escrito *Cronotopo e exotopia* (2010). Em âmbito internacional, recentemente, foi lançada coletânea organizada por Nele Bemong et.al (2008), *Bakhtin theory of the literary chronotope: reflections, applications, perspectives*.

Assim, em termos metodológicos, iniciaremos abordando as condições de produção do termo cronotopo, para depois compreender a categoria como é mobilizada por Bakhtin, bem como as problematizações elencadas pelo filósofo na literatura e como se torna imprescindível para sustentação de discussões sobre o heterodiscurso.

3.5.2 Condições de produção do cronotopo

Conforme Bakhtin, o termo cronotopo é inicialmente utilizado nas ciências matemáticas e empreendido por Einstein (2006) na formulação da Teoria da

⁸³ Etimologicamente, o termo *cronotopo* divide-se em duas raízes gregas: ‘*Cronos*’, tempo e ‘*topos*’, espaço/lugar, instituindo-se como a relação indissociável tempo e espaço.

Relatividade, que propõe a concepção de tempo e espaço como indissolúveis. Bakhtin afirma, então, que não seria interessante se basear na perspectiva empregada por Einstein, o que corrobora a necessidade de transposição de sentidos para o campo da crítica literária. Diante de tais asserções, apontam Bemong e Borghart (2015), no manuscrito *A teoria bakhtiniana do cronotopo literário: reflexões, aplicações, perspectivas* que

Avanços de sua época em matemática e física, por sua vez, deram a Bakhtin uma forte convicção de que a natureza das configurações espaçotemporais nos mundos narrativos, embora não totalmente idêntica ao tempo-espaço einsteniano (o tempo como a quarta dimensão do espaço), compartilha um terreno comum com os princípios da teoria da relatividade (BEMONG; BORGHART, 2015, p. 19).

Torna-se importante considerar as palavras de Machado (2010), ao afirmar que esse termo não fora formulado por Einstein, mas já era utilizado em campos da fisiologia. Reporta-se Machado a Tchougounnikov (2005), para explicitar que o cronotopo se tratou, inicialmente, de um neologismo, um dado anatômico que, ao agir no córtex cerebral humano, produziria a noção de tempo e espaço. Desse modo, “Bakhtin ouviu, pela primeira vez, pronunciado pelo fisiologista A. A. Ukhtomski, diretor de um laboratório experimental de Leningrado, onde ele assistia a uma conferência em 1925” (MACHADO, 2010, p. 7). Tchougounnikov (2005, p. 20) registra que Ukhtomski propunha a utilização do termo cronotopo para designar “(...) a função do córtex que relaciona e torna inteligíveis os sinais provenientes dos órgãos de percepção”. Naquelas instâncias, o conceito utilizado pelo médico “fazia parte de sua teoria sobre a atividade nervosa integrada ao corpo por intermédio do “sistema de sistemas” cortical, definido como dominante” (TCHOUGOUNNIKOV, 2005, p. 20-21).

No entanto, essa não é a visão partilhada por Bakhtin para pensar tempo e espaço como formas artísticas no terreno literário. Conforme Bezerra,

Aqui Bakhtin difere de Ukhtómski, para quem o conceito de cronotopo tem uma aplicação mais universalizante, abrange o mundo inteiro, ao passo que para o primeiro o que importa é “a forma do tempo como base na vida posterior dos enredos literários”, é o universo particular e específico da obra literária, separado do

mundo ao redor, onde o cronotopo se adensa e se materializa nas séries espaçotemporais do “encontro”, da separação, da “estrada”, do “mundo alheio”. Ou mundo outro, do “castelo”, do “salão”, do “vilarejo”, que a princípio aparecem de forma abstrata, mas que acabam ganhando concretude e corporeidade no processo narrativo. Daí a necessidade de revestir o cronotopo de corporeidade, de visibilidade e concretude (BEZERRA, 2018, p. 253).

A correlação tempo-espaço é empreendida por Bakhtin no romance devido à indissolubilidade desses elementos: o tempo só pode ser percebido pelo movimento e as alterações no espaço, e por sua vez o espaço só ganha concretude no constituir dos acontecimentos no tempo (HOLQUIST, 2015; BEMONG; BORGHART, 2015). Para o filósofo russo, “os índices do tempo transparecem no espaço, e o espaço reveste-se de sentido e é medido com o tempo” (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 233). Sob esse ponto de vista, acerca do que propunha Kant (2004) em *Crítica da razão pura*, sobre o tempo e o espaço consistirem em formas de conhecimento “transcendentais”, Bergson entende que “O erro de Kant foi tomar o tempo por um meio homogêneo. Parece não ter notado que a duração real compõe-se de momentos interiores relativamente uns aos outros, e se adquire a forma de um todo homogêneo é porque se exprime no espaço” (BERGSON, 1988, p. 159). Bakhtin engendra tempo e espaço como “formas da própria realidade efetiva” (BAKHTIN, 2010 [1930-34], p.211).

Outro filósofo que merece destaque em estudos que se pautam pelo transcendentalismo, o que pressupõe reflexões sobre tempo e espaço, é Friedrich Hegel (1770-1831). A grande problemática da postura reflexiva hegeliana sobre a temporalidade e a espacialidade na ética e na cultura humanas está no fato de enxergá-las como elementos separados, cada uma possuindo funções divergentes e especificidades. Em *Propedêutica Filosófica* (1989) e *Fenomenologia do Espírito* (1992), na medida em que Hegel trata da filosofia como pertinente a partir da manifestação de seus fundamentos para o homem, atesta que é no decorrer do tempo que tais aspectos se revelam. Em contrapartida, a depender das marcas temporais no humano, aquilo que é essencial à vida resulta da apreciação da realidade humana, e esse é um fio condutor para a compreensão via especulação. Em *Introdução à história da filosofia*, formula Hegel que

A filosofia não é um sonambulismo, é antes a consciência mais desperta, e o seu despertar sucessivo é justamente a elevação de si mesmo para lá dos estados da unidade imediata com a natureza – uma elevação e um trabalho que, enquanto diferença incessante de si em relação a si, para suscitar de novo a unidade mediante a actividade do pensamento, **incidem no decurso de uma época e, claro está, de um longo tempo** (HEGEL, 1991, pp. 52-53, grifos nossos).

O filósofo alemão reconhece que as habilidades humanas só são adquiridas no contato pleno com a filosofia em sua historicidade, e que esta é a responsável pelo processo de conscientização humana, que o tira de um efeito de sonambulismo. No entanto, enxerga tempo e espaço como elementos independentes entre si (HEGEL, 1992).

Na percepção de Novelli, “O homem, segundo Hegel, é uma contínua passagem, um contínuo vir a ser; sempre como filho de seu tempo, do que o precedeu e do que está por vir como resultado de sua própria atividade” (NOVELLI, 2005, p.134). Nesse percurso interpretativo, ainda que Hegel reconheça a necessidade de um retorno à história da filosofia para que se possa compreendê-la em integralidade (HEGEL, 1991), justifica que esse retorno se torna concreto na medida em que os sujeitos atravessam o grande tempo em relação ao presente, desmerecendo, portanto, as possíveis interferências espaciais na constituição humana.

O cronotopo, na medida em que é gestado como *categoria temático-formal* da literatura, adquire essencial significação, uma vez que tanto o gênero quanto suas variantes possuem ali sua determinidade: é na profusão do tempo e do espaço que o gênero se constitui. Desse modo, em *Teoria do Romance II – As formas do tempo e do cronotopo* (2018), observa Bakhtin que, na Antiguidade, foram elaborados três modos essenciais de assimilabilidade artística do tempo e do espaço no romance (romance antigo), os quais determinaram a criação das variantes mais importantes do gênero romanesco: o romance de aventuras e de provações, também denominado de *romance grego*; o *romance de aventuras e de costumes*, em que o tempo de aventuras é associado ao de costumes, constituindo um novo cronotopo, e o romance biográfico, em que se instaura um novo tempo, o biográfico, e em novas condições espaciais, a caminho da desprivatização vital homem (BAKHTIN, 2018).

Nessa linha de segmento, quando registra seus estudos sobre a Biografia antiga e a Autobiografia, compreende Bakhtin que

O tempo biográfico não é reversível em relação aos próprios acontecimentos da vida, que são inseparáveis dos acontecimentos históricos. Mas em relação ao caráter, esse tempo é reversível: esse ou aquele indício do caráter poderia por si só manifestar-se antes ou depois. Os próprios indícios do caráter são cronológicos, suas manifestações são deslocáveis no tempo. O próprio caráter não nasce nem muda, apenas se completa: no início ele não é pleno, não foi revelado, é fragmentário, mas torna-se pleno e harmonizado no fim (BAKHTIN, 2018, p. 85).

Na medida em que Bakhtin salienta o papel dos cronotopos na constituição do romance, o faz por meio de um percurso histórico. Após falar sobre as especificidades do romance antigo, bem como suas principais características, tece considerações primordiais sobre *O problema da inversão histórica e o cronotopo folclórico* (BAKHTIN, 2018, p. 91). Aqui salienta o pensador soviético que “**não se pode falar da reverberação de uma época fora do curso do tempo**, fora de uma relação com o passado e o futuro, **fora da plenitude do tempo**” (BAKHTIN, 2018, p. 91, grifos nossos). Sob esta perspectiva, apreende-se que “A atualidade, tomada fora de sua relação com o passado e com o futuro, perde sua unidade, dissipa-se em fenômenos e objetos singulares, tornando-se um conglomerado destes” (BAKHTIN, 2018, p. 91).

Na compreensão de Bezerra, ao incidir seus estudos sobre tempo espaço antigos, “Bakhtin parte de uma observação longa e percuciente dos movimentos da cultura no curso da história da literatura, à luz de uma poética histórica dos gêneros literários” (BEZERRA, 2018, p. 254), o que o impulsionou a haurir os elementos que sedimentariam sua própria concepção de cronotopo, mais concentrada que aquela sugerida por Ukhtómski. Afere o tradutor que, nessas vias dialógicas, cabe um destaque primordial à interpretação bakhtiniana da noção de tempo quando imerge nas sociedades antigas, “onde se forma pela primeira vez um sentimento do tempo decorrente do trabalho coletivo agrícola, base das primeiras sensações de materialidade, da concretude e da forma de observação do tempo” (BEZERRA, 2018, p. 254).

Tal percepção por parte do tradutor brasileiro torna-se pertinente, ao situar o percurso traçado por Bakhtin em suas pesquisas sobre o cronotopo, desde as

formas antigas. No decorrer da obra, em seus escritos sobre a teoria do romance, o pesquisador russo encontra em cada etapa uma variedade de cronotopos, em que é perceptível averiguar que os sujeitos entram em confrontação, incorporam-se – sem necessariamente se fundir. Entretanto, ainda que tenhamos acesso a registros de cunho histórico-ideológico para movência dos acontecimentos narrados, é preciso atentar que os cronotopos do romance se reportam à assimilação artística que o romance efetua nas instâncias do tempo, do espaço e do homem históricos, ou seja, um mundo representado na obra. Na perspectiva de Arán,

La función icónica ("figurativa"), que Bajtín atribuye al cronotopo permite a los acontecimientos adquirir autenticidad y relevancia, perder su carácter abstracto de acción a secas, por cuanto todo lo que acontece se despliega en un tiempo espacializado que se concreta plásticamente a través de las estrategias cronotópicas de verosímil narrativo, cuyo efecto de sentido es la asimilación que hace la novela del tiempo real de las vidas humanas en su transcurso. Por eso también el argumento en su fase dinámica, como encadenamiento tramado, enlaza armoniosamente con los modos "informativos" o "escenificados"⁸⁴ (ARÁN, 2006, p. 22).

Ao tratar de algumas especificidades do cronotopo por atribuição de Bakhtin, Arán (2006) configura não apenas o mundo do autor e da personagem como cronotópicos, mas também do leitor, da instância que é refletida e refratada na vida. Dos cronotopos reais do mundo representante originam-se os cronotopos refletidos e criados no mundo representado na obra (no enunciado). Na medida em que, para Bakhtin, não deve haver (con)fusão entre esses os domínios da vida e da arte, estes jamais podem ter seu diálogo interrompido, pois este é a fonte que os mantém vivos (BAKHTIN, 2018). Nesse direcionamento, queremos enfatizar a possibilidade dimensional do deslocamento. Ainda que o cronotopo tenha sido pensado, primeiramente, no terreno da literatura, pode, com cautela, ser pensado no

⁸⁴ A função icônica ("figurativa") que Bakhtin atribui ao cronotopo permite aos acontecimentos adquirirem autenticidade e relevância, talvez perder o seu caráter abstrato de ações, porque tudo o que acontece se desdobra em um tempo espacializado que se concretiza plasticamente por meio de estratégias cronotópicas de narrativa verossímil, cujo efeito de sentido é a assimilação que o romance faz do tempo real da vida humana em seu curso. Por isso, o enredo em sua fase dinâmica, como uma corrente tecida, também se conecta harmoniosamente com os modos "informativos" ou "encenados" (ARÁN, 2006, p.22, tradução nossa).

processo contínuo da vida, desde que todos os seus elementos constitutivos sejam considerados.

Embora não seja nosso propósito – o que nos seria impossível – caracterizar todas as formas de tempo e de espaço no romance, esboçamos parte do processo que concebeu a autoconsciência do humano, segundo Bakhtin, ou seja, adentramos a uma discussão a partir do instante em que o sujeito começa a estabelecer diferenciações entre as significações da vida privada – muito comum no romance grego. Importa, contudo, esclarecer, que esse fenômeno não se aproxima da autoconsciência formulada por Kant (2004), gestada como a centralidade do conhecimento, fonte de origem e identidade do eu (STURMA, 1985; HENRICH, 1989), mas como um fenômeno que convoca o sujeito a perceber a si em meio a outras consciências.

No que concerne às rupturas realizadas por Bakhtin em relação à filosofia de Kant, afere Holquist que “a rejeição da transcendência kantiana é a maneira de Bakhtin definir outra versão do sujeito, que é o grau zero da percepção, o laboratório experimental onde o conhecimento é produzido” (HOLQUIST, 2015, p. 47). Nesse direcionamento, apesar de Bakhtin também compreender o tempo-espaço como modulador do sujeito cognoscente, “diverge de Kant ao compreender a natureza do sujeito assim definido” (HOLQUIST, 2015, p. 47).

Sob perspectiva da consciência coletiva que se enformava, referimo-nos ao cronotopo da praça pública, nas condições da retórica grega, afinal, “Só a partir dos períodos helênico e romano é que tem início o processo de transferência de esferas inteiras do ser, tanto no próprio homem quanto fora, para um registro mudado e de uma invisibilidade principal” (BAKHTIN, 2018, p. 77). Nas instâncias da praça grega, o que é fortemente marcado pela literatura rabelaisiana em contexto medieval, a exterioridade do ser humano

Não se realiza num espaço vazio (“debaixo do céu estrelado numa terra deserta”), mas numa coletividade humana orgânica, “no povo”. É por isso que o “exteriormente”, em que se desvelava e existia o homem inteiro, não era algo estranho e frio (um “mundo desértico”), mas era o próprio povo. Ser externamente é ser para os outros, para uma coletividade, para o seu povo. O homem era todo exteriorizado no próprio elemento popular, no médium popular humano. Por isso, a unidade dessa totalidade exteriorizada do homem era de caráter público (BAKHTIN, 2018 [1930-1934], p. 77).

Na medida em que Bakhtin afirma que no escopo do cronotopo grego “a imagem do homem tornou-se pluriestratificada e pluricomposicional” (BAKHTIN, 2018, p.78), mas que em alguns períodos posteriores “a mudez e a invisibilidade penetraram seu interior” (BAKHTIN, 2018 [1930-1934], p. 78), compreendemos que esse processo evolutivo do humano, no lugar das produções romanesecas, foi perpassado por conflitos entre o público e o privado. Em consonância com isso, vale pontuar que “Si el sujeto renunciara a este horizonte social e ideológico (o se viera privado de él), no encontraría dentro de sí más que el conjunto heteróclito de sus “inclinaciones” e “impulsos” absolutamente contingentes, arbitrários e irresponsables” (ARÁN, 2006, p.119)⁸⁵.

Na ambientação histórico-discursiva apresentada por Bakhtin, “O homem privado e isolado – o “homem para si” – perdeu a unidade e integralidade que haviam sido determinadas pelo princípio público” (BAKHTIN, 2018 [1930-1934], p. 78). Imersa em contextos político-religiosos de teores monológico e socialmente hierarquizantes, a autoconsciência humana, “tendo perdido o cronotopo popular da praça, não conseguiu encontrar um cronotopo tão real, único, integral” (BAKHTIN, 2018 [1930-1934], p. 78), a ponto de beirar interpretações vagas sobre o ser e sobre a linguagem (COLLINGTON, 2006).

Até que alcancemos, então, as raízes e os fundamentos do cronotopo rabelaisiano – em que a história ganha protagonismo – vale a pena destacar uma zona de transição da cultura medieval: “O romance inicial de cavalaria em versos situa-se, em essência, na fronteira entre a epopeia e o romance, o que define seu lugar especial na história do romance” (BAKHTIN, 2018 [1930-1934], p.78). Ainda sob este horizonte discursivo, o cronotopo-pilar do universo de Rabelais é enformado “como um todo único, penetrado pela unidade da ideologia e do método artístico” (BAKHTIN, 2018 [1930-1934], p.78), tanto por meio de símbolos e do imaginário social quanto na vivência axiológica, concreta da própria vida (BEZERRA, 2018; SANTANA, 2018b), uma conclamação da humanidade (MORSON, 2015).

⁸⁵ Se o sujeito renunciara a este horizonte social e ideológico (ou se tivesse vindo privado dele) não encontraria dentro de si mais que o conjunto heteróclito de suas “inclinações” e “impulsos” absolutamente contingentes, arbitrários e irresponsáveis” (ARÁN, 2006, p.119, tradução nossa).

No entanto, é justamente na concretude inacabada do cronotopo rabelaisiano que Bakhtin identifica as marcas constitutivas para a abertura plena ao diálogo, dimensão espaço-temporal em que se concretizam a arte (o artista e a obra) e o mundo nela representado. O fenômeno folclórico do cronotopo que se edifica no universo de Rabelais compenetra no mundo real e enriquece-o de tal forma que, empaticamente, o mundo real penetra na obra e no mundo representado (HAMMES-RODRIGUES, 2001; ARÁN, 2006; RENFREW, 2017). Na perspectiva de Bakhtin (2018 [1934]), tanto no processo da criação como no produto-processo vida, ocorre uma constante renovação do diálogo real e vivo, e este mantém a vivacidade do ser e da palavra.

Uma última observação a ser feita refere-se ao fato de que a análise bakhtiniana dos cronotopos, para além de dimensões artístico-literárias (o *specificum* romanesco) encarna-se em outros gêneros, bem como quando Bakhtin pontua que o cronotopo também é relacionado “a outras esferas da cultura” (...) (BAKHTIN, 2018 [1930-1934], p.122). Nessa extensão para os outros domínios, pode-se averiguar, por exemplo, o cronotopo real do encontro, que tem espaço não somente no domínio da literatura, mas também nas outras esferas sociais, no âmbito da vida.

Tais discussões, conforme se expusera anteriormente, foram essenciais para fertilizar o solo teórico sobre *o heterodiscurso e as relações heterodiscursivas*. Este terreno é germinado e adubado e na próxima seção.

3.6 HETERODISCURSO E RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS

O lugar epistemológico assumido por Bakhtin com a reverberação do heterodiscurso e das relações heterodiscursivas, dentre outros campos conceituais, tem se fortalecido nos interstícios dos domínios filosófico, literário e linguístico-discursivo (BUBNOVA, 2013; TEZZA, 2018; BRAIT, 2019) na medida em que cientistas da linguagem vêm buscando potencialidade em tais categorias como sustentação teórico-metodológica⁸⁶. Sobre tal cronotopo em que se

⁸⁶ A exemplificação dessas categorias não reduz nem diminui outras, tão importantes quanto, no esteio produtivo de Bakhtin e o círculo. Aqui, portanto, há uma delimitação dos dispositivos teórico-analíticos com os quais trabalharemos, que servem para discussão.

encarnam influentes correntes de pensamento no século XX, concordamos com Grillo sobre o fato de que, em decorrência de sua repercussão, “está a formulação de uma complexa malha conceitual” (2018, p. 133) no escopo das Ciências Humanas.

Nesse esteio argumentativo, um breve estado da arte pode ser demonstrado por meio das pesquisas de Costa & Barbosa (2017), no ensaio *O Heterodiscurso em Triste fim de Policarpo Quaresma*; Maciel (2018), com o texto *Considerações sobre heterodiscurso a partir de Dom Quixote*; Santana & Nascimento (2018), no artigo *O Heterodiscurso no conto A mensagem, de Clarice Lispector: questões de linguagem*; Neves & Pavan (2018), por meio do artigo *Goiânia Mil Grau: dialogismo, heterodiscurso e carnavalização nos memes de internet*; Santana, Passerini & Francelino (2019) em *Rastros do trágico na poética de Castro Alves: uma perspectiva dialógico-heterodiscursiva*, bem como Santana & Guedes (2020), no manuscrito *Carlos Heitor Cony em foco: uma análise dialógico-heterodiscursiva da crônica do jornalismo e da literatura*.

Ao passo que dialogamos com a multiplicidade de vozes anteposta para circunscrever esse debate, recorremos aos escritos de Bakhtin *A estilística atual e o romance* (2015 [1930-1934]), *O discurso na poesia e o discurso no romance* (2015 [1930-1934]) e *O heterodiscurso no romance* (2015 [1930-1934]). O heterodiscurso, conforme discorre Bezerra em prefácio à coletânea *Teoria do romance I: A estilística* (BAKHTIN, 2015 [1930-1934]), trata-se de um conceito que exaure múltiplas linguagens sociais as quais sedimentam a forma romanesca, consistindo em “uma categoria central em toda a teoria do romance de Bakhtin” (BEZERRA, 2015, p. 12). Nessas camadas interpretativas, o conceito representa pontos de intersecção entre o princípio ético bakhtiniano (BUBNOVA, 2013) e seu pensamento estético (FARACO, 2011) para a percepção da arquitetônica romanesca via enformação de consciências plurais. Nesse sentido, defendem os estudiosos do Círculo de Bakhtin que é preciso que haja, no mínimo, duas consciências, para a manifestação de sentidos nos enunciados que produzimos.

Ao imergir na história pós-renascentista, em seus escritos sobre a posição adquirida pela prosa romanesca no período de ascensão cientificista da Idade Moderna, especificamente nos debates sobre *A estilística atual e o romance* (2015 [1930-1934]), afere Bakhtin que “As especificidades estilísticas do romance

permaneceram suprimidas pela *Poética* e pela *Retórica* até a segunda metade do século XVIII, momento em que começaram a ser descobertas”(SANTANA; NASCIMENTO, 2018, p. 291, grifos dos autores). Em consonância com esse pensamento, Volóchinov, no documento *O problema da relação entre a base e a superestrutura* (2017 [1929]), comenta que em centros europeus, algumas esferas de saber, como a *Psicologia Social*, ganharam destaque ao longo do século XIX, ofuscando, de certa forma, a aparição clara da prosa literária. Desse modo, o romance passou também a ser utilizado como objeto de análise da estilística tradicional até as primeiras décadas do século XX.

Então, nesse cenário marcado pelo apogeu do conservadorismo intelectual, do cientificismo e do positivismo (RENFREW, 2017; SANTANA & NASCIMENTO, 2018), Bakhtin se posiciona contra a estilística tradicional, isso porque os critérios teórico-metodológicos apontados pelos formalistas russos eram incompatíveis com as produções e análises da prosa literária, o que é evidenciado por Medviédev no escrito *A corrente formal nos estudos da arte da Europa Ocidental* (2016 [1928]). A estilística tradicional, cujos principais representantes são Karl Vossler (1872-1949) e Leo Spitzer (1887-1960), ao primar por procedimentos mecanicistas da narrativa, desconhece o ato dialogal da palavra, “e carece de um enfoque do peculiar diálogo social das linguagens no romance” (BAKHTIN, 2015 [1930-1934], p. 30, grifos do autor).

É nessa órbita discursiva que nos instauramos, ao reenunciar um período pós-superação do divórcio entre o “formalismo abstrato e o igualmente abstrato ‘ideologismo’ no estudo do discurso literário, e uma superação baseada numa estilística sociológica” (BAKHTIN, 2015 [1930-1934], p. 21). Bakhtin, ao protagonizar a prosa romanesca como gênero-chave para incidência das relações heterodiscursivas, afirma que “O romance é um heterodiscurso social artisticamente organizado, às vezes uma diversidade de linguagens e uma dissonância individual” (2015 [1930-1934], p. 29).

O romance, compreendido como um todo verbalizado, consiste em “um fenômeno pluriestilístico, heterodiscursivo, heterovocal” (BAKHTIN, 2015 [1930-1934], p. 29). Essa posição assumida pelo filósofo reconsidera uma série de tentativas de homogeneização da língua e empreendimentos formalistas sobre a manifestação da linguagem, e nessas circunstâncias, instaura novos modos de

compreender a palavra. Sob essa perspectiva, a concepção de palavra como horizonte de compreensão socio-ideológica (BAKHTIN, 2006 [1979]; MEDVIÉDEV, 2016 [1928]) está engrenada pela percepção da interação discursiva, discutida principalmente por Volóchinov (2017 [1929]), o qual se assenta na crítica sociológica e apresenta respostas à grande abstração do pensamento objetivista e ao individualismo das máximas subjetivistas.

Na subseção seguinte, é construído um debate sobre o heterodiscurso no sentido de fronteira, como espaço social de produção de sentidos.

3.6.1 O heterodiscurso como fronteira: entre a arte e a vida

Neste ato composicional discutimos sobre o heterodiscurso em sua manifestação concreta como fronteira, isto é, gestado no ponto de encontro plurissignificativo dos discursos sociais entre a vida e a arte (BAKHTIN, 2015 [1930-1934]; VOLÓCHINOV, 2017 [1929]).

Concordamos com Brait (2018) sobre a imprescindibilidade das discussões empreendidas por Bakhtin sobre a teoria do romance por meio de uma estilística sociológica ou estilística do discurso, “capaz de dar conta de pontos de vista em constante tensão, conjunto de valores e maneiras de exprimi-los” (BRAIT, 2018, p.246), uma vez que “contribui decisivamente para uma reflexão a respeito de discursos contemporâneos de resistência, das vozes e posicionamentos axiológicos que os concretizam” (BRAIT, 2018, p.246).

Em nosso ponto de vista, o diagnóstico apreendido por meio das relações heterodiscursivas desterritorializa a imanência e a fixidez ecoadas pelo formalismo e pela monovocalidade da palavra, provocando a abertura em espaços vetoriais de compreensão responsivo-ativa (BAKHTIN, 2006 [1979]).

A esse respeito, vale mencionar que tanto no romance quanto em outros gêneros da prosa literária e até mesmo na esfera do domínio ético – da vida – houve a propensão de “um heterodiscurso dialogizado” (BAKHTIN, 2015 [1930-1934], p. 43), a partir do momento em que se investiu contra as linguagens oficiais na Europa, o que é possível constatar com profundidade nos documentos *Rabelais e a história do riso* (2010a [1965]) e *A imagem grotesca do corpo em Rabelais e suas fontes* (2010b [1965]). Essa discussão está centrada na refiguração das problemáticas

advindas de interpretações errôneas de obras como “A poética de Aristóteles, a poética de Agostinho, a poética eclesiástica medieval da “língua única da verdade”, a poética cartesiana do neoclassicismo e o universalismo gramatical abstrato de Leibniz (a ideia da “gramática universal)” (BAKHTIN, 2015 [1930-1934], p. 40), bem como o ideologismo presente nas produções de Humboldt, as quais, segundo o cientista soviético, “traduzem as mesmas forças centrípetas da vida sociolinguística e ideológica, servem a uma mesma e única tarefa – à centralização e à unificação das línguas europeias” (BAKHTIN, 2015 [1930-1934], pp. 40-41).

Especificamente no manuscrito *O discurso na poesia e o discurso no romance* (2015 [1934]) Bakhtin inicia afirmando que as manifestações do discurso encarnadas por diretriz dialógica se materializaram exteriormente ao horizonte da filosofia da linguagem, da linguística e da estilística. Embora as produções discursivas chamassem atenção parcial da ciência da linguagem, ainda faltava muito para que estivessem sustentadas pelos campos da vida do discurso.

Na diretriz aperceptiva do crítico soviético, “A orientação dialógica do discurso entre discursos alheios (de todos os graus e qualidades do alheio) cria possibilidades novas e essenciais do discurso literário, seu peculiar potencial de *prosa literária*” (BAKHTIN, 2015 [1934], p.47, grifos do autor). Tal discussão não permanece no nível literário, mas se expande para outras instâncias discursivas, como os campos da cultura, da ética e da cognição, o que representa certo avanço em relação ao painel sistêmico-ideológico apontado por Medviédev em *A corrente formal dos estudos da arte da Europa ocidental* 2016 [1928]), pois até meados de 1927, os principais centros europeus viviam sob dicotomização entre o freudismo e o ideologismo (MEDVIÉDEV, 2016 [1928]).

Os sentidos produzidos por meio das relações heterodiscursivas projetam uma interrelação entre o discurso vivo e o objeto ao qual se dirige, de forma que, assumindo o lugar epistemológico de discurso concreto, encontra o objeto-alvo “já difamado, contestado, avaliado, envolvido ou por uma fumaça que o obscurece ou, ao contrário, pela luz de discursos alheios já externados a seu respeito” (BAKHTIN, 2015 [1934], p.48). O heterodiscurso, por assim dizer, além de se constituir como essa dimensão teórica a agregar obras-enunciado (BAKHTIN, 2006 [1979]), está envolvido e penetrado por opiniões comuns, pontos de vista, avaliações alheias, acentos” (BAKHTIN, 2015 [1934], p.48). Tal formulação, diferentemente do que era

primado pela filosofia do discurso⁸⁷, fundamenta pesquisas de Ponzio sobre *Diálogo e Dialética* (2008), para quem, o sentido do texto se define em “momentos dialógicos concretos que pressupõem “encontrar-se reciprocamente fora”, pressupõem cronotopos diferentes para quem pergunta e para quem responde” (PONZIO, 2008, p. 188).

Sobre a composição do heterodiscurso, por Bakhtin, em resposta às teias fraseológicas promulgadas pela tradição estilística, comenta Bezerra (2015) que na acepção do pesquisador soviético, “O heterodiscurso é produto da estratificação interna de uma língua nacional única em dialetos sociais, falares de grupos, jargões profissionais, e compreende toda a diversidade de vozes e discursos que povoam a vida social” (BEZERRA, 2015, p. 13). Nessas instâncias argumentativas, ao discutir sobre a estratificação interna das línguas e a existência histórica do gênero romanesco, assevera Bakhtin que “através do heterodiscurso social e da dissonância individual, que medra no solo desse heterodiscurso, o romance orchestra todos os seus temas, todo o seu universo de objetos e sentidos que representa e exprime” (BAKHTIN, 2015 [1930-1934], p. 30).

Torna-se válido sublinhar que esse conceito de linguagem promulgado pelo círculo de Bakhtin “reconfigura toda uma forma de se conceber o objeto dos estudos da linguagem, uma vez que o aparato teórico formalista que se apresenta não reúne as condições necessárias para uma abordagem coerente e completa das especificidades desse objeto” (SANTANA; GUEDES, 2020, p. 147). Essa observação é nutrida e sustentada pelas críticas de Medviédev ao positivismo incidente nas ciências humanas, em decorrência da crise filosófica da cultura idealista.

Em uma tendência dos estudos literários generalistas e monossêmicos na Europa Ocidental dos séculos XVIII e XIX, manifestou-se uma cosmovisão niilista das artes (MEDVIÉDEV, 2016 [1928]). Somada a isso esteve a *Estética Expressiva* (BAKHTIN, 2006 [1979], que reavivou o idealismo nas artes, bem como a superpotência do sujeito em relação aos objetos artísticos, culminando “na

⁸⁷ Em severas críticas às interpretações retóricas e monológicas realizadas pelos estudiosos russos nas décadas de 20 e de 30, afirma Bakhtin que “A filosofia do discurso e a linguística conhecem apenas a interpretação passiva da palavra, e ademais predominantemente no plano da língua comum, isto é, a interpretação do significado neutro do enunciado e não do seu sentido atual” (BAKHTIN, 2015 [1934], p. 54).

constituição, nos estudos da arte do *formalismo na Europa Ocidental*” (MEDVIÉDEV, 2016 [1928], p. 47, grifos nossos), representado por Fielder (1841-1895), Hilderbrand (1847-1921) e Meier-Graefe (1867-1935)], o que pode ser verificado no arquivo *A ciência das ideologias e suas tarefas imediatas* (MEDVIÉDEV, 2016 [1928]).

Nessa arena discursiva, ao assumir uma postura adversa ao parasitismo artístico-formal, Bakhtin não só inaugura a compreensão dos objetos científicos como “obras-enunciados” (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 279), mas também atesta que nos nexos e correlações enunciativas, dada a variabilidade de instâncias sociais, as movências da linguagem, “sua fragmentação em filetes e gotas de heterodiscurso social e sua dialogização constituem a peculiaridade basilar da estilística romanesca, seu *specificum*” (BAKHTIN, 2015 [1930-1934], p. 30, grifos do autor). Consoante a isso, na medida em que a estilística tradicional desconhecia a combinação de linguagens e o aspecto social dos discursos no romance, a estilística sociológica partia da premissa de que “a prosa romanesca é a estratificação interna da língua, seu heterodiscurso social e a dissonância individual que o povoa” (BAKHTIN, 2015 [1930-1934], p. 32).

A língua heterodiscursiva, conforme concebida por Bakhtin, é “ideologicamente preenchida, língua enquanto cosmovisão e até como uma opinião concreta que assegura um *maximum* de compreensão mútua em todos os campos da vida ideológica” (BAKHTIN, 2015 [1930-1934], p. 40, grifos do autor), o que é atestado por Santana, Passerini e Francelino (2019), os quais averiguam a incidência de heterodiscursos na poética trágica de Castro Alves. Isso nos impulsiona a dilataremos o olhar sobre as manifestações do heterodiscurso, haja vista que “a própria linguagem literária é apenas uma das linguagens do heterodiscurso e, por sua vez, também está estratificada em linguagens (de gêneros, tendências, etc)” (BAKHTIN, 2015 [1930-1934], p. 41).

Em mesma linha de pensamento se instaura Medviédev, para quem “É necessária uma análise minuciosa e complexa dos vários tipos de manifestações discursivas e das formas correspondentes do enunciado em todas as esferas da comunicação e da prática cotidiana” (MEDVIÉDEV, 2016 [1928], p. 152), conforme se verifica no manuscrito *A linguagem poética como objeto da poética* (2016 [1928]). Isso significa que não se poderia tratar da linguagem sob o alinhamento de

uma proposta teórico-mecanicista para a composição do enunciado, prática que foi identificada e criticada por Volóchinov, no ensaio *Do outro lado do social: sobre o freudismo* (2019 [1925]).

Em outra vertente de representação, de bases dialógica e sociológica, é que se solidificam o heterodiscurso e as relações heterodiscursivas⁸⁸, uma vez que tanto na vida quanto na arte, “Essa nova visão da linguagem como um fenômeno enraizado nas particularidades históricas das enunciações específicas teve múltiplas consequências para o entendimento da arte, da linguística, da psicologia e da epistemologia” (CLARK; HOLQUIST, 2008, p. 220). Sob esse prisma de compreensão, examinam Santana & Nascimento (2018, p. 295) que a presença constitutiva do heterodiscurso “consiste sempre em um recurso utilizado pelo autor para refratar, através da voz do narrador ou dos personagens, suas intenções axiológicas, inserindo nos discursos seus tons e valorações sociologicamente construídos”.

Então, interrogamo-nos: como se dão os processos de dinamização e estratificação da vida da língua? Ao discutir sobre a multiplicidade de vozes que se edifica na contemporaneidade russa dos estudos linguísticos em detrimento da proposta de uma protolíngua única, no ensaio *A estilística atual e o romance* (2015 [1930-1934]), institui Bakhtin que o dinamismo e a vivacidade da língua se instauram por meio da tensão existente entre forças centrífugas e centrípetas, as quais “atuam no meio de um efetivo heterodiscurso” (BAKHTIN, 2015 [1930-1934], p. 41). Desse modo, na medida em que as discussões de Bakhtin sobre o heterodiscurso se explicitam como uma excentricidade em meio aos ideais formalistas (EMERSON, 2003), promovem um painel de energias em tensão: “ao lado das forças centrípetas segue o trabalho incessante das forças centrífugas da língua” (BAKHTIN, 2015 [1930-1934], p. 41), isto é, “ao lado da centralização

⁸⁸ Importante esclarecer que o heterodiscurso e as relações heterodiscursivas não são sinônimos, apesar de estarem imbricados. Por meio dos ensaios *A estilística atual e o romance* (2015 [1930-1934]), *O discurso na poesia e o discurso no romance* (2015 [1930-1934]) e *O heterodiscurso no romance* (2015 [1930-1934]) podemos compreender que o heterodiscurso se trata de um dispositivo teórico maior, um macrocampo em que se instauram as relações heterodiscursivas na linguagem. As relações heterodiscursivas se concretizam a partir do instante em que, via o grande tempo, manifestam-se sentidos entre enunciados, em que vozes dialogam, em que memórias são resgatadas por meio de consciências vivas e plurais. O heterodiscurso consiste nesse grande campo dimensional em que ocorrem as relações heterodiscursivas na linguagem.

verboideológica e da unificação desenvolvem-se incessantemente os processos de descentralização e separação” (BAKHTIN, 2015 [1930-1934], p. 41).

Nesse processo de constituição dos enunciados por meio do atravessamento de heterodiscursos,

Cada enunciação concreta do sujeito é um ponto de aplicação tanto das forças centrípetas quanto das centrífugas. Nela se cruzam os processos de centralização e descentralização, unificação e separação, um basta não só a sua língua como materialização discursiva individual como também basta ao heterodiscurso, é seu participante ativo. **E essa comunhão ativa de cada enunciado no heterodiscurso vivo determina a feição linguística e o estilo do enunciado** em grau não inferior à sua pertença ao sistema normativo-centralizador da língua única. (BAKHTIN, 2015 [1930-1934], p. 42).

Em outras palavras, são as condições histórico-ideológicas e de multiplicidade de vozes em comunhão que tornam uma obra viva, por meio de seus heterodiscursos. Essa condição de insubordinação da palavra a mecanismos mortos e latentes promove rupturas em relação ao sistema normativo antes instaurado, que permeou o âmago das Eras Medieval e Moderna. Sob este horizonte apreciativo, podemos compreender que enunciados atravessados por diálogos alheios não possuem sentido único, mas seus sentidos múltiplos se concretizam através da heterodiscursividade (BAKHTIN, 2015 [1930-1934]).

Desse modo, por meio de reacentos à estética formal e à abstração metafísica, institui Bakhtin (2015 [1930-1934]) que a manifestação concreta do heterodiscurso se dá na remissão à história e à memória cultural. Em consonância com o pensamento de Bakhtin, podemos conjecturar que o heterodiscurso consiste nesse macrocampo em que há relações de sentido entre enunciados. Na medida em que se estabelecem relações heterodiscursivas, as construções enunciativas são situadas historicamente, revestidas por forças centrífugas e centrípetas (BAKHTIN, 2015 [1930-1934]).

Esse horizonte semântico nos conduz a perceber que é na fronteira entre a vida e a arte que se encarna a heterodiscursividade, na constituição de inúmeras vozes sociais que solidificam os discursos. São essas vozes sociais ou heterodiscursos que constituem um *feixe de sentidos* da obra, tendo em vista o

momento sócio-histórico de sua produção. Nesses caminhos para “concepção do objeto pelo discurso” (BAKHTIN, 2015 [1934], p.49), postula Bakhtin que

O enunciado vivo, que surgiu de modo consciente num determinado momento histórico em um meio social determinado, **não pode deixar de tocar milhares de linhas dialógicas vivas envoltas pela consciência socioideológica** no entorno da um dado objeto da enunciação, não pode deixar de ser participante ativo do diálogo social. É disso que ele surge, desse diálogo, como sua continuidade, como uma réplica e não como se com ele se relacionasse à parte (BAKHTIN, 2015 [1934], p.49, grifos nossos).

Na acepção do filósofo soviético, a constante irrigação do terreno social está na base da consciência, o seu surgimento constitui uma precondição consciente de vivacidade, o que viria a destronar, segundo Renfrew (2017), uma mera possibilidade da filosofia. O heterodiscurso, nesse esteio exotópico, promove uma reacentuação de vozes, sejam de recusa, afirmação, complementares ou divergentes (FIORIN, 2006), uma vez que, segundo Bezerra, celebra sua existência “em conjunto com a dissonância individual como produto da subjetividade criadora” (BEZERRA, 2015, p. 13).

Importa, ainda, mencionar que, dadas as condições de interação sujeito-objeto dispostas em cada instância histórica, tendo em vista essa “variedade heterodiscursiva social” (BAKHTIN, 2015 [1934], p.49), o prosador não se depara com uma plenitude virginal, nem colide com a inesgotabilidade do próprio objeto, mas, paralelamente às contradições internas do próprio objeto, “revela-se ao prosador também o heterodiscurso social em torno dele, aquela mescla babilônica de línguas que passa em torno de qualquer objeto: a dialética do objeto se entrelaça com o diálogo social em torno dele” (BAKHTIN, 2015 [1934], p.49).

Realizadas essas discussões teóricas sobre as manifestações do heterodiscurso, caminhamos para o próximo capítulo, intitulado *Relações heterodiscursivas no enunciado EU SOU*, que agrega a análise dos enunciados que compõem o *corpus*.

CAPÍTULO 4

4 RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS NA CONSTITUIÇÃO DO ENUNCIADO “EU SOU”

O enunciado vivo, que surgiu de modo consciente num determinado momento histórico em um meio social determinado, não pode deixar de tocar milhares de linhas dialógicas vivas envoltas pela consciência socioideológica no entorno participante ativo do diálogo social.

(BAKHTIN, 2018 [1930-1934], p. 49)

4 RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS NA CONSTITUIÇÃO DO ENUNCIADO “EU SOU”

Antes de adentrarmos na análise de cada enunciado, soou-nos pertinente delimitar a diferença entre *relações heterodiscursivas* e *relações dialógicas*, já que seus conceitos, por estarem imbricados, podem causar certa con(fusão) teórica. Por relações dialógicas compreendemos os sentidos que se estabelecem entre enunciados no tempo e no espaço, ainda que algum gênero esteja construído sob efeitos do monologismo, como é o caso de um poema lírico em que o autor reflete sobre a própria vida, ou ainda dialoga consigo mesmo em seus pensamentos. Conforme já explicitado, Volóchinov concebe o monologismo como um efeito exterior do discurso. Nesse sentido, até mesmo o monólogo do ator ou ainda a palestra do professor, “todos esses enunciados são monológicos apenas em sua forma exterior” (2019 [1930-1934], p. 272). Já em sua essência e no todo da sua construção estilística e semântica, eles são dialógicos” (VOLÓCHINOV, 2019 [1930-1934], p. 273, grifos nossos). As *relações dialógicas*, então, perpassam todo e qualquer enunciado, por mais particular e exteriormente monológico que seja.

Não acontece o mesmo com as relações heterodiscursivas, pois essas são estratificadas e estão na base do heterodiscurso social, a exemplo de um debate ou um romance, que “orquestra todo o seu tema, universo de objetos e sentidos que representa e exprime” (BAKHTIN, 2015 [1930-34], p. 30). Assim, *relações heterodiscursivas* só existem por meio da movimentação de discursos em um terreno social, na convocação de memórias constituídas em outras consciências, como é o caso da confrontação entre Jesus e os judeus, a partir da narrativa de João. Diante dessas especificidades, constatamos que toda e qualquer relação heterodiscursiva é perpassada por relações dialógicas, no entanto, a manifestação dessas últimas em gêneros monológicos não pressupõe a existência de relações heterodiscursivas (constituídas apenas na estratificação social da linguagem).

No que diz respeito à seção 4.1, tornou-se imprescindível traçar um panorama das condições cronotópicas de produção do objeto analítico, bem como discorrer sobre a perspectiva enunciativa do sujeito discursivo Jesus, em suas réplicas declarativas, e dos interlocutores. Após esses esclarecimentos iniciais,

adentramos ao primeiro enunciado selecionado, que se encontra no capítulo 6 (seis) do evangelho de João, versos 35 e 48.

4.1 RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS DE *NEGAÇÃO, CONCORDÂNCIA E AUTOAFIRMAÇÃO*

No discorrer do verso 35, os eventos que antecedem esse acontecimento discursivo (JOÃO, 6, 33-34)⁸⁹ registram que Jesus manifesta um posicionamento ideológico adverso em relação à crença judaica de que Moisés havia concedido à nação de Israel o verdadeiro pão do céu: NÃO FOI MOISÉS QUEM VOS DEU O PÃO DO CÉU. Ao negar de forma irrevogável, por meio do advérbio “não”, encarna-se o propósito de negar, o de desfazer um pensamento solidificado⁹⁰ entre os judeus, prestando novo horizonte axiológico às afirmações feitas pelos seus destinatários.

É então que, após reacentuar a enunciação alheia, o sujeito discursivo reinterpreta a legislação teocrático-religiosa que havia sido construída pelos judeus com base na lei mosaico-levítica, disposta nos registros de Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio (MATEOS; BARRETO, 1999). Assim, após valorar a proposição judaica e afirmar que *o Pai dá o verdadeiro pão do céu* (v.32), a narrativa de João contempla o anseio dos interlocutores de Jesus. O conjunto de enunciados 35 e 48 – *Eu sou o pão da vida* – compreende réplicas declarativas, por parte do enunciador Jesus Cristo, a primeira motivada pela assertiva feita pelos judeus sobre o pão que haveria de ser dado à população. Exponha-se o primeiro enunciado:

⁸⁹ Em verdade, em verdade vos digo: não foi Moisés quem vos deu o pão do céu, mas meu pai é que vos dá o verdadeiro pão do céu. Porque o pão de Deus é aquele que desce do céu e dá vida ao mundo (JOÃO 6. 32-33).

⁹⁰ Conforme explicita Dake (2012, p. 1524), “Moisés não deu o verdadeiro pão que alimenta a alma e sustém a vida eterna, mas apenas aquele pão temporário que alimenta o corpo”. Ao dizer que o Pai é aquele que dá o verdadeiro pão, Jesus atesta que, “assim como o Pai tem a vida em si mesmo, assim deu também ao filho ter a vida em si mesmo” (JOÃO 5. 26). Ao proferir, em seu discurso, “o Pai”, Jesus referencia-se a Deus, a quem Moisés planifica como o “criador dos céus e da terra” (MOISÉS. Gênesis 1.1) e o “Eu sou” (MOISÉS Êxodo 3.14). Esta construção trata-se de uma auto-referenciação, uma vez que o sujeito fala de si mesmo: este que desce do céu e dá vida ao mundo seria o próprio Jesus, o que profere tais palavras em nível alegórico.

4.1.1 Eu, eu mesmo, sou o Pão da Vida

Enunciado 1 (a): João 6. 34-35

V. 34 Εἶπον οὖν πρὸς αὐτόν Κύριε πάντοτε δὸς ἡμῖν τὸν ἄρτον τοῦτον
V.35 Εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς **Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς** ὁ ἐρχόμενος
πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε

V. 34: E disseram a ele: “Senhor, conceda-nos sempre deste pão!”

V. 35: E Jesus lhes disse: **Eu sou o pão da vida**. Quem vem a mim nunca mais sentirá fome, e quem crer em mim nunca mais terá sede (Tradução nossa).

Após a resposta de alguns dentre a multidão: SENHOR, DÁ-NOS SEMPRE DESSE PÃO (v. 34), conta-nos João que “JESUS LHES DECLAROU: **EU SOU** O PÃO DA VIDA; QUEM VEM A MIM NUNCA MAIS TERÁ FOME, E QUEM CRÊ EM MIM NUNCA MAIS TERÁ SEDE” (v.35). Aquele grupo de pessoas, diante das palavras que foram enunciadas pelo locutor, o interpela, almejando adquirir esse pão, ou seja, clama para que tenham a permissão de ser ensinados por essa nova doutrina, e estejam autorizados a seguir esses novos ensinamentos. Em decorrência das enunciabilidades da multidão – há uma busca desesperada por esse pão (MATEOS; BARRETO, 1999) –, Jesus declara: “**Eu sou** o pão da vida (JOÃO, 6. 35a, grifos nossos)”.

No proferimento desta primeira réplica declarativa de Jesus, é possível constatar a existência de três relações heterodiscursivas, ou seja, relações de sentido que se instauram cronotopicamente, atravessando o tempo e o espaço e resgatando memórias socioculturais (BAKHTIN, 2018 [1934]; 2006f [1979]).

Na primeira vez em que este enunciado **Eu sou** aparece, por meio de registros evangelísticos do apóstolo João, identificamos diálogos com Moisés no livro de Êxodo, em seu relato sobre a manifestação do Deus de Israel como o EU SOU (Êx 3. 14). Em uma perspectiva discursiva denominada de “Revelação e comissão ampliada⁹¹” pelo estudioso e tradutor norte-americano Dake (2012, p. 94), consta na narrativa de Êxodo 3:

⁹¹ Do modo como a expressão é apresentada por Dake (2012) para dispor os versos 14 e 15 de Êxodo, a revelação e a ampliação não estão apenas vinculadas apenas a aspectos teológicos, mas

V. 14 E disse Deus a Moisés: EU SOU O QUE SOU. Disse mais: Assim dirás aos filhos de Israel: EU SOU me enviou a vós.

V. 15: E Deus disse mais a Moisés: Assim dirás aos filhos de Israel: O senhor, Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, de Isaque e o Deus de Jacó me enviou a vós; este é meu nome eternamente, e este é meu memorial de geração em geração.

Em condições de produção veterotestamentárias, verifica-se que a narrativa mosaica apresenta Deus como o EU SOU, como aquele que se presentifica diante de seu auditório (*os filhos de Israel* ou *a nação denominada Israel*) e que havia capacitado Moisés como líder para guiar aquela população. Essa perspectiva existencial do *ser eternamente* (MOISÉS, Êxodo 3. 15b) também é encarnada no Salmo de Moisés, de número 90, no qual se versa: “Antes que os montes nascessem, ou que formasses a terra e o mundo, sim, de eternidade em eternidade, tu és Deus” (MOISÉS. Salmo 90. 2). Sobre isso, afere Dake que, na compreensão do hebraico, significa: “Eu sou o que (quem) sou – ou Eu sou Autoexistente; o Eterno, aquele que sempre foi e sempre será; Expressão simplificada por EU SOU, aquele que está sempre presente e que vive. É equivalente a Jeová, o Eterno” (DAKE, 2012, p. 94, grifos do autor).

Nessas vias argumentativas, ao retomar a materialidade da expressão EU SOU, diante da multidão que seguia Jesus em busca do pão que tinha a lhes oferecer (JOÃO 6. 34), estabelecem-se **relações heterodiscursivas de negação, concordância e de autoafirmação**.

Esse constante retorno à lei mosaico-levítica nos faz perceber não apenas uma orquestração de vozes “que medra no solo desse heterodiscurso” (BAKHTIN, 2015 [1934], p. 30), mas sobretudo compreender que “Ao lado das forças centrípetas segue o trabalho incessante das forças centrífugas da língua” (BAKHTIN, 2015 [1934], p. 41), conforme se verifica nas reflexões do filósofo sobre *A estilística atual e o Romance* (BAKHTIN, 2015 [1934]). Isso significa dizer que, ainda que o discurso formulado por Jesus fosse confrontado pela doutrina judaica,

sobretudo na retomada da narrativa em observação rigorosa de seus múltiplos sentidos. Uma comissão ampliada faz referência a um conjunto de estudiosos que se dedicaram às possíveis interpretações da escritura bíblica, com o objetivo de associar seus registros a eventos históricos e/ou condições de produção.

também estabelecia relações dialógicas com vozes do Antigo Testamento, numa espécie de abertura de horizontes.

Em primeiro plano heterodiscursivo, em que **ocorre relação heterodiscursiva de negação**, assevera-se que não tenha sido Moisés o que concedera o pão do céu (JOÃO 6. 32-34), o que nos convoca a mergulhar na narrativa do Maná no deserto, que fora dado por intermédio de Moisés (MOISÉS, Êxodo 16)⁹². A negação enunciativa de Jesus para um posterior autoafirmar-se tem pavimentação e sustentação sócio-histórica, uma vez que, segundo as anotações de Lucas, o cumprimento daqueles acontecimentos já ganhava corporalidade “na Lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos” (LUCAS. Atos, 24. 44).

No enredo disposto em Êxodo, as pessoas “deveriam colher do Maná cada um conforme o que podia comer, um ômer⁹³ (medida) por cabeça, segundo o número de cada integrante da família; cada um tomaria para os que se achassem na sua tenda” (MOISÉS. Êxodo, 16.16). Dentre as leis de alimentação do Maná, ninguém poderia deixar fragmento de alimento para o outro dia, “caso o contrário, criava bichos, e cheirava mal” (MOISÉS. Êxodo, 16. 19-20).

Esses constantes retornos a palavras e atos antigos para robustecimento de uma enunciação contemporânea nos reporta ao escrito de Bakhtin *Apontamentos dos anos 1940 – A violência da palavra e da Imagem em ausência* (2019 [1943]). Nesse texto o estudioso, ao discorrer sobre os pseudopapeis desempenhados pela retórica e sobre a autenticidade da arte, discute sobre algo imprescindível à constituição dos discursos: “O papel do tempo no diálogo. A discussão dos tempos” (BAKHTIN, (2019 [1943], p. 39). A pontualidade e objetividade desses enunciados

⁹² A partir de registros mosaicos no capítulo dezesseis do livro de Êxodo, pouco mais de dois meses após a saída da nação de Israel da terra do Egito, tendo partido da terra de Elim, a congregação dos filhos de Israel partiu para o deserto de Sim (que está entre Elim e Sinai), lugar no qual murmuraram contra Moisés e contra Arão, no deserto. Então, após a nação de Israel ter proferido discursos que soaram como desagrado às doutrinas instituídas com base nos ensinamentos judaicos, segundo os quais prefeririam ter morrido na terra do Egito (por haver panelas de carne, e pão em abundância, coisas que não estavam encontrando durante a travessia do deserto), disse Deus a Moisés: “Eis que vos farei chover pão dos céus, e o povo sairá, e colherá diariamente a porção para cada dia, para que eu o prove se anda em minha lei ou não” (MOISÉS. Êxodo, 16. 4).

⁹³ O ômer ou gômer consiste em uma medida de aproximadamente 1,2 litros de maná que era colhido por pessoa, conforme a Lei estabelecida por Moisés e Arão. A partir dessa estratégia de divisão, “não importava se um colhia mais e outro menos: a porção individual de um gômer o suficiente para todos” (MACDONALD, 2010, p. 63). O mesmo autor registra que “o maná precisava ser colhido bem cedo pela manhã, antes de o sol nascer. Caso o contrário, derretia”.

agregam uma espécie de convergência harmônica sobre a funcionalidade do tempo para vitalidade da heterodiscursividade, a qual só existe sob o ativismo da dimensão espaçotemporal.

Assim, após o questionamento dos judeus sobre os sinais que Jesus faria para que viessem a credibilizar seu discurso, respondeu-lhes: NÃO FOI MOISÉS QUEM VOS DEU O PÃO DO CÉU, MAS MEU É PAI QUE VOS DÁ O VERDADEIRO PÃO DO CÉU (JO 6. 32-33). A *negação* é enfatizada com tom emotivo de autoridade, e a alocução de Jesus manifesta um posicionamento ideológico adverso em relação aos judeus: O termo “não”, elemento adverbial de negação, constitui uma finalidade argumentativa de Jesus de negar, o de deslegitimar um pensamento solidificado, prestando novo horizonte axiológico às afirmações (e afrontas) feitas pelos seus destinatários.

A *posteriori*, na verificação de uma **relação heterodiscursiva de concordância**, Jesus entra em rito de anuência com a escritura que registra a autonegação da divindade de Israel (EU SOU), sendo este Deus o que guiou as gerações de Abraão, Isaque e Jacó (MOISÉS. Êxodo 3. 15). Ainda nesse *continuum* argumentativo, o sujeito discursivo Jesus reenuncia e reacentua vozes de lideranças e profetas do Antigo Testamento bíblico, a exemplo da declaração de Jeremias “A minha porção é o Senhor, diz a minha alma; portanto esperarei nele. Bom é o Senhor para os que esperam por ele, para a alma que o busca” (JEREMIAS. Lamentações. 3.24, 25).

Em mesma direcionalidade argumentativa, Jesus recorre aos escritos de Deuteronômio, quando é anunciado a Moisés que seria levantado um profeta do meio da nação de Israel, e a este seriam entregues palavras de Deus na sua boca, e ele falaria ao povo tudo o que Deus lhe ordenasse (MOISÉS. Deuteronômio 18.18). Essa voz é ecoada no evangelho de João (CARSON, 2007; BRUCE, 2011), ao atestar que Jesus se refere a Moisés como aquele que havia anunciado a sua vinda: “Porque, se vós crêsseis em Moisés, crerieis em mim; porque de mim escreveu ele” (JOÃO 5. 46).

Ainda nessa produção, ao recorrer à literatura russa, Bakhtin compreende que, no processo de construção ou remissão a uma pessoa ou coisa, não basta uma segunda nomeação para torná-la viva, mas “é necessário adentrar às camadas familiares da pluridiscursividade” (BAKHTIN, (2019 [1943], pp. 38-39), o

que é paulatinamente encarnado por Jesus, em seus aferimentos, que se deslizam pela cultura judaica para enformação de efetivos ensinamentos neotestamentários (MATEOS; BARRETO, 1999; HAWTHORNE et al., 2008).

Na esteira do verso 35, estabelece-se uma **relação heterodiscursiva de autoafirmação**. Ao *autoafirmar-se* como o EU SOU, tornam-se concretas as vozes veterotestamentárias que ansiavam pela vinda de um Messias que salvaria as pessoas de seu estado de calamidade (ISAÍAS 43-48; JEREMIAS 33-37). Esses sentidos enunciativos autorreferenciativos adquirem carnalidade quando Jesus, em resposta à multidão, intensifica o fato de que ele mesmo é o *Pão da vida*. O enunciado EU SOU conferencia a ocorrência de um processo empático (BAKHTIN, 2006b [1979]), um projetar-se para outros, cujo propósito era afirmar sua existência divina diante daqueles que lhe eram alheios, e nesse caso específico, assumindo a função social de um líder que já vinha sendo mencionado pelos profetas Isaías, Jeremias e Ezequiel (CARSON, 2007; ZIMMERMAN, 2008).

4.2 RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS DE RESGATE PROFÉTICO E REAFIRMAÇÃO

Quanto à prosificação do verso 48, assim se dispõe sua construção:

Enunciado 1 (b): João 6. 45-48

V. 45: Είναι γραμμένο στους προφήτες: Και θα διδαχθούν όλοι από τον Θεό. Έτσι όλοι όσοι άκουσαν και έμαθαν από τον πατέρα έρχονται σε μένα.

V. 46: Όχι ότι κάποιος έχει δει τον Πατέρα, αλλά ότι είναι Θεός. αυτό το έχει δει.

V. 47: Πραγματικά, αληθινά, σας λέω, αυτός που πιστεύει σε μένα έχει αιώνια ζωή.

V. 48 **Εγώ είμι ο άρτος τής ζωής.**

V. 45: Está escrito nos profetas: E serão todos ensinados por Deus. Assim, todo aquele que do pai ouviu e aprendeu vem a mim.

V. 46: Não que alguém tenha visto o Pai, senão aquele que é de Deus; este o tem visto.

V. 47: Em verdade, em verdade vos digo que aquele que crê em mim tem a vida eterna.

V. 48: **Eu sou o pão da vida** (Tradução nossa).

4.2.1 E serão todos ensinados por Deus

Na tessitura dessa passagem da narrativa, Jesus remete-se aos profetas veterotestamentários como estratégia argumentativa para robustecer e concretizar suas enunciações por meio de vozes de autoridade. ESTÁ ESCRITO NOS PROFETAS: E SERÃO TODOS ENSINADOS POR DEUS. ASSIM, TODO AQUELE QUE DO PAI OUVIU E APRENDEU VEM A MIM. (JOÃO 6. 45). Tanto os profetas maiores (Isaías, Jeremias e Ezequiel) quanto os menores (Daniel, Oseias, Joel, Amós, Obadias, Jonas, Miqueias, Naum, Habacuque, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias)⁹⁴ ressoavam ecos de autoridade entre os judeus residentes em Jerusalém e em cidades circunvizinhas (BAXTER, 1992; MACDONALD, 2010).

Assim, o ato performático de se reportar, dialógico-discursivamente, a Moisés, a Jeremias e a Isaías, já pressupõe a existência de fios heterodiscursivos, o que atesta a propositura bakhtiniana de que, por meio de entrelaces socio-históricos, renova-se o ativismo “de cada enunciado no heterodiscurso vivo” (BAKHTIN, 2015 [1934], p. 41). Essa palavra que percorre caminhos em terras estrangeiras e retorna atravessada por densidade ideológica (MEDVIÉDEV, 2016 [1928]) pode também ser compreendida como um corpo material preenchido por expressão valorativa. Na percepção de Volóchinov, no ensaio *Sobre as fronteiras entre a poética e a linguística*, esse corpo de palavras, “ao entrar no acontecimento social da comunicação artística, é ideologizado e torna-se um sistema dinâmico de signos valorativos” (VOLÓCHINOV, 2019 [1930], p. 218). Ao transcender a pura realidade linguística e atravessar as fronteiras espaçotemporais, torna-se “um objeto estético” (VOLÓCHINOV, 2019 [1930], p. 218).

Por meio desse movimento de transladar-se a profetas que protagonizaram discursos sobre a encarnação do Messias, o sujeito enunciativo demonstra conhecimento e domínio cultural sobre a crença dos judeus (BAXTER, 1992). Assim, nesse rito ideológico para a configuração do EU SOU no sentido de que todos seriam ensinados por Deus (JOÃO 6. 45), tornam-se notórias duas vozes

⁹⁴ Essa classificação entre profetas maiores e menores é consolidada no escopo de estudos bíblico-teológicos (MACDONALD, 2008), e tem como fundamentação a configuração expansiva (o tamanho) dos escritos. Os escritos que possuem uma estrutura grande de disposição dos capítulos são denominados profetas maiores, enquanto os que têm estrutura pequena, profetas menores (BAXTER, 1992).

veterotestamentárias: a primeira é a que proferira Isaías: “Todos os teus filhos serão ensinados pelo Senhor; e a Paz de teus filhos será abundante” (ISAÍAS 54. 13): A outra consiste em uma declaração profética de Jeremias: “Não ensinará mais cada um a seu próximo, nem cada um a seu irmão, dizendo: conheci o Senhor; porque todos me conhecerão, desde o menor deles até o maior...” (JEREMIAS 31.34). Além disso, em condições de produção neotestamentárias, as palavras de Jesus são reverberadas pelo escritor aos Hebreus⁹⁵: “Porque esta é a aliança que depois daqueles dias farei com a casa de Israel, diz o Senhor; *Porei as minhas leis no seu entendimento*, E em seu coração as escreverei; E eu lhes serei por Deus, E eles me serão por povo” (HEBREUS 8. 10).

Nessa primeira instância, verificam-se **relações heterodiscursivas de resgate profético e reafirmação**, haja vista que o enunciador fortalece seus argumentos a partir do instante em que convoca para a arena as falas de Isaías e Jeremias. Excepcionalmente Desse modo, assume o posicionamento de alguém autorizado a discursar sobre concepções de existência vigentes e marcadas nos proferimentos de seus interlocutores.

Em sequência, ao notificar que NÃO QUE ALGUÉM TENHA VISTO O PAI, SÓ AQUELE QUE VEM JUNTO DE DEUS VIU O PAI (v. 46), são reacentuados sentidos verbo-ideológicos (VOLÓCHINOV, 2017 [1929]), em que o *ver* desempenha significação de *compreender*, já que a expressão *ver*, em grego, *horao* consiste em “compreender completamente ou entender com a mente; enxergar a verdade completa” (DAKE, 2012, p. 1525). Nessas condições semânticas, aquele auditório imediato (MEDVIÉDEV, 2016[1928]) não passara pelo evento de compreender a mente de Deus (MACARTHUR, 2006).

Embora, historicamente, os registros evangelísticos atestem que ninguém tenha visto a Deus (JOÃO 1.18), Jesus edifica um discurso segundo o qual aquelas pessoas que seguirem a doutrina que por ele está sendo apresentada, na materialização do EU SOU, podem enxergar ao Deus encarnado (JOÃO 1.1) com os olhos do entendimento, o que é defendido por Paulo de Tarso em sua epístola

⁹⁵ Utilizamos a expressão “escritor aos hebreus” por não haver um consenso entre os estudiosos sobre sua autoria. Trata-se de um documento que, ao longo do primeiro século e, posteriormente, nas Idades Média e Moderna, adquiriu inúmeros apontamentos de autoria, dentre os quais o mais defensável seja Paulo de Tarso (DAKE, 2012), por haver similaridades de escrita com outras epístolas de sua autoria. Diante da indefinição autoral, assim nos posicionamos.

aos Efésios: “Tendo iluminados os olhos do vosso entendimento, para que saibais qual seja a esperança da sua vocação, e quais as riquezas da glória da sua herança nos santos” (PAULO. Aos Efésios 1.18). O próprio Jesus, outrora, atesta: “E quem vê a mim, vê aquele que me enviou” (JOÃO 12.45) e “Quem vê a mim vê o Pai” (JOÃO 14.9b). Importa, ainda, mencionar que, décadas mais tarde, esses discursos proferidos por Jesus - registrados por João - são reenunciados por Paulo em sua Primeira epístola aos Coríntios, o qual menciona que quem segue tais ensinamentos “têm a mente de Cristo” (PAULO. 1ª aos Coríntios 2.16).

Esta arena plurivocal, para além de constituir ideologicamente marcas linguísticas, endossa a existência concreta de um “heterodiscurso dialogizado” (BAKHTIN, 2015 [1930-1934], p. 43), uma vez que o constante embate entre forças centrífugas e centrípetas, na tonificação do tato discursivo (MEDVIÉDEV, 2016 [1928]) não se dá apenas “em relação ao centro da linguagem da vida verboideológica, mas uma contraposição consciente a tal linguagem” (BAKHTIN, 2015 [1930-1934], p. 43). Esse permear do discurso expande a compreensão que temos sobre a palavra, pois além de seus sentidos serem gestados na ordem do nascimento social (VOLÓCHINOV, 2019 [1925]), primam-se pela esteira da responsabilização.

Nessa perspectiva, em observação da narrativa joanina, caso as pessoas dessem novos passos em direção à doutrina do Deus de Israel, não passariam pelas dificuldades enfrentadas na travessia do deserto, mas teriam acesso a uma doutrina cuja prática os fortaleceria (MACDONALD, 2010), de tal forma que não sentiriam desejo de alimentar suas paixões carnis (PAULO. Aos Gálatas 5. 19-21) nem seus desejos de vingança (MATEUS 5. 38-43]). Nos termos de Bruce, a princípio, “Os ouvintes de Jesus não tinham entendido o que ele queria dizer com “o pão de Deus que desce do céu e dá vida ao mundo” (BRUCE, 2011, p. 138-139). Por esse motivo, por meio da reenunciação (do) EU SOU, o sujeito discursivo Jesus declara o que isto significa, robustecendo a mensagem da constituição de sua parte divina (ZIMMERMAN, 2008; MACDONALD, 2010).

Os fragmentos discursivos seguem com declarações importantes de Jesus, que desempenham um papel plurissignificativo em relação à narrativa que vinha se erguendo. Após reafirmar-se como o EU SOU no sentido de que é o pão da vida, atestará o sujeito enunciativo: “EU SOU O PÃO VIVO DESCIDO DO CÉU; QUÉM

COMER DESTE PÃO, VIVERÁ PARA SEMPRE. O PÃO QUE EU DAREI É MINHA CARNE, PARA A VIDA DO MUNDO” (JOÃO. Jo 6. 51). A respeito da parte b “O pão que eu der é a minha carne” (JOÃO. Jo 6. 51b), do grego *To ψωμί που εγώ θα δώσω, είναι η σάρκα μου*, importa observar que se trata de um constructo enunciativo metaforizado.

A questão da significação simbólico-construtiva do enunciado, bem como a avaliação social e o enunciado concreto são defendidos e acentuados por Medviédev em seu ensaio *O material e o procedimento como componentes da construção poética* (2016 [1928]), ao formular que “entre o ato e a situação concreta histórico-social é estabelecida uma ligação histórica, orgânica e atual” (MEDVIÉDEV, 2016 [1928], p. 184). Ainda segundo o estudioso e crítico russo, a singularidade, bem como “a abrangência e a amplitude do sentido, encontra-se na união de um fenômeno-enunciado histórico” (MEDVIÉDEV, 2016 [1928], p. 184).

Ao mencionar que o pão é sua carne, Jesus não está fazendo referência a seu corpo de forma material, enquanto elemento fisiológico que reveste o esqueleto, como a interpretação não simbólica que atravessa a expressão *o Verbo que se fez carne* (JOÃO. Jo 1.1). Antes, o sujeito enunciativo está prestando novo horizonte de compreensão ao rito sacrificial (CARSON, 2007), instituindo a si mesmo como alguém disposto a doar sua vida pela humanidade (porque ele tem a vida), no escopo de um auto-oferecimento em favor de todos quanto seguissem o caminho apresentado.

No capítulo quinto da carta endereçada aos Hebreus, o escritor narra que

Ele, Jesus, **nos dias da sua carne**, oferecendo, com grande clamor e lágrimas, orações e súplicas ao que podia livrar da morte, foi ouvido quanto ao que temia.
Embora sendo filho, aprendeu a obediência mediante as coisas que padeceu.
E, **sendo ele consumado, veio a ser a causa de eterna salvação para todos os que lhe obedecem...** (AOS HEBREUS. Hb 5. 7-9, grifos nossos).

Averigue-se que, na medida em que o escritor aos hebreus sublima a narrativa de oferecimento da carne de Jesus como a disposição de ensinamentos de misericórdia (PAULO. A Tito 3.5), justiça (MATEUS. Mt 5.6) e amor (PAULO. 1

Coríntios. 13), tangencia discursos hipossuficientes em relação ao aperfeiçoamento ministerial que contorna as entrelinhas da Antiga Aliança⁹⁶. O sacrifício de Jesus no sentido de ser complementar à Lei instituída por Moisés, é apresentado como aquele que proporcionou uma espécie de completude: “De sorte que, se a perfeição fosse pelo sacerdócio levítico (porque sob ele o povo recebeu a lei), que necessidade havia logo de que outro sacerdote se levantasse, segundo a ordem de Melquisedeque, e não fosse chamado segundo a ordem de Arão?” (AOS HEBREUS 7. 11). Aqui o autor da carta aos hebreus faz uma comparação entre o sacerdócio levítico e o novo sacerdócio materializado na figura de Jesus, por meio do qual se institui o aperfeiçoamento de práticas alteritárias, e esse mesmo é quem transcende a linhagem de importantes expoentes do Antigo Testamento, como Melquisedeque e Arão.

O ser pão que alimenta – no indicativo de um presente que é eterno (EU SOU), em que não há sombra de variação (TIAGO 1. 17) – é a verbalização contínua da abnegação suprema materializada na crucificação de Jesus, ato que é ecoado pelas pregações de João Batista. Este ensinava que Jesus era “o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo” (JOÃO. Jo 1.29). A mensagem da carne sacrificada, morte voluntária (eu darei) e vicária (para a vida do mundo) estabelece relações heterodiscursivas com a propositura messiânica de Isaías, o qual registra que haveria um *auto-oferecimento* voluntário e vicário de Deus “a muitos” (ISAÍAS. Is 53.11). Nas circunstâncias em que as palavras de Isaías foram alçadas, verifica-se que os descendentes de israelitas e de gentios (ISAÍAS. Is 49.6) iriam receber a mensagem do pão da vida, o que o que é reenunciado por Paulo de Tarso, com seu discurso sobre a quebra do muro da separação (PAULO. Efésios 2.14) entre judeus e gregos (PAULO. Gálatas 3.28; Romanos 10.12).

Assim, ao visibilizarmos a configuração histórica das réplicas de Jesus aos judeus, notamos que seu discurso se contrapõe à censura imposta por aqueles

⁹⁶ No capítulo nono da epístola aos Hebreus, ao estabelecer uma comparação entre os sacrifícios expiatórios da Antiga e da Nova Aliança, o escritor registra que, enquanto os sacrifícios da primeira aliança eram temporários e incapazes de purificar o pecado das pessoas, a segunda aliança, materializada nas palavras e atos de Jesus, promove purificação da consciência alheia: “Quanto mais o sangue de Cristo, que pelo Espírito eterno se ofereceu a si mesmo imaculado a Deus, purificará as consciências das obras mortas...” (HEBREUS 9.14). Além disso, o autor complementa o sentido do enunciado, ao afirmar: “E quase todas as coisas, segundo a lei, se purificam com sangue; sem derramamento de sangue, não há remissão.” (HEBREUS 9. 22)

líderes religiosos, os quais designavam leis para ofuscar e sufocar a liberdade de expressão das pessoas. À proporção que se introduz como a luz do mundo, rebate a confusão orquestrada pelas palestras judaicas. A polaridade reacentuada e instituída por Jesus entre a mensagem do Pão da vida e a oxidação presente nos falsos discursos de seus opositores ressalta alguns motivos pelos quais estivessem confundidos: a desobediência.

De acordo com Moisés, Deus permitiu que um grande terror confundisse a todo o povo (MOISÉS. Êxodo 23. 27). Sobre isso, Davi registra que, em diversas situações, tais atos eram anunciados previamente (DAVI. Salmos 2. 5; Salmos 83. 17). No espaço geográfico em que, culturalmente, havia a proibição de culto e reverência a esculturas divinizadas, o cantor e salmista anuncia que seriam confundidos todos o que servissem a imagens (DAVI. Salmos 97. 7). Em novas instâncias argumentativas, Paulo de Tarso direcionará seus interlocutores imediatos, os Romanos, para o fato de que a Esperança em Deus não confunde (PAULO. Romanos 5.5), de modo que todo aquele que crer na Pedra de Sião – representação do próprio Jesus – não será confundido (PAULO. Romanos 9. 33).

É nesse sentido que, em um ambiente dominado pelo dogmatismo farisaico-rabínico, Jesus assevera uma mensagem que reedifica a proposição dos mandamentos antes previstos e legitimados no Monte Sinai (MOISÉS. Êxodo 20. 1-22). Ser o verdadeiro pão que, ao mesmo tempo, é carne (JOÃO. Jo 6. 51), simboliza o processo de redenção, arrependimento e vida eterna para todos os que lhe obedecem. Em sua própria carne o sujeito Jesus aderiu a uma postura firme em orações e súplicas a Deus (MATEUS. Mt 14.23; MARCOS. Mc 1. 35-36; 6. 43; LUCAS. Lc 6.12; JOÃO 6. 15), o que é registrado e reverberado por Paulo, quando escreve para a Igreja de Tessalônica (PAULO. I Tessalonicenses 5. 17-19). Portanto, quando endossa que o pão que ele der é sua carne, está testificando de seu sacerdócio histórico, assumindo a responsabilidade social de alguém que oferece não apenas um sacrifício à vista das pessoas, mas garante a estas o alcance de patamares espirituais, concretude doutrinária e bem-aventurança (MATEUS. Mt 5-7).

Assim, ao materializar proferimentos contestatórios ao comportamento dos sacerdotes da lei e de seus coadjuvantes, Jesus, após desconstruir a ideologia rabínico-farisaica que enaltecia Moisés, estabelece rupturas com alíneas

específicas de subjugação, aprisionamento à lei e ausência do livre-arbítrio. Torna-se imperativo compreender que o senso de Justiça atua como elemento catalisador da bem-aventurança, pois, segundo Jesus, “se a justiça das pessoas não excedesse a dos escribas e fariseus, de modo nenhum entrariam no reino dos céus” (MATEUS. Mt 5. 20). Nesse processo de ressignificações enunciativas, as réplicas advindas de uma discussão político-religiosa com os judeus abrem espaço para a aquisição da vida eterna (JOÃO. Jo 6. 52-58).

Respaldados em Bruce, compreendemos que a cooptação desses heterodiscursos reitera uma espécie de “satisfação perpétua da alma” (BRUCE, 2011, p. 139), pois esse projetar enunciativo carrega consigo marcas ideológicas não apenas do nível ético, mas também do metafísico-simbólico.

4.3 RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS DE AUTORREFERENCIALIDADE VITALÍCIA

Nos versos seguintes, em que Jesus afirma “V. 47: EM VERDADE, EM VERDADE VOS DIGO QUE AQUELE QUE CRÊ EM MIM⁹⁷ TEM A VIDA ETERNA. V. 48: EU SOU O PÃO DA VIDA”, encarnam-se **relações heterodiscursivas de autorreferencialidade vitalícia**, pois o sujeito enunciativo, ao se colocar como o único por meio de quem se adquire a plenitude de uma existência extratemporal, ecoa vozes que povoam a história e a memória hebraicas, bem como ressoa em discursos teocráticos vigentes no primeiro e segundo séculos da Era Cristã (GONZÁLEZ, 2011).

Afinal, em que consistia essa vida eterna prometida por Jesus em seu discurso? Inicialmente, configura-se como a amplificação do conceito instaurado no sistema da nação de Israel, pois, para esta, a *vida eterna* implicava no sentido de

⁹⁷ Ao trazer essa afirmativa, Jesus também desconstrói uma série de outros discursos, pois, o fato de muitos não crerem constitui um eco do que João registrou acerca das palavras de Jesus no capítulo quinto deste evangelho (JOÃO 5.36-38), tanto acerca da testificação de suas obras, quanto o fato de os judeus não crerem em Deus, e por isso a palavra de Deus não permanecia neles, por não exercitarem a fé (CARSON, 2007; BRUCE, 2011). Decorriam daí más consequências, a exemplo das impossibilidades de eventos sobrenaturais acontecerem em suas vidas, pois Jesus outrora pronunciou a um pai de família, antes de repreender um espírito imundo: “Se podes crer, tudo é possível ao que crê”. (Mc 9.23) De modo congruente, afirma que “Quem nele crê não é condenado; mas quem não crê já está condenado, porque não acreditou no nome do Filho unigênito de Deus” (JOÃO 3.18).

vida perene ou vida perpétua no plano terrestre, como uma consequência da obediência aos mandamentos instituídos por intermédio de Moisés (MACDONALD, 2008).

4.3.1 Aquele que crer em mim obterá a vida eterna

Esta percepção da vida eterna pode ser verificada em dois fragmentos poéticos de Davi, o qual declara: “Confia no SENHOR e faze o bem; habitarás na terra, e verdadeiramente serás alimentado” (DAVI. Salmo 37:3) e “Mas os mansos herdarão a terra, e se deleitarão na abundância de paz” (DAVI. Salmo 37:11).

No entanto, isso não significa que entre os líderes religiosos que reinaram em Israel não houvesse a ideia de vida eterna como a proposição de um sentimento salvífico, uma vez que, de acordo com registros de Moisés em Êxodo, aquele que pecasse contra Deus, esse o riscaria do livro da vida (MOISÉS. Êxodo 32. 33), validando a ideia de vida eterna como consequência de determinadas práticas sociais. A declaração de Jesus também encontra respaldo argumentativo em enunciabilidades do profeta Daniel que, ao narrar sobre tempos futuros, afirma que “muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a *vida eterna*, e outros para a vergonha, humilhação e o desprezo eterno” (DANIEL 12. 2, grifos nossos).

Em arestas neotestamentárias também é possível verificar uma rede linguístico-heterodiscursiva para as incidências de Jesus, em suas argumentações. Por meio de anotações evangelísticas, Mateus afirma que, aos desobedientes e descumpridores dos ensinamentos de compaixão e amor, aguarda-lhes o tormento eterno, “mas os justos terão a vida eterna”⁹⁸ (MATEUS 25. 46). Ainda nas entrelinhas deste Evangelho, este apóstolo que fora coletor de impostos de Cafarnaum (MATEUS 9: 9; 10: 3) narra, sobre a renúncia metafórica de si mesmo, um discurso direto de Jesus: “todo aquele que tiver deixado casas, ou

⁹⁸ É possível verificar a mesma narrativa na voz de Marcos: E Jesus, respondendo, disse: Em verdade vos digo que ninguém há, que tenha deixado casa, ou irmãos, ou irmãs, ou pai, ou mãe, ou mulher, ou filhos, ou campos, por amor de mim e do evangelho, que não receba cem vezes tanto, já neste tempo, em casas, e irmãos, e irmãs, e mães, e filhos, e campos, com perseguições; e no século futuro a vida eterna” (MARCOS 10:29,30) e de Lucas: “E ele lhes disse: Na verdade vos digo que ninguém há, que tenha deixado casa, ou pais, ou irmãos, ou mulher, ou filhos, pelo reino de Deus, que não haja de receber muito mais neste mundo, e na idade vindoura a vida eterna” (LUCAS 18:29,30).

irmãos, ou irmãs, ou pai, ou mãe, ou mulher, ou filhos, ou terras, por amor de meu nome, receberá cem vezes tanto, e herdará a vida eterna” (MATEUS 19: 29).

Esse pronunciamento de Jesus também estabelece relações heterodiscursivas com outras narrativas do próprio João, a exemplo de seu discurso sobre a função de Jesus a partir da especificidade de sua gestação divina: “Porque Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a **Vida Eterna**” (JOÃO 3:16). Em instâncias paralelas, tal aferimento contempla um discurso alegórico promulgado pelo evangelista João no evento da oração sacerdotal, como uma espécie de fórmula da vida eterna: “**E a Vida Eterna é esta**: que te conheçam a ti como único Deus verdadeiro e a Jesus Cristo, a quem enviaste” (JOÃO 17.3, grifos nossos).

Em décadas posteriores à morte de Jesus, suas palavras são reacentuadas por Paulo de Tarso, quando escreve pela segunda vez aos Coríntios: “Não atentando nós nas coisas que se veem, mas nas que não se veem, porque as que se veem são temporais, mas as que não se veem são eternas.” (PAULO. 1ª aos Coríntios 4.18, grifos meus). Embora a vida eterna tenha sido concedida por Jesus na posição de Filho do homem⁹⁹ (JOÃO 6. 26), não entra em conflito com a constituição enunciativa do EU SOU, que se unifica ao *Pai* ou assume o propósito ativo do Messias. Na ótica de Carson (2007), no contexto de expectativas messiânicas e políticas tão fervorosas, o discurso de Jesus é compreensivelmente entoadado em meio a uma arena antecipada de conflitos, o qual se testifica como o autossuficiente para os judeus (eu-para-outro).

A construção semântica que paira sobre os aspectos linguístico e ideológico do ser pão (EU SOU O PÃO) perpassa não apenas a semantização de um plano psicofisiológico (MOISÉS. Deuteronômio 8.3; SAMUEL. Juízes 7. 13 EZEQUIEL. Ez 4.17), mas a simbolização de uma existência atemporal, endossada pelo escritor aos Hebreus: “Jesus Cristo é o mesmo ontem, hoje e eternamente” (AOS HEBREUS 13. 8). Neemias já vinha anunciando que Deus concedera pão dos céus ao povo, quando estiveram em situação de miserabilidade (NEEMIAS. Ne 9.15), o que também se faz presente em narrativas de Davi (DAVI. Salmos 78. 25; 105.40)

⁹⁹ A expressão “Filho do homem” é usada alegoricamente por Jesus Cristo em referencialidade a si mesmo, tanto em concordância com o que já vinha sendo profetizado no A.T (Cf. Ezequiel) quanto para evitar embates político-ideológicos, caso se identificasse como o Messias.

e Salomão, quando alertava sobre os que comem o pão da impiedade (SALOMÃO. Provérbios 4.17) e quando, anos mais tarde, remeter-se-á à população por meio de conselhos para que “lancem o seu pão sobre as águas” (SALOMÃO. Eclesiastes 11.1). Toda essa interface entre a representatividade metafórica do pão em linhas veterotestamentárias, a exemplo do caso em que Oséias caracteriza Efraim como um pão que não se mistura a outros povos (OSEIAS. Os 7.8) e as narrativas que ornamentam o Novo Testamento abre espaço para a constituição de Jesus como o EU SOU, ainda que sob constantes ataques judaicos e difamação farisaico-rabínica.

No caso específico de Jesus, na posição de interlocutor que replica aos questionamentos e às afrontas dos judeus (MACARTHUR, 2006; CARSON, 2007), instauram-se relações heterodiscursivas por meio de signos ideológicos, pois o sujeito “concorda ou discorda (total ou parcialmente), completa, adapta, apronta-se para executar, etc., e esta atitude do ouvinte está em elaboração constante durante todo o processo de audição e de compreensão desde o início do discurso” (BAKHTIN, 2006b [1979], p. 271). Em uma perspectiva discursiva, o fenômeno da compreensão é imprescindível durante os embates enunciativos, afinal, “Toda a compreensão é prenhe de resposta e, de uma forma ou de outra, forçosamente a produz: o ouvinte torna-se o locutor” (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 271). A compreensão responsiva ativa consiste na desenvoltura da interpretação por meio de, no mínimo, duas consciências organizadas em ativismo (MEDVIÉDEV, 2016 [1928]; BAKHTIN, 2006 [1979]).

Para cumprimento analítico dos dois primeiros enunciados, cabe salientar que a projeção EU SOU O PÃO DA VIDA (JOÃO 6. 48) compenetra esse percurso lexical na autorreferência de si como a materialidade metafísica, espiritual ou cósmica (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2009) que concederia consolo, paz e o conhecimento sobre o Deus de Israel à população. Evidencia-se, portanto, uma atividade discursiva enérgica (VOLÓCHINOV, 2017 [1929]) por parte do sujeito Jesus Cristo, uma vez que ele reinterpreta aspectos da própria cultura judaica nos domínios cronotópicos veterotestamentários, no que diz respeito ao diálogo com consciências plurais e um auditório não imediato (MEDVIÉDEV, 2016 [1928]).

Diante de tais considerações, passemos ao segundo enunciado analítico, que se encontra no oitavo capítulo do Evangelho escrito por João e trata do

momento específico em que Jesus anunciou: Eu sou a luz do mundo; quem me segue não andarรก em trevas, mas terá a luz da vida (JOÃO. Jo 8. 12b).

4.4 RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS DE AUTOANUNCIAÇÃO, AFRONTA INCRIMINATÓRIA E REINTERPRETAÇÃO TESTAMENTÁRIA

Enunciado 2: João 8. 12b

V. 12: **Εἰμαι το φως του κόσμου.** όποιος με ακολουθεί δεν θα περπατήσει στο σκοτάδι, αλλά θα έχει το φως της ζωής.

V. 12: **Eu sou a luz do mundo;** quem me segue não andarรก em trevas, mas terá a luz da vida.

4.4.1 Eu sou a luz do mundo

A conjunção de versos que constitui e solidifica o segundo enunciado selecionado para análise (JOÃO. Jo 8. 12b), em que o sujeito enunciativo Jesus afirma ser a luz do mundo, consiste em uma réplica - não imediata - aos judeus que circulavam pela *Festa dos tabernáculos*¹⁰⁰, descrita por João no capítulo anterior do evangelho (JOÃO. Jo 7. 2). O proferimento foi feito por Jesus na ocasião em que discursava ao povo no Templo (João 8:12-59).

Apesar de esta exposição oral de Jesus acontecer momentos depois do evento em que perdoou uma mulher flagrada em adultério e trazida às ruas para ser apedrejada (JOÃO. Jo 8. 1-11), é preciso atentar para a entrada lexical que

¹⁰⁰ Esta festividade, instituída por Moisés, originalmente agrícola, é a maior dentre as festas realizadas em reverência a Deus, e possui caráter profético, o povo que seria liberto do cativeiro, e histórico: a memória perpétua da peregrinação pelo deserto em que Deus os sustentou até a terra prometida, Canaã. É comemorada no décimo-quinto dia do mês de *Tishri*, catorze dias após *Rosh Hashanah* (CHAMPLIN, 2014; JOSEFO, 2016). Em painel veterotestamentário, é narrado na escritura de Levítico: “Fala aos filhos de Israel, dizendo: Aos quinze dias deste mês sétimo será a festa dos tabernáculos ao Senhor por sete dias. Ao primeiro dia haverá santa convocação; nenhum trabalho servil fareis. Sete dias oferecereis ofertas queimadas ao Senhor; ao oitavo dia tereis santa convocação, e oferecereis ofertas queimadas ao Senhor; dia de proibição é, nenhum trabalho servil fareis” (MOISÉS. Levítico 23. 34-36).

principia o enunciado: “Falou-lhes, pois, Jesus **novamente**, dizendo: **Eu sou a luz do mundo**; quem me segue não andar  em trevas, mas terá a luz da vida”. A expressão *novamente* nos instiga à procura: que outra vez foi essa em que Jesus atestou que ele mesmo era a luz do mundo?

Como nenhum dos versos antecedentes desse mesmo capítulo nos dão pistas linguístico-enunciativas para resolução desse caso, imergimos nas instâncias escritur sticas de João, no capítulo 7, em que foi possível identificar alguns momentos em que Jesus se posiciona perante a massa judaico-farisaica: 1) “Jesus lhes respondeu, e disse: **A minha doutrina não   minha, mas daquele que me enviou**. Se alguém quiser fazer a vontade dele, pela mesma doutrina conhecer  se ela é de Deus, ou se eu falo de mim mesmo” (JOÃO. Jo 7. 16-17, grifos nossos). 2) “Clamava, pois, Jesus no templo, ensinando e dizendo: V s conheceis-me, e sabeis de onde sou; **e eu não vim de mim mesmo, mas aquele que me enviou é verdadeiro, o qual v s não conheceis**” (JOÃO. Jo 7. 28, grifos nossos) e ainda 3) “E no último dia, o grande dia da festa, Jesus p s-se em p , e clamou, dizendo: Se alguém tem sede, venha a mim, e beba. **Quem cr  em mim, como diz a Escritura, rios de água viva correrão do seu ventre**” (JOÃO. Jo 7. 37-38, grifos nossos).

Todos os proferimentos antepostos, apesar de não confirmarem explicitamente o primeiro momento em que Jesus simboliza a si mesmo como a luz do mundo, fazem referência indireta no sentido da representação daquele que trazia a mensagem de Deus, e mais que isso: era a única condicionante para o encontro com a divindade apresentada (MATEOS; BARRETO, 1999; MACARTHUR, 2006). Acerca das condições de produção em que Jesus enuncia ser a luz do mundo, registra Carson (2007, p. 338) que “As orquestras lev ticas começavam a tocar, e algumas fontes atestam que isso continuava todas as noites da festa das cabanas, com a luz da área do templo derramando seu brilho sobre toda Jerusalém”.   nessas instâncias cronotópicas que “Jesus declara ao povo: *Eu sou a luz do mundo*” (CARSON, 2007, p. 338, grifos do autor).

Essa asseveração de Jesus sobre ser a LUZ DO MUNDO nos remete a uma multiplicidade de vozes outras com as quais mantém rito de validação e confirmação. Na medida em que se cria um painel antag nico *Luz x Trevas*, é preciso reportar-se aos rudimentos da narrativa da criação, conforme relato de

Moisés, em Gênesis. O primeiro verso de João, em seu evangelho “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus” (JOÃO. Jo 1.1), contém, em si, atravessamentos dos registros de Gênesis, pois, a Luz foi criada em meio à energia ativa do Verbo que tanto era quanto estava com Deus (MOISÉS. Gênesis 1.3).

A palavra-ato que *está sendo* e que *ao mesmo tempo* é confirma a potencialidade alegórica da narrativa mosaica ao sublinhar a aparição dessa luz (MOISÉS. Gênesis 1.3), e isso é endossado duplamente em fronteiras neotestamentárias. Primeiro, quando João afirma que “Nele estava a vida, e a vida era a luz dos homens” (JOÃO. Jo 1.4) e depois, no momento em que Paulo, referindo-se àquele que é “à imagem do Deus invisível e primogênito de toda a criação” (PAULO. Colossenses 1. 15), discorre que “nele foram criadas todas as coisas que há nos céus e na terra, visíveis e invisíveis... Tudo foi criado por ele e para ele. E ele é antes de todas as coisas, e todas as coisas subsistem por ele” (PAULO. Colossenses 1. 16-17).

Moisés descreve que “E disse Deus: Haja luz; e houve luz. E viu Deus que era boa a luz; e fez Deus separação entre a luz e as trevas” (MOISÉS. Gênesis 1.3). No reconhecimento neotestamentário de Jesus como verdadeiro Deus e a vida eterna (JOÃO; I Jo. 5.20), e tendo como parâmetro a alegação de João de “Deus é luz, e não há nele trevas nenhuma” (JOÃO; I Jo. 1. 5), entende-se que, nos meandros da criação apresentada em Gênesis, a luz já simbolizava a intervenção do Criador no meio da escuridão. Com isso, é possível compreender que Jesus, na medida em que **autoanuncia-se** a luz do mundo (JOÃO. Jo 8. 12b), entra em ritos de concordância com vozes erguidas no contexto do Antigo Testamento bíblico.

É preciso, ainda, salientar que a luz a que Jesus se refere não é qualquer luz, mas uma iluminação perene, como uma força-matriz que se diferencia de outras luzes, tais como referenciadas por Jó, quando descrevia a morte como um estado de escuridão: “Terra escuríssima, como a própria escuridão, terra da sombra da morte e sem ordem alguma, e onde a luz é como a escuridão” (SAMUEL. Jó 10. 22). Jó ainda menciona que “Na verdade, a luz dos ímpios se apagará, e a chama do seu fogo não resplandecerá” (SAMUEL. Jó 18.5). É possível, nessas instâncias, entender que a luz, quando é fosca ou não tem

serventia para iluminação, pode equiparar-se ao próprio abismo (SAMUEL. Jó 26.6; DAVI. Salmo 42.7; SALOMÃO. Provérbios 8.28; AMÓS. Am 7.4), o que é intensificado em vértices neotestamentários por Jesus, de acordo com registro de Lucas: **“Cuidado para que a luz que há em ti não sejam trevas”** (LUCAS 11. 35, grifos nossos). Nesse momento, o discurso de Jesus assume duas significações imediatas: a) denunciar os judeus e os fariseus em decorrência de suas obras que subjugavam as pessoas a fardos pesados e b) alertar a população para que não fosse influenciada pelos discursos dos falsos mestres.

Em perspectiva heterodiscursiva, ou seja, no momento em que a enunciação de Jesus ressoou “de modo consciente em determinado momento histórico em um meio social determinado” (BAKHTIN, 2015 [1934], p. 49), é possível verificar o tato vivo e ideológico de seu agir. As palavras de Jesus carregam, semanticamente, tons de denúncia contra a imoralidade e a incitação ao ódio esbanjado nas oratórias e plenárias judaico-farisaicas (LUCAS. Lc 11. 43 - 44), o que, segundo Dake, configuram uma série de delações em potencial (DAKE, 2012, p. 1483).

Em uma espécie de coexistência semântico-axiológica, compreende-se que as declarações de Jesus acerca da Luz do mundo “vivem de modo real, lutam e se firmam no heterodiscurso social” (BAKHTIN, 2015 [1934], p. 67), endossando aquilo que vinha sendo edificado nas composições de Davi, como é possível perceber em alguns Salmos¹⁰¹ e em relatos sobre o caminhar para a terra prometida (MOISÉS. Êxodo 13. 21-22). De modo congruente, a luz que anuncia o Messias fora edificada como guia para os que acolhem a instrução (DAVI. Salmos 119.105; SALOMÃO. Provérbios 6.23) e irradiação a outras nações que caminhavam no desconhecimento da escuridão (EZEQUIEL. Ez 1.4; ISAÍAS. Is 60. 19-22).

De modo específico, a temática da luz é protagonizada em simbolização da justiça, ou ainda no reconhecimento de Deus como a luz: “A luz semeia-se para o justo, e a alegria para os retos de coração. Alegrai-vos, ó justos, no Senhor, e dai

¹⁰¹ O Senhor é a minha luz e a minha salvação; a quem temerei? O SENHOR é a força da minha vida; de quem me recearei? (DAVI. Salmos 27. 1)/ E ele fará sobressair a tua justiça como a luz, e o teu juízo como o meio-dia (DAVI. Salmos 37. 6)/ Bem-aventurado o povo que conhece o som alegre; andarás, ó Senhor, na luz da sua face (DAVI. Salmos 89. 15)/ Ele se cobre de luz como de um vestido, estende os céus como uma cortina (DAVI. Salmos 104. 2).

louvores à memória da sua santidade” (DAVI. Salmos 97. 11-12). Davi ainda menciona que “Aos justos nasce luz nas trevas; Ele é piedoso, misericordioso e justo” (DAVI. Salmos 112. 4). Salomão, por sua vez, atestará que “A vereda dos justos é como a luz da aurora, que vai brilhando mais e mais até ser dia perfeito” (SALOMÃO. Provérbios 4. 18).

Barret (1958) e Bultman (2008) concordam sobre o fato de que esta temática, ao evidenciar a linguagem em caráter simbólico-religioso, associa passagens paralelamente a ambientes carentes da luz. É nessas condições argumentativas que se anuncia, Jesus, como a “verdadeira luz” (CARSON, 2007, p. 339), estabelecendo um ato contrapositivo em relação a outras luzes ou pseudoluzes e simpático ao anúncio dos profetas. A evidenciação de si (EU SOU A LUZ DO MUNDO) é sequenciada pela antítese *luz x trevas*: “quem me segue não andarás em trevas, mas terá a luz da vida” (JOÃO. Jo 8. 12b) a qual, semanticamente, tangencia a autonegação superlativa da luz: Eu sou a mais alta luz e a única luz que concede a salvação.

4.4.2 Vocês, que me acusam, são líderes hipócritas!

Após a exposição de Jesus sobre ser a luz do mundo, é “acusado de presunção” (DAKE, 2012, p. 1529) pelos fariseus, os quais replicaram: “Tu testificas de ti mesmo; teu testemunho não é verdadeiro” (JOÃO. Jo 8. 13). Aqui estabelecem-se **relações heterodiscursivas de afronta incriminatória**, haja vista que o grupo farisaico se reporta às palavras antes pronunciadas por Jesus na tentativa de incriminá-lo diante do que previa a lei de Moisés (MOISÉS. Deuteronômio 17.6). De acordo com registros de João no quinto capítulo de seu evangelho, Jesus pronunciou:

Se eu testifico de mim mesmo, o meu testemunho não é verdadeiro.
Há outro que testifica de mim, e sei que o testemunho que ele dá de mim é verdadeiro.
Vós mandastes mensageiros a João, e ele deu testemunho da verdade.
Eu, porém, não recebo testemunho de homem; mas digo isto, para que vos salveis.
Ele era a candeia que ardia e alumiaava, e vós quisestes alegrar-vos por um pouco de tempo com a sua luz.

Mas eu tenho maior testemunho do que o de João; porque as obras que o Pai me deu para realizar, as mesmas obras que eu faço, testificam de mim, que o Pai me enviou (JOÃO. Jo 5. 31-36, destaques nossos).

Na compreensão de Dake, os fariseus, sem ter argumentos rígidos que condenassem Jesus, contestam sua afirmação sobre ser a luz e intentam denunciá-lo por vias jurídicas em compasso com os fundamentos da lei mosaica. Apesar de o sujeito enunciativo ter afirmado que não testifica de si mesmo, mas quem testifica dele é Deus – o outro que o constitui (JOÃO. Jo 5. 32) – os representantes da lei (ou os fariseus) se centralizam na afirmativa “eu sou a luz” para contrapor sua enunciação ao regimento de Deuteronômio, que prevê a invalidação de qualquer argumento no caso de haver uma só testemunha: “Por boca de duas testemunhas, ou três testemunhas, será morto o que houver de morrer; por boca de uma só testemunha não morrerá” (MOISÉS. Deuteronômio 17.6).

Os interlocutores ativos de Jesus estavam tão atentos aos seus gestos e tão sedentos pelo seu destronamento ministerial que recuperaram momentos em que Jesus falava acerca da testificação, para situá-lo em contrapeso axiológico a Moisés (Jo 8. 12 *versus* Dt 17.6). Os fariseus interpretaram as palavras de Jesus “em um sentido puramente jurídico, como se ele estivesse interessado em nada mais que estabelecer os critérios legais para um testemunho aceitável” (CARSON, 2007, p. 340).

Em abordagem heterodiscursiva, na avaliação social do posicionamento assumido pelos fariseus, é possível compreender que, em um ambiente geográfico marcadamente fundamentalista do ponto de vista da religião e túrgido de lideranças teocráticas corruptas (MATEUS. Mt 23. 1-35), Jesus principia seu posicionamento distanciando-se valorativamente dos seus oponentes. Nessas circunstâncias, ao evidenciar-se como a luz, o faz por meio de um esquema linguístico-discursivo que ultrapassa o biologismo e o idealismo frequentes nos argumentos judaico-farisaicos, situando-se como alguém que interliga a consciência simbólica à vida e promove a coloração histórico-sociológica do enunciado: “da época, do meio social, da posição de classe do falante e daquele ambiente real e concreto no qual ocorre o enunciado” (VOLÓCHINOV, 2019a [1930], p. 255).

Perceba-se que os fariseus, ao acusarem Jesus, ornaram seus discursos com argumentos preenchidos por ilícitação e intolerância à renovação da lei, a qual será percorrida, em diversos momentos, por Paulo de Tarso, especificamente quando escreve aos Romanos (PAULO. Romanos 1-5). É preciso, aqui, considerar não apenas as mudanças culturais advindas de uma nova era testamentária (BAXTER, 1992), mas a reinterpretação dos aspectos jurisprudenciais, uma vez que até mesmo o fenômeno da circuncisão foi ressignificado (PAULO. Romanos 3.1; I Coríntios 7. 19; Gálatas 6. 15; Filipenses 3. 2-3).

Ancorados na proposta metodológica de Medviédev (2016 [1928]) de delimitação do objeto científico, no reconhecimento das especificidades espaçotemporais tanto da enunciação de Jesus quanto das réplicas de seus interlocutores, assim compreendemos: ao ignorarem a mensagem do EU SOU que centralizava o aspecto salvífico, os fariseus instauravam a política do caos com narrativas pseudomessiânicas, aproximando-se cada vez mais da obscuridade do desconhecimento (MATEUS. Mt 23. 16-19). Ao negarem a verdade das asserções de Jesus “teu testemunho não é verdadeiro” (JOÃO. Jo 13. b), buscaram deslegitimar sua representatividade sacerdotal, tornando inverídicos seus atos realizados desde o evento do primeiro batismo nas águas do rio Jordão (MATEUS. Mt 3. 15).

Em reação à afronta dos fariseus, Jesus profere:

Mesmo que eu testifique de mim mesmo, o meu testemunho é verdadeiro, porque sei de onde vim, e para onde vou; mas vós não sabeis de onde venho, nem para onde vou.
Vós julgais segundo a carne; eu a ninguém julgo.
E, se na verdade julgo, o meu juízo é verdadeiro, porque não sou eu só, mas eu e o Pai que me enviou.
E na vossa lei está também escrito que o testemunho de dois homens é verdadeiro.
Eu sou o que testifico de mim mesmo, e de mim testifica também o Pai que me enviou (JOÃO. Jo 8. 14-18).

Com suas palavras, Jesus recorre aos interstícios da lei da testificação e a seus embates anteriores sobre a justiça e o direito para com Deus (JOÃO. Jo 5. 30-35), e endossa o aspecto da verdade que constitui suas argumentações: “o meu testemunho é verdadeiro” (JOÃO. Jo 8. 14a). O sujeito enunciativo, também reconhecido como mestre em Israel (MATEUS. Mt 26. 18; MARCOS. Mc 12. 32; LUCAS. Lc 8. 49) justifica o aspecto da verdade que sustenta seu testemunho:

“porque sei de onde vim e para onde vou; mas vós não sabeis de onde venho nem para onde vou” (JOÃO. Jo 8. 14b-c).

Ao edificar essa polarização entre *saber x não saber* sobre sua origem e seu destino, Jesus retorna a argumentos pretéritos sobre sua missão, afinal de contas, os fariseus não tinham ciência de onde ele veio, a saber, do Pai (JOÃO 5. 36-37¹⁰²; 7. 27-28¹⁰³), conforme João 16. 28: “Saí do Pai, e vim ao mundo; outra vez deixo o mundo, e vou para o Pai”. Tampouco sabiam para onde ele estava indo – para os braços do Pai (JOÃO 13.1¹⁰⁴; 17.13¹⁰⁵), cuja expectativa é evidenciada, dentre outros discursos, no proferimento da oração sacerdotal: “E agora glorifica-me tu, ó Pai, junto de ti mesmo, com aquela glória que tinha contigo antes que o mundo existisse” (JOÃO. Jo 17.5) e “E eu já não estou mais no mundo, mas eles estão no mundo, e eu vou para ti” (JOÃO. Jo 17.11).

Atentos aos estudos linguístico-teológicos de Barret (1958) e Bruce (2011), compreendemos que Jesus estava fazendo uma afirmação (re)velada de sua divindade. Em outras palavras, a declaração “*Eu sou a luz do mundo*” trata-se de uma reivindicação da autoridade de Cristo, apontando diretamente para a verdade dele em contraposição ao que apregoavam seus interlocutores, os quais tentavam manipular as pessoas por meio de diatribes e falsas oratórias.

Com a sequência enunciativa da autoevidenciação de si como a luz do mundo (JOÃO. Jo 8.12) e posterior **afronta dos fariseus, que tentam incriminar Jesus** (JOÃO. Jo 8.13), a sequência argumentativa “Vós julgais segundo a carne; eu a ninguém julgo/ E, se na verdade julgo, o meu juízo é verdadeiro, porque não sou eu só, mas eu e o Pai que me enviou” (JOÃO. Jo 8. 15-16) colore e protagoniza a parte b da escritura de João “E a luz resplandece nas trevas, e as trevas não a compreenderam” (JOÃO. Jo 1. 4-5). Instaure-se, aqui, um jogo valorativo de

¹⁰² Mas eu tenho maior testemunho do que o de João; porque as obras que o Pai me deu para realizar, as mesmas obras que eu faço, testificam de mim, que o Pai me enviou. E o Pai, que me enviou, ele mesmo testificou de mim. Vós nunca ouvistes a sua voz, nem visteis o seu parecer. (JOÃO. Jo 5. 36-37)

¹⁰³ Clamava, pois, Jesus no templo, ensinando e dizendo: Vós conheceis-me, e sabeis de onde sou; e eu não vim de mim mesmo, mas aquele que me enviou é verdadeiro, o qual vós não conheceis. Mas eu conheço-o, porque dele sou e ele me enviou. (JOÃO. Jo 7. 28-29)

¹⁰⁴ Ora, antes da festa da páscoa, sabendo Jesus que já era chegada a sua hora de passar deste mundo para o Pai, como havia amado os seus, que estavam no mundo, amou-os até o fim (JOÃO. Jo 13. 1).

¹⁰⁵ Mas agora vou para ti, e digo isto no mundo, para que tenham a minha alegria completa em si mesmos (JOÃO. Jo 17. 13).

consciências, de modo que os fariseus nada compreendem dos ensinamentos de Jesus pelo fato de permanecerem nos devaneios da carne, desprezando a possibilidade de intervenção espiritual (PAULO. II Coríntios 3. 5-6¹⁰⁶; II Timóteo 3. 16¹⁰⁷).

Todo esse sentimento será reenunciado e valorado por Paulo de Tarso, anos mais tarde, o qual afirmará que “o homem natural não compreende as coisas do Espírito de Deus, porque lhe parecem loucura; e não pode entendê-las, porque elas se discernem espiritualmente” (PAULO. I Coríntios 2. 14). Diferentemente deste homem seria aquele instruído espiritualmente, o qual não julga em observância dos desejos da carne, mas “o que é espiritual discerne bem tudo, e ele de ninguém é discernido” (PAULO. I Coríntios 2. 15).

Quando, então, Jesus afirma que a ninguém julga, deslegitima os aparatos considerados para condenação e a absolvição das pessoas, realocando a lei em uma nova superfície jurídico-testamentária (CHAMPLIN, 2014), estabelecendo-se, nessa construção enunciativa, **relações heterodiscursivas de reinterpretação testamentária**. Em suas atas linguístico-teológicas, Carson registra que, ao negar o aspecto do julgamento “Jesus quer dizer, ao contrário, que ele não julga ninguém da forma que seus oponentes julgam – isto é, ele não apela aos critérios superficiais para avaliar as pessoas com desprezo” (CARSON, 2007, p. 340). Bruce (2011) alega que, com o verbo grego *krino*, no sentido de avaliar ou dar veredicto, Jesus não caminharia para condenar, mas para salvar, apresentando, assim o juízo. Desse modo, ao correlacionar as antíteses “luz x trevas” e “compreensão x incompreensão” João registra que assim pronunciou Jesus: “**Eu sou a luz que vim ao mundo**, para que todo aquele que crê em mim não permaneça nas trevas. E se alguém ouvir as minhas palavras, e não crer, eu não o julgo; porque eu vim, não para julgar o mundo, mas para salvar o mundo (JOÃO. Jo 12. 46-47).

No entanto, ainda que viesse a julgar, seu juízo seria verdadeiro, pois, segundo narrativa de João, Jesus está inscrito nas próprias instâncias da

¹⁰⁶ “Mas a nossa capacidade vem de Deus, o qual nos fez também capazes de ser ministros de um novo testamento, não da letra, mas do espírito; porque a letra mata e o espírito vivifica”.

¹⁰⁷ “Toda a Escritura é divinamente inspirada, e proveitosa para ensinar, para redargüir, para corrigir, para instruir em justiça”.

jurisprudência veterotestamentária – que previa no mínimo duas testemunhas para o ato verídico – afinal de contas, não seria ele sozinho, mas Jesus juntamente ao Pai que lhe enviou (JOÃO. Jo 8. 15-16).

4.4.3 A vossa lei vos condena, e novamente vos provo: eu sou a luz

Após Jesus replicar os fariseus com pontos enunciativos que elencavam e demonstravam a verdade de sua conduta e a legalidade de suas práticas (JOÃO. Jo 8. 16), confronta-os: “E na vossa lei está também escrito que o testemunho de dois homens é verdadeiro” (JOÃO. Jo 8. 17), pois, a própria lei em que se ancoravam não apenas pavimenta o posicionamento assumido por Jesus como os condena (PAULO. Gálatas 5. 19-22; JOÃO 3. 18). Assim, profere Jesus: “Eu sou o que testifico de mim mesmo, e de mim testifica também o Pai que me enviou” (JOÃO. Jo 8. 18).

A remissão constante a Deus (o pai) atribui a Jesus um lugar de autoridade incontestável (BRUCE, 2011; CHAMPLIN, 2014), pois o Deus de Abraão, Isaque e Jacó (MOISÉS. Êxodo 3.6) é o ponto principal de sustentação de todo o edifício argumentativo dos fariseus. Na ótica de Carson, Jesus “declara ser o novo *locus* de revelação do Pai de forma que a lei acha cumprimento nele” (CARSON, 2007, p. 341, grifos do autor). Adiante da narrativa, após alguns instantes de debate em que são elencados temas como o conhecimento sobre o Filho e o Pai (JOÃO. Jo 8. 19), o pecado e a impossibilidade da graça (JOÃO. Jo 8. 21) e certa confusão dos fariseus por não compreenderem a mensagem proferida por Jesus (JOÃO. Jo 8. 22), este que é chamado de Cristo os replica: “**Vós sois de baixo, eu sou de cima**; vós sois deste mundo, eu não sou deste mundo” (JOÃO. Jo 8. 23).

Diante de todas as acusações infundadas a que foi submetido, Jesus precisou se posicionar, alocando os fariseus em seu lugar de profanação, afinal de contas, sua origem é humana, o que os condiciona ao lugar biológico de humanos. O cerne dessa discussão estava no ponto de os fariseus provocarem, argumentativamente, Jesus, comparando-o a um humano desprovido de representatividade e, além disso, mentiroso (CARSON, 2007). Nesse momento específico, percebe-se uma alteração na dinâmica das exposições de Jesus: aquele que era conhecido por pacificar e revigorar a população (MATEUS. Mt 5)

reage com o objetivo de demonstrar sua autoridade e maestria diante de seus interlocutores.

Com esta explanação, para além de querer demonstrar a grandeza do Filho de Deus (JOÃO. Jo 1.6; 1. 49), Jesus almejava apresentar-se como aquela luz que já vinha sendo prefigurada desde registros veterotestamentários. A expressão “Eu sou de cima” reforça a narrativa de que Jesus veio do céu (JOÃO 6. 38; 8. 23), prefigurado como “o primogênito de toda a criação” (PAULO. Colossenses 1.15) e “o princípio da criação de Deus” (JOÃO. Apocalipse 3.14). Além disso, ser de cima (de instâncias celestiais) convoca narrativas que anunciaram o Cristo “cuja origem advém de tempos longínquos, dos dias da antiguidade” (MIQUEIAS. Mq 5.2; MATEUS. Mt 2. 4-6). Ainda é válido mencionar que a luz que se materializa em Jesus esteve simbolizada em diversos eventos do serviço religioso vigente no Antigo Testamento, inclusive na oficialização e na regulamentação da lei em Israel (MACDONALD, 2010), pois no Tabernáculo havia um candeeiro de ouro purificado com sete lâmpadas que permaneciam acesas continuamente (MOISÉS. Levítico 24:1-9). Diversos foram os outros sinais da manifestação simbólica da luz para o encaminhamento emancipatório dos filhos de Israel durante o êxodo (MOISÉS. Êxodo 10. 1; Números 14. 11-22; Deuteronômio 7.19; 29.1-3).

Em ordenadas neotestamentárias, no processo em que Paulo caracteriza os membros da igreja de Tessalônica como “filhos da luz e filhos do dia” (PAULO. 1 Tessalonicenses 5. 5) está prestando novo horizonte valorativo à afirmação de Jesus de que seus discípulos são o sal da terra e a luz do mundo: “V. 13: Vós sois o sal da terra; e se o sal for insípido, com que se há de salgar? Para nada mais presta senão para se lançar fora, e ser pisado pelos homens. V. 14: **Vós sois a luz do mundo:** não se pode esconder uma cidade edificada sobre um monte” (MATEUS. Mt 5. 13-14). Aqui, portanto, há uma consequência direta do processo de *ser-sendo*: aqueles que obedecem aos ensinamentos apresentados por Jesus em seu percurso ministerial também partilham da sua luz, ainda que não sejam a luz que é Jesus (JOÃO. Apocalipse 1. 12-16).

Além disso, há um aprofundamento alegórico da caracterização da condenação, em que Jesus correlaciona o conceito de *luz e de trevas* à atividade dos seres humanos, sendo estes norteados ou não por princípios de obediência às

leis instituídas por Deus e renovadas pela mensagem do Cristo¹⁰⁸. Conforme João, assim profere Jesus:

E a condenação é esta: Que a luz veio ao mundo, e os homens amaram mais as trevas do que a luz, porque as suas obras eram más.

Porque todo aquele que faz o mal odeia a luz, e não vem para a luz, para que as suas obras não sejam reprovadas.

Mas quem pratica a verdade vem para a luz, a fim de que as suas obras sejam manifestas, porque são feitas em Deus (JOÃO. Jo 3. 19-21).

O conceito de condenação está metaforicamente interligado à expansão enérgica da luz que se propaga nas trevas. Aqui a luz simboliza o próprio Jesus, o verbo que foi encarnado (JOÃO. Jo 1.1) e que desde o princípio da criação atuou na dissipação das trevas. Em concordância com profecias veterotestamentárias, a narrativa de João resgata o fato de que Jesus nasceu em forma humana, mas a humanidade preferiu as trevas, que representam o caminho cuja entrada se dá por uma porta larga (MATEUS. Mt 7. 13-14¹⁰⁹). Ao contrário dos que andam na luz, os presunçosos e ímpios constituem as trevas, porque suas obras são cheias de perversidade, e serão manifestas pela iluminação de Jesus.

No entanto, será que esta mensagem antagoniza maus (trevas) e bons (luz) como uma destinação existencial, como se houvesse uma predestinação que (en)formasse pessoas boas e pessoas más? Em nosso ponto de vista, não. A incidência da luz acontece para que as más obras sejam iluminadas, conforme explicita Paulo de Tarso, quando escreve aos Efésios: “Porque noutro tempo éreis trevas, **mas agora sois luz no Senhor; andai como filhos da luz. Mas todas estas coisas se manifestam, sendo condenadas pela luz, porque a luz tudo manifesta**” (PAULO; Efésios 5. 8; 13, grifos nossos).

Nessas instâncias argumentativas em que realizamos exames heterodiscursivos sobre a narrativa da luz do mundo, foi possível constatar que

¹⁰⁸ “O primeiro de todos os mandamentos é: Ouve, Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor. Amarás, pois, ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todo o teu entendimento, e de todas as tuas forças; este é o primeiro mandamento. E o segundo, semelhante a este, é: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Não há outro mandamento maior do que estes” (MARCOS. Mc 12. 29-31).

¹⁰⁹ E disse Jesus: “Entrai pela porta estreita; porque larga é a porta, e espaçoso o caminho que conduz à perdição, e muitos são os que entram por ela; E porque estreita é a porta, e apertado o caminho que leva à vida, e poucos há que a encontrem (MATEUS. Mt 7. 13-14).

Jesus, no exercício regular de suas funções como sacerdote em Israel (HEBREUS 5.6; 7.17), posicionou-se axiologicamente diante de seus interlocutores, valorando-os e reacentuando paulatinamente seus pontos de vista infundados acerca do regime jurídico levítico. Em observância do que profere Medviédev sobre a necessidade de examinar cuidadosamente o enunciado, “conhecer sua atmosfera axiológica e sua orientação avaliativa no meio ideológico” (MEDVIÉDEV, 2016, p. 185), assim incidimos sobre os registros de João acerca da autoanunciação de Jesus como a luz do mundo.

Em um espaço público plural e legalmente democrático, o discurso erguido por Jesus que contrapunha a luz às trevas contribuiu para o esclarecimento dos fundamentos normativos advindos das escrituras levíticas. Com base nos postulados de Bakhtin sobre a importância do “campo de encontro entre duas consciências e da configuração dialógica da interpretação” (BAKHTIN, 2017, p. 61, recortes nossos), verificamos que, no âmago das enunciabilidades de Jesus, há uma sequência de dizeres que não apenas critica e denuncia os movimentos perfunctórios dos fariseus, mas sobretudo propõe novos modos de ser-agir (JOÃO. Jo 13. 34-35).

Assim, no processo de compositura daquele tecido social em que Jesus estava inserido, cronotopicamente, no evento próximo à Festa dos tabernáculos, esta arena discursiva é construída junto a uma multidão que ansiava pela manifestação pública do Messias (BAXTER, 1992). O sujeito enunciativo Jesus, na medida em que autoanuncia-se a luz do mundo (JOÃO. Jo 8. 12), convoca a população à aderência de um lugar social que pacifica conflitos, potencializando as engrenagens que regem o discurso crístico. Este sujeito que assume, concomitantemente, o lugar messiânico de filho do homem e filho unigênito de Deus, replica seus interlocutores, estimulando a compreensão sobre o juízo, a riqueza, o pecado e a veracidade dos testemunhos registrados por Moisés.

Por meio de enunciações que relegitimam o funcionamento discursivo e a lei mosaico-levítica, Jesus preenche o anseio de seus interlocutores com predicados de bem-aventurança, procedência de ânimos e a virtude da obediência. Tanto no silenciar quanto no falar, averigua-se que suas falas são constituídas de adjetivos preteritamente atribuídos a Deus e a Jesus como a luz e a fonte de toda a ciência (SALOMÃO. Provérbios 1.7).

Realizados esses movimentos analíticos, reportemo-nos ao terceiro enunciado selecionado, que se encontra no oitavo capítulo do Evangelho escrito por João e trata de sua existência, apresentada como anterior à de Abraão.

4.5 RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS DE ACUSAÇÃO, PRESCIÊNCIA E PREEXISTÊNCIA

Enunciado 3: João 8. 58

V. 58: Αλήθεια, αληθινά σας λέω ότι **ακόμα και πριν από τον Αβραάμ, "είμαι"**

V. 58: Em verdade, em verdade vos digo que **Ainda antes que Abraão existisse, "Eu sou"**

4.5.1 Quem tu pensas que és? Nosso pai é Abraão

O terceiro enunciado analítico por nós selecionado consiste na réplica declarativa de Jesus aos judeus (AINDA ANTES QUE ABRAÃO EXISTISSE, EU SOU [JOÃO. Jo 8.58b]) em decorrência das interpelações que estes faziam sobre a grandeza e a natureza divina de Jesus (JOÃO. Jo 8.39-40)¹¹⁰. Toda essa construção discursiva gravita em torno de os judeus defenderem acirradamente que seu pai é Abraão¹¹¹, o patriarca, numa tentativa de desacreditar a autoridade política, sacerdotal e messiânica de Jesus.

A narrativa que se perfaz a partir do verso 39a "Nosso pai é Abraão" (JOÃO. Jo 8.39a), carrega, semanticamente, o indicativo direto de que Jesus (e, em última instância, o Deus que é elencado em suas enunciações) não possui crédito paterno

¹¹⁰ Responderam, e disseram-lhe: Nosso pai é Abraão. Jesus disse-lhes: Se fôsseis filhos de Abraão, faríeis as obras de Abraão. Mas agora procurais matar-me, a mim, homem que vos tem dito a verdade que de Deus tem ouvido; Abraão não fez isto (JOÃO Jo. 8:39,40).

¹¹¹ Consagrado nas entrelinhas de Gênesis (MOISÉS), como o primeiro patriarca da história da humanidade, Abraão se constitui como esse sujeito que é narrado no primeiro livro da Torá, Bereshit (ou Gênesis). Pergaminhos e manuscritos registrados no Talmud, no Midrash e nos livros da Cabala também conferenciam fatos sobre a vida de Abraão, no enfrentamento do percurso que o levou a Deus. Os eventos que contornam a vida do primeiro patriarca narrado por Moisés constituem um prenúncio da história dos hebreus, e certamente da nação de Israel.

para com eles. Em uma perspectiva linguístico-discursiva, não consistiria apenas em uma “prolepse de fato biológico” (CARSON, 2007, p. 351), mas “Os judeus estão desenvolvendo o argumento ao dizer que até no campo moral e ético eles estão à altura de serem considerados descendentes de Abraão” (CARSON, 2007, p. 352). Em um plano interpretativo oposto ao dos judeus, por meio de rito de discordância com aquela população judaica, Jesus declara: “Se fôsseis filhos de Abraão, faríeis as obras de Abraão” (JOÃO. Jo 8.39b). Com este proferimento Jesus se remete aos fundamentos da narrativa mosaica de Gênesis (MOISÉS. Gn 26. 5), em que “Abraão obedeceu à voz de Deus e seguiu suas exigências, mandamentos, decretos e leis” (CARSON, 2007, p. 352), diferentemente do que se averigua na prática dos judeus.

A partir desse primeiro movimento discursivo tonificado por Jesus, utilizamos lentes histórico-ideológicas para que pudéssemos incidir sobre o fenômeno em polarização: os atos contrapostos entre a conduta de Abraão e a indisciplina sacerdotal dos judeus. Além de estes últimos terem incorrido por meio de injuriosas expressões contra Jesus, reportavam-se a este e aos seus apoiadores com “preconceitos religiosos fundamentais” (CARSON, 2007, p. 352), o que se verifica na narrativa de João: Quando mandaram prender Jesus porque a multidão o admirava pelos sinais que operava (JOÃO. Jo 7.32); e ao interpelarem Jesus incessantemente sobre a veracidade de Deus (JOÃO. Jo 8.29). Carson (2007) e Bruce (2011) concordam sobre o fato de que a conduta imoral e não altiva judaico-farisaica se distanciava incalculavelmente do comprometimento assumido por Abraão, de forma que seus atos anulavam o vislumbamento de alguma integridade.

Entre os versos 41 e 51¹¹² há embates discursivos que convocam temáticas como a *fornicação, o diabo, desejos da carne, pecado e glória*. Diante desse arsenal

¹¹² *E Jesus lhes disse: Vós fazeis as obras de vosso pai. Disseram-lhe, pois: Nós não somos nascidos de fornicação; temos um Pai, que é Deus. Disse-lhes, pois, Jesus: Se Deus fosse o vosso Pai, certamente me amaríeis, pois que eu saí, e vim de Deus; não vim de mim mesmo, mas ele me enviou. Por que não entendeis a minha linguagem? Por não poderdes ouvir a minha palavra. Vós tendes por pai ao diabo, e quereis satisfazer os desejos de vosso pai. Ele foi homicida desde o princípio, e não se firmou na verdade, porque não há verdade nele. Quando ele profere mentira, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso, e pai da mentira. Mas, porque vos digo a verdade, não me credes. Quem dentre vós me convence de pecado? E se vos digo a verdade, por que não credes? Quem é de Deus escuta as palavras de Deus; por isso vós não as escutais, porque não sois de Deus. Responderam, pois, os judeus, e disseram-lhe: Não dizemos nós bem que és samaritano, e que tens demônio? Jesus respondeu: Eu não tenho demônio, antes honro a*

de argumentações, a partir do verso 52 (JOÃO. Jo 8.52), é possível verificar que, após Jesus ter anunciado que *se alguém guardasse sua palavra, nunca veria a morte* (V. 51), é afrontado pelos judeus, que o acusam: “Agora sabemos que tens demônio. Abraão e os profetas morreram, e tu dizes: Se alguém guardar a minha palavra, nunca verá a morte” (JOÃO. Jo 8.52).

Compreende-se que desde as construções argumentativas edificadas a partir da defesa de paternidade de Abraão, pelos judeus (JOÃO. Jo 8.39-40), estabelecem-se **relações heterodiscursivas de acusação**, pois aqueles sujeitos enunciativos, numa tentativa de deslegitimar os discursos proferidos por Jesus sobre o Deus registrado nas entrelinhas do Antigo Testamento Bíblico, intentam encontrar motivos legais para matá-lo (MATEOS; BARRETO, 1999; MACARTHUR, 2006) e o acusam de estar possesso por divindades demoníacas. Examina Carson que as atestações de Jesus de que sua palavra “é superior ao que Abraão e os profetas transmitiram a outros, de forma que se alguém provar dessa palavra nunca provará a morte, é tão absurdo que somente uma ilusão demoníaca poderia explicar isso” (CARSON, 2007, p. 356). Além de, em diversos momentos, os Judeus terem planejado matar Jesus (JOÃO. Jo 11. 8), provocam-no com tons de incivilidade e desprestígio à sua representatividade sacerdotal.

Alicerçados no pensamento de Bakhtin (2015; 2018), compreendemos que o heterodiscurso também se introduz em (e constitui) textos e discursos religiosos e/ou metafísicos, pois cada unidade basilar da linguagem admite “uma diversidade de vozes sociais e uma variedade de nexos e correlações entre si” (BAKHTIN, 2015 [1930-1934], p. 30). É justamente em abordagem dialógica que ampliamos o olhar para a narrativa, ao conjecturarmos que o núcleo de insatisfação e fúria do grupo judaico estava na sua ideia de pertença às raízes de Abraão, valorada por palavras insidiosas contra os discursos de Jesus.

Perceba-se que os judeus se remetem a eventos éticos pelos quais passaram personagens veterotestamentários, como Abraão e os profetas, para contrastar o fenômeno vida-morte com o que Jesus proferira, momentos antes. Quem seria, então, esse Jesus, constitui a pauta dos judeus. Importa, contudo,

meu Pai, e vós me desonrais. Eu não busco a minha glória; há quem a busque, e julgue. Em verdade, em verdade vos digo que, se alguém guardar a minha palavra, nunca verá a morte (JOÃO. Jo 8. 41-51).

esclarecer, que a morte a que Jesus se referia não era do corpo, mas a morte de elementos metafísicos, como a alma e o espírito, e, conseqüentemente, adquirir a vida eterna (DANIEL. Dn 19.2; MATEUS. Mt 19.29; MATEUS. Mt. 25.46; LUCAS. Lc 18.30; JOÃO. Jo 3.36). Imperiosa é a compreensão do quão complexo é discutir sobre os elementos imateriais constituintes da enunciação de Jesus (MATEOS; BARRETO, 1999; BRUCE, 2011; CHAMPLIN, 2014), no entanto, delimitaremos apenas no que tange aos seus propósitos discursivos.

Do grego *nephesh* [נפש], o termo alma está ligado ao ego, à vida e aos desejos do coração (CHAMPLIN, 2014). Estando relacionado com a rara forma verbal, *nãphash*, da forma como preenche a mensagem da vida eterna, “não consiste apenas no “sopro, ar, enquanto princípio vital” (CHEVALIER; GHEERBRANT 2009, p. 31), mas na realidade de ser elemento eterno. Lucas, ao relatar alguns eventos sobre a missão de Paulo, registra: “Paulo, porém, descendo, inclinou-se sobre ele e, abraçando-o, disse: Não vos perturbeis, que a sua alma nele está” (LUCAS. Atos 20. 10). Em uma compreensão parecida sobre o conceito de alma, Jesus afirma: “E não temais os que matam o corpo e não podem matar a alma; temei antes aquele que pode fazer perecer no inferno a alma e o corpo” (MATEUS. Mt 10.28).

Empreende Dake (2012) que tal referência à alma e à vida eterna nos remete, linguisticamente, ao termo “*aionios*, tempo desconhecido, eternidade” (DAKE, 2012, p. 1517). Atesta, ainda, o estudioso, que o discurso de Jesus sobre *não ver a morte* condiciona que “A vida é eterna, quer o homem a obtenha ou não, implicando no fato de que existe em Jesus” (DAKE, 2012, p. 1517). Dito de outra forma, aqueles que seguissem aos seus ensinamentos adquiririam um renovo em suas vidas, de tal forma que influenciaria em uma espécie de avivamento de seu espírito (MATEOS; BARRETO, 1999; BRUCE, 2011).

No verso 53, continuam os judeus a afrontar o sujeito enunciativo Jesus, por meio das interrogativas: “És tu maior que o nosso pai Abraão, que morreu? Também os profetas morreram. Quem pensas que és?” (JOÃO. Jo 8.53). As expressões utilizadas por aquele grupo judaico são enformadas com uma carga semântica de confrontação direta, numa tentativa de invalidar a autoridade que tinha sido adquirida por Jesus em decorrência de seus discursos tanto na sinagoga

quanto nas praças e nos centros comerciais de Jerusalém (CARSON, 2007; BRUCE, 2011).

Ao recuperarem a figura do sujeito Abraão, os judeus tencionam rebaixar a representatividade político-sacerdotal de Jesus, uma vez que, segundo as suas crenças e segmentos de lei veterotestamentárias, Abraão, o primeiro patriarca, era considerado o símbolo máximo do cumprimento da Lei instituída nos escritos de Gênesis (MOISÉS. Gênesis 1-15). No entanto, o tom acusativo de Jesus que se sustenta ao afirmar que Abraão não é o pai deles “os torna bastardos espirituais” (CARSON, 2007, p. 352). Por causa disso, protestam os judeus “*nós não somos filhos ilegítimos*” (CARSON, 2007, p. 352, grifos do autor). A reação do grupo judaico demonstra o quanto estavam fundamentados nos ornamentos veterotestamentários, e isso os distancia da consciência político-sacerdotal de Jesus, já que, na ótica de Paulo de Tarso, “O fim da lei é Cristo para justiça de todo aquele que crê” (PAULO. Romanos 10.4).

Na medida em que reconhecemos que “A natureza do heterodiscurso pré-encontrável e os modos de orientação em seu interior determinam a vida estilística concreta do discurso” (BAKHTIN, 2015 [1930-34], p. 73), entendemos que as atitudes dos judeus soam como antidemocráticas, tendo em vista que a sustentação da lei judaico-abraâmica os condicionava a um lugar de superioridade incontestável em relação aos seus outros. Então, dominados por dogmas legalistas, os judeus tencionavam, discursivamente, provocar uma espécie de erosão dos valores teocráticos apresentados por Jesus.

Afrontar Jesus por meio da interpelativa “Quem pensas que és?” ecoa como um ataque paulatino aos pilares da mensagem do amor e da justificação (PAULO. Romanos 3-5), bem como a desfiguração da proposta salvífica por meio da fé, e não mais da lei veterotestamentária. Nessas circunstâncias de tensão, aproveitavam-se os judeus do espaço público para proliferarem teorias conspiratórias infundadas e uma retórica vazia contra a natureza divina daquele que vinha sendo reconhecido como messias (MATEUS 1. 21-23; LUCAS 2. 4-7; JOÃO 12. 12-15).

A partir dos embates travados entre Jesus e seus interlocutores sobre a paternidade (i)legítima de Abraão, apreende-se que “a estratificação e o heterodiscurso se ampliam e se aprofundam enquanto a língua está viva e em

desenvolvimento” (BAKHTIN, 2015 [1930-1934], p. 30), vivacidade essa que, segundo Medviédev (2016 [1928]), pressupõe entornos sociohistóricos e ideológicos. Ao comentar sobre a *avaliação social da palavra* e seu papel, postula Medviédev que “O enunciado não é um corpo nem um processo físico, mas um acontecimento da história, mesmo que seja infinitamente pequeno. Sua peculiaridade é de uma realização histórica em determinada época e com determinadas condições sociais” (MEDVIÉDEV, 2016 [1928], p. 183).

4.5.2 Abraão se alegrou quando viu o meu dia

Após refutar as falas de seus interlocutores, no sentido de que ele mesmo não retém em si glória alguma, nem se glorifica, mas quem o glorifica é Deus (JOÃO. Jo 8.54), Jesus demonstra possuir mais conhecimento que os judeus sobre a divindade, o que certamente lhe condiciona um lugar de autoridade: “E vós não o conheceis, mas eu conheço-o. E, se disser que o não conheço, serei mentiroso como vós; mas conheço-o e guardo a sua palavra” (JOÃO. Jo 8.55). Nesse instante em que Jesus se inscreve como *evento singular* possuidor de conhecimento, o qual ultrapassa o saber dos seus interlocutores, estabelecem-se **relações heterodiscursivas de presciência**. Importa mencionar que as palavras proferidas por Jesus confirmam e amplificam alguns discursos veterotestamentários, tais como os proferidos por Oseias (4.1b) “Na terra não há verdade, nem benignidade, nem conhecimento de Deus” e (6.6b) “Por que quero o conhecimento de Deus, mais do que os holocaustos”.

Em um alinhamento da narrativa de João sob olhares heterodiscursivos, tendo em vista a proficuidade de Bakhtin ao desenvolvê-los em sua Teoria do Romance, é possível verificar que Jesus supera o encadeamento e o fechamento das interpretações judaico-rabínicas e epicuristas. Conhecer, nesse âmbito social – heterodiscursivo –, elementos constitutivos da cultura e da história abraâmica seria exceder o horizonte perceptivo dos seus interlocutores. Com seu enunciado, que adentra tanto no plano estrutural da linhagem sacerdotal quanto na dimensão discursiva, as falas de Jesus ecoam como a superação de aspectos sintomáticos do individualismo dos epicureus, pois “[...] os epicureus, seguidores do filósofo Epicuro, acreditavam que o fim supremo da vida era o prazer, e não a busca pelo

conhecimento” (MACDONALD, 2008, p. 385). Nesse território interpretativo, exceder a mentalidade monológica judaica acerca da paternidade de Abraão seria, dentre outros atos, desedificar “a falsidade e a mentira que inevitavelmente transparecem na interrelação consigo mesmo” (BAKHTIN, 2019, p. 51).

Na sequência das entrelinhas bíblicas que explicitam a atuação dos judeus, enuncia o sujeito Jesus: “ABRAÃO, VOSSO PAI, EXULTOU¹¹³ POR VER O MEU DIA, E VIU-O, E ALEGROU-SE” (JOÃO, Jo 8.56). Ora, mas, se em termos históricos, o nascimento de Jesus se dá tempos após o exílio babilônico (BAXTER; 1992; MATEOS; BARRETO, 1999; CARSON, 2007; BRUCE, 2011), o que estava querendo dizer ao afirmar que o primeiro patriarca se alegrou quando viu o seu dia? Nesse momento a narrativa de Jesus está na fronteira entre níveis ético e estético da linguagem, uma vez que seria impossível, no plano físico cronológico, tal fato acontecer. Em concordância com os proferimentos de Isaías, Jeremias e Ezequiel sobre a vinda do Messias, Jesus autoafirma-se Deus, uma vez que, conforme registros de Gênesis, Abraão enxergou as maravilhas de Deus (MOISÉS. Gênesis 12. 1-3; 13. 14-18), foi abençoado por Melquisedeque (MOISÉS. Gênesis 14. 18-20) e ainda recebeu o direito da aliança com Deus (MOISÉS. Gênesis 15. 18).

Ao examinarmos o escrito de Gênesis, verificamos que Abraão enxergou pelo menos quatro eventos relacionados ao fenômeno da divindade: 1. *O cumprimento da promessa de torná-lo pai de uma grande nação*, que se inicia com a ordenança “Sai da tua terra, da tua parentela, da casa de teu pai, para a terra que eu te mostrarei” (MOISÉS. Gênesis 12. 1); 2. *Uma nova aparição de Deus, sequenciada da fala do ser divino*: “Eu sou o Deus Todo-Poderoso, anda em minha presença e sê perfeito” (MOISÉS. Gênesis 17. 1b); 3. *A confirmação de uma aliança (contrato) entre Deus e Abraão, desde que este guardasse princípios de obediência*: “Disse mais Deus a Abraão: Tu, porém, guardarás a minha aliança, e tua semente depois de ti, nas suas gerações” (MOISÉS. Gênesis 17. 9) e 4. *Deus aparece a Abraão nos carvalhais de Manre, ao entardecer*:

¹¹³ O exultar, ou ainda regozijar-se, a depender de outras traduções, vem do Grego *agalliao*, que significa alegrar-se grandemente, e tais manifestações (eventos) podem ser constatadas por meio das narrativas de Pedro (I PEDRO 1.8; 4.13) e Lucas (LUCAS 10.21).

Abraão levantou os olhos, olhou, e eis que três homens estavam em pé junto dele. Vendo-os, correu da porta da tenda ao seu encontro, prostrou-se em terra. E disse: Meu Senhor, se agora tenho achado graça aos seus olhos, rogo-te que não passes de teu servo (MOISÉS. Gênesis 18. 2).

Além deste evento, o que se configura como um processo teofânico¹¹⁴ (a aparição/sacralização de seres ou lugares celestiais), a narrativa mais complexa que assegura e fortalece, tipologicamente, a enunciação de Jesus **sobre Abraão ter visto o seu dia e se alegrado** está, conforme Bruce (2011), na declaração do patriarca de que Deus proveria o cordeiro para o Holocausto: “Respondeu Abraão a Isaque: Deus proverá para si o cordeiro para o holocausto, meu filho. Assim, caminharam ambos juntos” (MOISÉS. Gênesis 17. 9). A especificidade dessa assertiva está no *Deus proverá o cordeiro*, cuja confiança está alicerçada, também, nos atos do divino para com o sujeito Abraão, motivo pelo qual se alegrou em demasia. Tal referencialidade tipológica do cordeiro como Jesus é confirmado por Levi, que, em seu testamento, prediz a vinda de um novo sacerdote, para quem “os céus serão abertos, e do tempo da glória virá a santificação sobre ele, com a voz do Pai como de Abraão e Isaque” (LEVI 18.6).

Diante dessa miríade de vozes veterotestamentárias que atravessam e constituem a fala do sujeito enunciativo Jesus (JOÃO. Jo 8.56), constata-se que este está posicionando-se de forma ativa e irrevogável perante seus interlocutores como Deus (cf. JOÃO 1.1). Nesse embate, torna-se notória a autoridade de Jesus, ao elencar fatos que eram desconhecidos do público ouvinte. Nesse caso em que Jesus firma sua assinatura axiologicamente diante dos judeus, além de ser evidente a estratificação da língua (VOLÓCHINOV, 2017 =1929), tornam-se presentes “seu heterodiscurso social e a dissonância individual que o povoa” (BAKHTIN, 2015 [1930-1934], p. 32).

¹¹⁴ Na linha expositiva de Eliade (2013, p. 30), “**Todo espaço sagrado implica uma hierofania**, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente. Quando, em Haran, Jacó viu em sonhos a escada que tocava os céus e pela qual os anjos subiam e desciam, e ouviu o senhor, que dizia, no cimo: “Eu sou o eterno, o Deus de Abraão!”, acordou tomado de temor e gritou: “Quão terrível é este lugar! Em verdade é aqui a casa de Deus. É aqui a Porta dos Céus!” ... A este lugar chamou Betel, que quer dizer “Casa de Deus” (Gn. 28: 12-19). O simbolismo implícito na expressão “Porta dos Céus” é rico e complexo: **a teofania consagra um lugar pelo próprio fato de torná-lo “aberto” para o alto**, ou seja, comunicante com o Céu, ponto paradoxal de passagem de um modo de ser a outro (Grifos nossos)”.

4.5.3 Antes que Abraão existisse, Eu Sou

Em réplica a Jesus, contestam os judeus, com tons de afronta e escárnio: “Ainda não tens cinquenta anos, e viste Abraão?” (JOÃO 8.57). De fato, na continuidade desse caminho discursivo, os judeus tinham que contestar a afirmação de Jesus, pois, caso fosse verdadeira e válida, “significaria a subversão de todos os pontos em favor dos quais eles estavam argumentando” (CARSON, 2007, p. 358). Logo, o ponto de confronto se configura na dimensão cronológica dos fatos: a impossibilidade de Jesus ter estado humanamente com Abraão consiste no fato de que “Abraão já estava morto havia dois milênios” (CARSON, 2007, p. 359). Diante de tal interpelação, responde Jesus: **AINDA ANTES QUE ABRAÃO EXISTISSE, EU SOU** (JOÃO. Jo 8. 58, grifos nossos).

Na declaração anteposta está o ponto nevrálgico de todo o tato discursivo de Jesus, em seu confronto com os judeus. É nesse momento, diante do radicalismo judaico que atuava em favor da monetização da lei e da supremacia cultural, que o sujeito enunciativo atesta a sua preexistência, ao informar para seus interlocutores que existia antes mesmo do patriarca Abraão. Ao invés de dar enfoque ao existir humano, Jesus centraliza a (a)temporalidade de sua preexistência na medida em que se autoafirma Deus, “apresentando o uso do *egô eimi*¹¹⁵ achado nos versículos 24, 28, Jesus diz: *Antes de Abraão nascer, Eu Sou!*” (CARSON, 2007, p. 359, grifos nossos).

Nesse vértice argumentativo de constituição do EU SOU, há uma série de enunciados que fundamentam e servem de sustentáculo para fortalecer a fala de Jesus. João, no primeiro verso de seu Evangelho, registra que “No Princípio era o Verbo. O Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus” (JOÃO. Jo 1:1), afirmando a unicidade existente entre Jesus e Deus, ou ainda atestando a divindade de Jesus, reconhecendo-o Verbo – o Deus preexistente que encarnou na pessoa de Jesus. Conforme Bruce,

¹¹⁵ *Eu sou*, ou ainda *eu existo*. Do grego, consiste na autodeclaração de Jesus sobre ele ser, até mesmo em situações corriqueiras. Apesar da variedade com que a expressão pode aparecer nas bíblias contemporâneas, há uma regularidade quanto ao “Eu sou” nas seguintes versões: King James, Nova King James, New American Standard Bible, Nova Versão Internacional, Bíblia de Jerusalém.

A estrutura da terceira frase do versículo 1, *theos em ho logos*, requer a tradução *O Verbo era Deus*. Já que *logos* é precedido do artigo, ele é identificado como um sujeito. O fato de *theos* ser a primeira palavra depois da conjunção *kai* (e) mostra que a ênfase principal da frase está nele. Se tanto *theos* como *logos* fossem precedidos de artigo, o significado seria que o verbo é completamente idêntico a Deus, o que é impossível porque o Verbo também está *com Deus*. O sentido é que o verbo compartilha da natureza e do ser de Deus ou (usando uma expressão moderna) era uma extensão da personalidade de Deus (BRUCE, 2011, p. 36, grifos do autor).

Nessa linha de raciocínio, ancorados nos escritos de Bruce, compreendemos que o percurso sintático-funcional da oração contribui diretamente para interpretação discursiva: há uma interrelação direta entre o ser de Jesus, na posição de filho, e ser do Deus veterotestamentário que ganha aparição na voz dos expoentes do pentateuco, dos salmos e dos profetas (LUCAS. Lc. 24. 44). Partilha desse ponto de vista Macdonald, ao compreender que, quando João elenca o termo *Verbo*, está circunscrito na ordem dos discursos sobre (e de) Jesus. “Vindo ao mundo, Cristo revelou perfeitamente como Deus é” (MACDONALD, 2008, p. 235).

Sobre a divindade e a preexistência de Jesus, ainda é possível verificar esse reconhecimento, por exemplo, na enunciação proferida por Tomé em demonstração de sua fé, em endereçamento a Jesus: “Senhor meu e Deus meu” (JOÃO. Jo 20.28). No Antigo Testamento, Isaías (44:6, grifos nossos) transpõe em discurso direto uma afirmação (a)temporal a respeito de Deus: “**Eu sou** o primeiro e **eu sou** o último, e além de mim não há Deus”. Tal voz declarativa (mesma construção frasal) “o primeiro e o último”, conforme registros de João, no Novo Testamento, é atribuída a Jesus “Não temas; **Eu sou** o primeiro e o último; E o que vivo e fui morto, mas eis aqui estou vivo para todo o sempre. Amém” (JOÃO. Apocalipse 1:17-18, grifos nossos) e ainda: “Eu sou o Alfa e o Ômega, o princípio e o fim, o primeiro e o derradeiro” (JOÃO. Apocalipse 22. 13). Estas referências, dentre outras, atestam a preexistência e a divindade de Jesus.

Diante de tais aferimentos, quando Jesus enuncia ANTES QUE ABRAÃO EXISTISSE, EU SOU, é uma indicação (a)temporal de que ele sempre foi Deus-

filho¹¹⁶ (BULTMAN, 2008). Ainda podemos rastrear que a construção enunciativa *Eu sou* prenuncia a narrativa de Isaías, o qual transpõe a voz de Deus para o povo de Israel: “Eu, o Senhor, que **sou** o primeiro, e que **sou eu** mesmo com os últimos” (ISAÍAS 41. 4, grifos nossos) e “Ainda antes que houvesse dia, **Eu sou**” (ISAÍAS 43. 4, grifos nossos). Alega Carson que “Abraão aguardava ansiosamente a era messiânica, a era que foi, na opinião de João, inaugurada pela encarnação da palavra eterna que já existia no Princípio (1.1), como Deus” (CARSON, 2007, p. 359). Em assonância com o prólogo de João, compreendemos que Jesus manifesta um posicionamento que configura “uma das mais sagradas expressões de autorreferência divina, e faz da adoção daquela expressão a prova de sua superioridade sobre Abraão” (CARSON, 2007, p. 359).

Assim, diante desse embate travado entre Jesus e seus interlocutores, identifica-se a existência de **relações heterodiscursivas de preexistência**, por meio das quais constatamos um arsenal discursivo “envolto e penetrado por opiniões comuns, pontos de vista, avaliações alheias, acentos” (BAKHTIN, 2015 [1930-1934], p. 48). Ao entrar nessa rede enunciativa para instauração e testificação do EU SOU presciente e preexistente, a argumentação proferida por Jesus “entra nesse meio dialogicamente agitado e tenso de discursos, avaliações e acentos alheios, entrelaça-se em suas complexas relações mútuas” (BAKHTIN, 2015 [1930-1934], p. 48).

Em âmbito bíblico-teológico, a argumentação da preexistência de Jesus, na condição do Cristo, é reiterada por João no capítulo dezessete de seu evangelho, quando reporta, de forma direta, as palavras de Jesus, na oração sacerdotal. Naquele momento (JOÃO. Jo 17:5), Jesus se refere à glória que ele tinha com Pai *antes que mesmo que houvesse mundo* durante o seu discurso final. Momentos depois, Jesus, conforme João (Jo 17:24) também se refere ao fato de que Deus já o amava *Jesus antes da fundação do mundo*. Sobre esse fato

¹¹⁶ A expressão Deus-filho não é bíblica, mas teológica. Nas entrelinhas bíblicas é possível encontrar diversos enunciados em que se materializa a expressão **Filho de Deus**. De acordo com a tradição Judaica, conforme rabinos que escreveram comentários na Torah, a expressão se refere ao relacionamento entre Jesus Cristo e Deus, assim como ao relacionamento experimentado por todos os crentes fiéis a Jesus (cf. João 1:12). Em nosso uso, utilizamo-la para diferenciar o sentido com que Jesus pronuncia e anuncia a si mesmo, cujos argumentos históricos atestam a tese de que Deus se encarnou na pessoa de Jesus. Desse modo, não seria apenas “um filho de Deus”, mas “o filho de Deus”, conforme argumentos utilizados por Lucas (LUCAS. Atos 8:37, Atos 9:20); João (JOÃO. I João 4:15, I João 5:5 e João 20:31).

defendido por Jesus, Ramm (1993, p. 47) entende que “Tem sido o ensinamento padrão na cristologia histórica que o Logos, o Filho, existia antes da encarnação. Esta existência do Filho antes da encarnação tem sido chamada de preexistência de Cristo”, o que robustece nossa argumentação.

No enunciado seguinte o apóstolo João transcorre a narrativa parabólica do pastor que é a porta das ovelhas e dá a vida por estas, e encontra-se no capítulo 10 (dez) do evangelho de João.

4.6 RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS DE *DESEDIFICAÇÃO OLIGÁRQUICA, ABNEGAÇÃO E TESTIFICAÇÃO*

Enunciado 4: João 10: 7b

V. 7b: Αλήθεια, αλήθεια σας λέω ότι **είμαι η πόρτα των προβάτων.**

V. 7b: Em verdade, em verdade vos digo que **eu sou a porta das ovelhas.**

4.6.1 Vocês, falsos profetas, são ladrões e salteadores!

A unidade discursiva que compõe o capítulo 10 (dez) do evangelho de João transcreve a narrativa parabólica de Jesus como o pastor das ovelhas, e João, na função de narrador, realiza esse ofício de forma direta – a linguagem é enformada em discurso direto, de modo que a voz de Jesus é evidente em todo o percurso enunciativo.

No verso 1 (um) o sujeito Jesus se reporta a seus interlocutores imediatos discursando sobre aqueles que não entram pela porta no curral das ovelhas, e estes se constituem como ladrões e salteadores (JOÃO. Jo 10.1). Pelo fato de essa enunciação ser a continuidade de diálogos em transcurso, trata-se de uma réplica. Mas, interrogamo-nos: réplica a que destinatários? Sobre isso, recorremos a Carson (2007), o qual, juntamente a outros eruditos e estudiosos no Novo Testamento bíblico no *specificum* da narrativa de João, defende que, apesar de haver um grande deslocamento temático das discussões empreendidas do capítulo

9 (nove) para o capítulo 10 (dez), é imprescindível realizar esse resgate conteudístico. Afinal de contas, este rompimento circunstancial da temática (*Cura do homem cego de nascença* [cap. 9] → *Jesus, a porta das ovelhas* [cap. 10]), “entre os capítulos 9 e 10 não é tão radical quanto parece à vista” (CARSON, 2007, p. 380).

Nesse direcionamento argumentativo, o primeiro passo para compreender o ingresso enunciativo de Jesus com sua exposição oral sobre ladrões e salteadores é entender que, conforme relato do capítulo 9 (nove) de João, “O homem curado foi tratado de forma rude pelas autoridades religiosas e expulso da sinagoga” (CARSON, 2007, p. 380). Então, infere o estudioso de teologia e linguagem que “O que João escreve em seguida é, portanto, que muitos ladrões e assaltantes destroem as ovelhas, enquanto o bom pastor guia os seus para fora do aprisco e para dentro do seu próprio rebanho” (CARSON, 2007, p. 380).

Diante do exame de Carson sobre as narrativas 9 (nove) e 10 (dez) do evangelho de João, percebe-se que a construção da narrativa fomenta à justaposição de ideias no sentido de replicar a acontecimentos antecedentes: Jesus se reporta à contínua incerteza dos judeus¹¹⁷ sobre a cura do homem cego estabelecendo relações semânticas entre duas passagens (MACDONALD, 2008). Feitas essas considerações iniciais, exponham-se os versos que compõem a narrativa:

Na verdade, na verdade vos digo que aquele que não entra pela porta no curral das ovelhas, mas sobe por outra parte, é ladrão e salteador.

Aquele, porém, que entra pela porta é o pastor das ovelhas. A este o porteiro abre, e as ovelhas ouvem a sua voz, e chama pelo nome às suas ovelhas, e as traz para fora.

E, quando tira para fora as suas ovelhas, vai adiante delas, e as ovelhas o seguem, porque conhecem a sua voz.

Mas de modo nenhum seguirão o estranho, antes fugirão dele, porque não conhecem a voz dos estranhos.

¹¹⁷ Faz-se imprescindível demarcar de que *judeus* estamos falando, uma vez que esse termo faz menção a diversos grupos e conjuntos populacionais, na Bíblia. Não nos referimos aos judeus que são descendentes da tribo de Judá (II Reis 16.6), nem tampouco tratamos dos judeus enquanto todo o povo de Israel que ficou cativo na Babilônia e que retornaram à Palestina. Champlin (2014, p. 631) registra, que, nessas circunstâncias da narrativa, o termo *judeus* se refere “somente aos seus líderes religiosos, especialmente o partido dos fariseus”. É característico dos registros evangélicos a exposição de total rejeição, por parte destes líderes, à doutrina que era proferida por Jesus, “os líderes religiosos do povo judeu rejeitaram a Cristo” (CHAMPLIN, 2014, p. 631).

Jesus disse-lhes esta parábola; mas eles não entenderam o que era que lhes dizia.

Tornou, pois, Jesus a dizer-lhes: Em verdade, em verdade vos digo que eu sou a porta das ovelhas. (JOÃO. Jo 10:1-7)

Conforme os registros de João, no capítulo 10 (dez) de seu evangelho, ao destacar elementos constitutivos dos sujeitos, Jesus caracteriza os judeus e demais opositores de forma antagônica ao pastor das ovelhas. Além disso, o modo como cada sujeito (líder religioso) age, influencia diretamente na reação de seu auditório: Diante do ladrão, que é estranho, as ovelhas fogem, por não reconhecerem a sua voz (JOÃO. Jo 10. 5). Em contrapartida, ao ouvirem a voz do pastor das ovelhas, estas o reconhecem, e obedecem à sua convocação (JOÃO. Jo 10. 2).

É possível verificar, nesse momento inicial, **relações heterodiscursivas de desedificação oligárquica**. Em uma perspectiva semântico-axiológica, compreendemos que Jesus, metaforicamente, elenca diversos aspectos comuns aos embates empreendidos outrora com os judeus com o propósito de desedificá-los, haja vista que, conforme a escritura de João, estavam sendo prejudiciais para a credibilidade dos atos milagrosos operados por Jesus em nome do Deus veterotestamentário (JOÃO. Jo 9. 7-14¹¹⁸). E quais os sentidos/propósitos comunicativos de enunciar por parábolas, naquelas condições de enunciação de cultura judaico-farisaica?

No caso do sujeito enunciativo Jesus, a enunciação não fora direcionada a uma multidão totalmente desconhecida, mas especificamente pessoas que o acompanhavam em discursos diários e aos seus discípulos. Quando nos reportamos ao relato de Mateus sobre a parábola do semeador (MATEUS. Mt 13), acrescem-se sentidos a esse percurso interpretativo, pois verificamos o porquê de Jesus lhes falar por parábolas: “Mt. 13, 10: E, acercando-se dele os discípulos, disseram-lhe: Por que lhes falas por parábolas? V 11: Ele, respondendo, disse-lhes:

¹¹⁸ “E disse-lhe Jesus: Vai, lava-te no tanque de Siloé (que significa o Enviado). Foi, pois, e lavou-se, e voltou vendo. Então os vizinhos, e aqueles que dantes tinham visto que era cego, diziam: Não é este aquele que estava assentado e mendigava? Uns diziam: É este. E outros: Parece-se com ele. Ele dizia: Sou eu. Diziam-lhe, pois: Como se te abriram os olhos? Ele respondeu, e disse: O homem, chamado Jesus, fez lodo, e untou-me os olhos, e disse-me: Vai ao tanque de Siloé, e lava-te. Então fui, e lavei-me, e vi. Disseram-lhe, pois: Onde está ele? Respondeu: Não sei. Levaram, pois, aos fariseus o que dantes era cego. E era sábado quando Jesus fez o lodo e lhe abriu os olhos” (JOÃO. Jo 9. 7-14).

Porque a vós é dado conhecer o mistério do reino dos céus, mas a eles não lhes é dado; V 13: Por isso lhes falo por parábolas” (MATEUS. Mt 13. 10).

Naquele instante da narrativa em que Jesus começa a proferir por parábolas acerca do pastor e das ovelhas, o fez para que apenas alguns dos interlocutores a compreendessem, corroborando a existência de um querer-dizer por parte do enunciador, e ao mesmo tempo um querer-ocultar através de seu dizer (FRANCELINO; SANTANA, 2018). Um pequeno painel histórico (BAUCKHAM, 2011; CHAMPLIN, 2014; JOSEFO, 2016) contém registros de que Jesus era ciente das consequências de suas ações, principalmente em teor político-legislativo, em que os fariseus tencionavam puni-lo por meio de apedrejamento (JOÃO. Jo 8. 59¹¹⁹), de expulsão (LUCAS. Lc 4. 30¹²⁰) ou ainda de assassinato (JOÃO. Jo 7.1¹²¹).

Na concepção de Bakhtin, “[...] em todo enunciado, examinado com apuro, levando em conta as condições concretas da comunicação verbal, descobriremos as palavras do outro ocultas, ou semi-ocultas e com graus diferentes de alteridade (2006 [1979], p. 318)”. O filósofo nascido em Oriel apontava para variados níveis de interpretação a partir dos descobrimentos da palavra do outro, tanto em eventos éticos quanto estéticos. Então, quando incidimos olhares bakhtinianos sobre a narrativa de João, entendemos que Jesus enunciou sua parábola estrategicamente, pois sabia que variados sentidos ficaram permeáveis ao alcance de cada interlocutor.

Nessa trilha interpretativa, foram identificados quatro aspectos principais constituintes do discurso proferido por Jesus: a) A abnegação da prática enganosa de alguns líderes religiosos (JOÃO. Jo 10. 1); b) O princípio da obediência (JOÃO. Jo 10. 2); c) A fé/confiança, no sentido de crer (JOÃO. Jo 10. 3-4); e d) A instituição

¹¹⁹ Disse-lhes Jesus: Em verdade, em verdade vos digo que antes que Abraão existisse, eu sou. Então pegaram em pedras para lhe atirarem; mas Jesus ocultou-se, e saiu do templo, passando pelo meio deles, e assim se retirou. (JOÃO. Jo 8. 58-59).

¹²⁰ ²¹ Então, começou a dizer-lhes: Hoje se cumpriu esta Escritura em vossos ouvidos. ²² E todos lhe davam testemunho, e se maravilhavam das palavras de graça que saíam da sua boca, e diziam: Não é este o filho de José? ²³ E ele lhes disse: Sem dúvida, me direis este provérbio: Médico, cura-te a ti mesmo; faz também aqui na tua pátria tudo o que ouvimos ter sido feito em Cafarnaum. ²⁴ E disse: Em verdade vos digo que nenhum profeta é bem-recebido na sua pátria... E todos, na sinagoga, ouvindo essas coisas, se encheram de ira. ²⁹ E, levantando-se, o expulsaram da cidade e o levaram até ao cume do monte em que a cidade deles estava edificada, para dali o precipitarem. ³⁰ Ele, porém, passando pelo meio deles, retirou-se (LUCAS. Lc 4. 21-30).

¹²¹ E depois disso Jesus andava pela Galileia, e já não queria andar pela Judeia, porquanto os judeus procuravam matá-lo (JOÃO. Jo 7.1).

de si mesmo (Eu sou) como aquele traz calma em meio ao desconhecimento do porvir (JOÃO. Jo 10: 7).

Iniciemos pelo primeiro aspecto da narrativa: **a) A abnegação da prática enganosa de alguns líderes religiosos (JOÃO. Jo 10. 1)**

NA VERDADE, NA VERDADE VOS DIGO QUE AQUELE QUE NÃO ENTRA PELA PORTA NO CURRAL DAS OVELHAS, MAS SOBE POR OUTRA PARTE, É LADRÃO E SALTEADOR” (JOÃO. Jo 10: 1). Conforme já se expôs, esse primeiro momento da exposição de Jesus consiste em uma réplica direta aos judeus, grupo de sacerdotes que credibilizava e divinizava a lei abraâmico-mosaica¹²².

É preciso, aqui, recuperar uma série de embates discursivos que vinham sendo travados entre Jesus e os judeus desde o episódio da cura do paralisado de Betesda¹²³, registrado por João no capítulo 5 do seu evangelho. Quanto às condições de produção cronotópicas em que se encontrava Jesus, no momento em que começou a discursar sobre o *ceticismo* judaico, João relata que o sujeito, o qual chamavam mestre, estava próximo à porta das ovelhas, junto aos seus discípulos, quando subiu a Jerusalém, lugar em que ocorrera a cura de um paralisado de Betesda (Jo 5. 1-8¹²⁴).

Devido ao rigor legalista que previa a inatividade em dia de sábado, Jesus começou a ser perseguido pelos judeus (JOÃO. Jo 5. 16) por realizar o exercício

¹²² A expressão lei abraâmico-mosaica diz respeito ao escopo de mandamentos e ordenanças que estiveram vigentes no seio da população hebraica, de acordo com registros veterotestamentários. Estes guias tinham como representantes máximos – inclusive se percebe no Novo Testamento – Abraão e Moisés, líderes elencados por Deus para guiar agregações de pessoas, fosse para apresentar novos caminhos rumo à terra prometida (MOISÉS. Gênesis 15) ou para libertar as pessoas da escravidão do Egito ((MOISÉS. Êxodo 12. 36-37).

¹²³ Importante esclarecer que a narrativa não faz menção a um paralisado natural de (pertencente a) Betesda, mas a um homem com necessidades especiais que se encontrava naquele lugar notadamente milagroso pela população local. *Betesda* era conhecida como "casa de misericórdia", nome popular para a designação oficial *Betzada*, que consistia, historicamente, em um reservatório ou tanque ficava perto da Porta das Ovelhas, na zona Norte de Jerusalém (BOYER, 2009). Na circunferência de dois a quatro metros do tanque reuniam-se cegos e coxos, aguardando que as águas consideradas milagrosas se agitassem. De acordo com a narrativa de João (5. 4), um anjo de Deus promovia a agitação das águas.

¹²⁴ “Depois disto havia uma festa entre os judeus, e Jesus subiu a Jerusalém. Ora, em Jerusalém há, próximo à porta das ovelhas, um tanque, chamado em hebreu Betesda, o qual tem cinco alpendres. Nestes jazia grande multidão de enfermos, cegos, mancos e ressecados, esperando o movimento da água. Porquanto um anjo descia em certo tempo ao tanque, e agitava a água; e o primeiro que ali descia, depois do movimento da água, sarava de qualquer enfermidade que tivesse. E estava ali um homem que, havia trinta e oito anos, se achava enfermo. E Jesus, vendo este deitado, e sabendo que estava neste estado havia muito tempo, disse-lhe: Queres ficar são? O enfermo respondeu-lhe: Senhor, não tenho homem algum que, quando a água é agitada, me ponha no tanque; mas, enquanto eu vou, desce outro antes de mim. Jesus disse-lhe: Levanta-te, toma o teu leito, e anda” (JOÃO. Jo 5. 1-8).

da cura exatamente neste dia. Por essa razão, procuravam matá-lo (JOÃO. Jo 5. 17). Nessas circunstâncias, quando Jesus começou a discursar sobre a importância de as pessoas acreditarem na mensagem profética que protagoniza Deus (sobre o Pai, a ressurreição e a glória humana), após ser afrontado, replicou-os com apontamentos sobre o ceticismo judaico: “V. 44 Como podeis crer, vós que recebeis glória uns dos outros, mas não procurai a glória que vem do Deus único?” (JOÃO. Jo 4. 16)

A indignação, configurada como um dos principais elementos sintomáticos das falas de Jesus, é materializada por meio de interpelações retóricas. Essas perguntas elaboradas pelo sujeito enunciativo não exigiam respostas imediatas para compreensão efetiva dos fatos, mas consistia em um esquema retórico (dia)lógico da argumentação, não para que estes pudessem se envergonhar de seus atos, mas simplesmente interrompê-los pela ótica da lei que eles mesmos professavam¹²⁵. Tempos mais tarde, quando Paulo de Tarso escreve carta a Tito, afirmará que “há muitos desordenados, faladores, vãos e enganadores, principalmente os da circuncisão, *aos quais convém tapar a boca*; homens que transtornam casas inteiras ensinando o que não convém, por torpe ganância” (PAULO. A Tito 1. 10-11, grifos nossos).

De forma prática, os eventos em que Jesus se encontrava em um lugar de confronto direto com os judeus e demais fariseus foram diversos. Então, desde o instante em que restaurou a capacidade psicomotora de um parálítico em Betesda (JOÃO. Jo 5. 18), 1) replicou os judeus diante de sua murmuração sobre ter declarado ser o pão do céu (JOÃO. Jo 6. 41); 2) precisou se posicionar contra a incredulidade de seus irmãos (JOÃO. Jo 7. 1-5); 3) debateu com os judeus que perseguiam e o chamavam de enganador (JOÃO. Jo 7. 12) e ainda 4) assumiu a responsabilidade discursivo-legislativa sobre a sentença que seria atribuída a uma mulher flagrada em adultério, esta tendo sido trazida estrategicamente pelos fariseus, que tencionavam opor a doutrina de Jesus à lei de Moisés (JOÃO. Jo 8. 3-5).

¹²⁵ “Ora, nós sabemos que tudo o que a lei diz, aos que estão debaixo da lei o diz, para que toda a boca esteja fechada e todo o mundo seja condenável diante de Deus. Por isso nenhuma carne será justificada diante dele pelas obras da lei, porque pela lei vem o conhecimento do pecado” (PAULO. Romanos 3. 19-20).

Então, no que diz respeito ao horizonte semântico materializado em João 10. 1 NA VERDADE, NA VERDADE VOS DIGO QUE AQUELE QUE NÃO ENTRA PELA PORTA NO CURRAL DAS OVELHAS, MAS SOBE POR OUTRA PARTE, É LADRÃO E SALTEADOR” (JOÃO. Jo 10: 1), na medida em que detectamos esses eventos constitutivos, é possível perceber que, ao replicar os judeus por meio de parábola, Jesus se posiciona axiologicamente contra seus atos injuriosos e falsos discursos, apresentando razões para o seu fracasso, o que nos remete a um evento em que são denunciadas as hipocrisias dos fariseus (MATEUS. Mt. 23¹²⁶). Inicia Jesus o seu discurso realizando uma alegoria ao grupo judaico, pois, apesar de parecerem justos pela exposição de seus discursos nas praças públicas, interiormente estavam cheios de hipocrisia e enganação (MATEUS. Mt. 23. 28).

A circunscrição dessas relações heterodiscursivas de abnegação encontra materialidade em arquivos que constituem as tramas do exílio babilônico (BAXTER, 1992; MACDONALD, 2010), conforme os exemplos que seguem. Na continuidade de uma série de proferimentos que vinham sendo realizados por Ezequiel contra falsos pastores que guiavam tribos de Israel, o profeta discursa contra os líderes enganosos, em tom de reprovação pela sua má conduta: “Assim diz o Senhor DEUS: Ai dos pastores de Israel que se apascentam a si mesmos! Não devem os pastores apascentar as ovelhas? Comeis a gordura, e vos vestis da lã; matais o cevado; mas não apascentais as ovelhas” (EZEQUIEL. Ez. 34. 2-3).

De forma mais clara, Jesus alerta para a ação estratégica desses líderes religiosos que tinham apenas intenção de alcançar pessoas para subjugar às suas leis e fortalecerem suas condições político-administrativa e econômica. Desse modo, transcreve Mateus a fala de Jesus: “Cuidado com os falsos profetas. Eles vêm a vocês vestidos de peles de ovelhas, mas por dentro são lobos devoradores” (MATEUS 7:15). Naquele momento o sujeito enunciativo profere, em tom de alerta,

¹²⁶ E continuou Jesus, dizendo: Na cadeira de Moisés estão assentados os escribas e fariseus. Todas as coisas, pois, que vos disserem que observeis, observai-as e fazei-as; mas não procedais em conformidade com as suas obras, porque dizem e não fazem; pois atam fardos pesados e difíceis de suportar, e os põem aos ombros dos homens; eles, porém, nem com seu dedo querem movê-los (MATEUS. Mt 23. 2-4).

Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas! pois que devorais as casas das viúvas, sob pretexto de prolongadas orações; por isso sofrereis mais rigoroso juízo. Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas! pois que percorreis o mar e a terra para fazer um prosélito; e, depois de o terdes feito, o fazeis filho do inferno duas vezes mais do que vós (MATEUS. Mt 23. 14-15).

para que não apenas os discípulos, mas a população em geral, tivessem cautela para não serem influenciados pelos discursos dos fariseus.

4.6.2 As ovelhas reconhecem o seu cuidador, e lhe obedecem

O segundo aspecto constituinte do discurso proferido por Jesus é **b) O princípio da obediência (JOÃO. Jo 10. 2).**

AQUELE, PORÉM, QUE ENTRA PELA PORTA É O PASTOR DAS OVELHAS. A ESTE O PORTEIRO ABRE, E AS OVELHAS OUVEM A SUA VOZ, E CHAMA PELO NOME ÀS SUAS OVELHAS, E AS TRAZ PARA FORA (JOÃO. Jo 10: 2). Ao caracterizar as ovelhas como obedientes à voz do pastor, em uma remissão parabólica às pessoas que são obedientes às orientações eclesiais de seus líderes, Jesus estabelece relações heterodiscursivas com uma série de vozes veterotestamentárias e neotestamentárias, além de atuar como um dispositivo-ato que influenciará discursos futuros.

Em linhas iniciais, importa verificar quem seriam, metaforicamente, essas ovelhas, ou seja, que relações semântico-axiológicas são estabelecidas com essa remissão. Nos salmos é visível uma produção de linguagem que explicita esse simbolismo das pessoas como ovelhas, como é o caso do Salmo 79, entoado e registrado por Asafe: “Então nós, o teu povo, as ovelhas das tuas pastagens, para sempre te louvaremos; de geração em geração cantaremos os teus louvores”. (ASAFE. Salmo 79.13). Perceba-se que aqui há sentidos de conscientização do próprio povo de que são ovelhas do rebanho de Deus.

Ezequiel reporta, em forma direta, a mensagem de Deus à nação de Israel: “Estou contra os pastores e os considerarei responsáveis pelo meu rebanho. Eu lhes tirarei a função de apascentá-lo. Livrarei o meu rebanho da boca deles, e as ovelhas não lhes servirão mais de comida” (EZEQUIEL. Ez. 34. 10). E complementa: “Porque assim diz o Soberano, o Senhor: Eu mesmo buscarei as minhas ovelhas e delas cuidarei. Assim como o pastor busca as ovelhas dispersas quando está cuidando do rebanho, também tomarei conta de minhas ovelhas” (EZEQUIEL. Ez. 34. 11-12).

Em uma perspectiva de transcurso histórico simbólico, Jeremias afere que o povo de Deus tem estado disperso e sem orientação, reportando ao seu auditório

a voz de Deus: “Meu povo tem sido ovelhas perdidas; seus pastores as desencaminharam e as fizeram perambular pelos montes. Elas vaguearam por montanhas e colinas e se esqueceram de seu próprio curral” (JEREMIAS. Jr 50. 6). Isaías atesta, referindo-se a Deus, que ““Como pastor ele cuida de seu rebanho, com o braço ajunta os cordeiros e os carrega no colo; conduz com cuidado as ovelhas que amamentam suas crias” (ISAÍAS. Is 40. 11). Já no Novo Testamento, Mateus compreende que “Jesus, ao ver as multidões, teve compaixão delas, porque estavam aflitas e desamparadas, como ovelhas sem pastor” (MATEUS. Mt 9. 35-36), corroborando esse arsenal linguístico-discursivo que caracteriza as pessoas como ovelhas.

No que tange à obediência, desde Gênesis, por exemplo, encontramos a deliberação de discursos sobre os benefícios de obedecer à voz de Deus, no sentido de ordenanças, para que os sujeitos criados fossem guiados por ritos de obediência à voz de Deus (MOISÉS. Gênesis. 1-3). *Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio* constituem-se como narrativas das primeiras ações e dos mandamentos (MATEOS; BARRETO, 1999; HAWTHORNE et al., 2008), o que agrega princípios de obediência à Lei. Em Deuteronômio, na repetição da Lei, Moisés lamenta sobre o caminho trilhado por grande parte dos hebreus: “Quem dera eles tivessem sempre no coração esta disposição para temer-me e para obedecer a todos os meus mandamentos. Assim tudo iria bem com eles e com seus descendentes para sempre!” (MOISÉS. Deuteronômio 5. 29). Ainda nesse escrito, Moisés assinala que, caso a obediência fosse seguida pela nação de Israel, esta seria agraciada com muitas bênçãos¹²⁷.

O profeta Samuel, em seus primeiros registros, estabelece uma diferenciação entre a obediência e os sacrifícios que eram realizados por algumas pessoas/tribos: “Acaso tem o Senhor tanto prazer em holocaustos e em sacrifícios

127 “Se vocês obedecerem fielmente ao Senhor, o seu Deus, e seguirem cuidadosamente todos os seus mandamentos que hoje lhes dou, o Senhor, o seu Deus, os colocará muito acima de todas as nações da terra. 2 Todas estas bênçãos virão sobre vocês e os acompanharão, se vocês obedecerem ao Senhor, o seu Deus: 3 “Vocês serão abençoados na cidade e serão abençoados no campo. 4 Os filhos do seu ventre serão abençoados, como também as colheitas da sua terra e os bezerros e os cordeiros dos seus rebanhos. 5 A sua cesta e a sua amassadeira serão abençoadas. 6 Vocês serão abençoados em tudo o que fizerem. 8 “O Senhor enviará bênçãos aos seus celeiros e a tudo o que as suas mãos fizerem. O Senhor, o seu Deus, os abençoará na terra que lhes dá” (MOISÉS. Deuteronômio 28. 1-8).

quanto em que se obedeça à sua palavra? A obediência é melhor do que o sacrifício, e a submissão é melhor do que a gordura de carneiros” (SAMUEL. 1 Sm 15. 22). Davi, no primeiro Salmo, afirma que aqueles que têm prazer na obediência às leis de Deus, e, portanto, meditam constantemente sobre seus mandamentos, estes são bem-aventurados (DAVI. Salmo 1. 1-2). Em sua segunda carta à Igreja universal, João escreve que obedecer seria umas das materializações do amor: “E este é o amor: que andemos em obediência aos seus mandamentos. Como vocês já têm ouvido desde o princípio, o mandamento é este: Que vocês andem em amor” (JOÃO. II Jo 1.6). Nesse sentido, a escritura de João afirma que aqueles que ouvem a voz de Deus, o obedecem e o seguem, estes encontram refúgio.

Sob horizonte heterodiscursivo, entendemos que, por motivos político-sociais, *Jesus, por se encontrar* em um contexto discursivo-legal farisaico, precisou estar de acordo com as condições emergentes do seu discurso. Compreende Bakhtin que “um enunciado é sulcado pela ressonância longínqua e quase inaudível da alternância dos sujeitos falantes e pelos matizes dialógicos, pelas fronteiras extremamente tênues entre os enunciados...” (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 318). Assim, compreendemos que as circunstâncias de perseguição contribuíram para que a palavra de Jesus, impregnada de sua expressividade, fosse assumida por ele de forma mais específica, desde a permeabilidade do auditório imediato (MEDVIÉDEV, 2016 [1928]) até a reação de destinatários mais longínquos.

Um terceiro aspecto verificado na fala de Jesus é a condicionante **c) Fé/confiança, no sentido de crer** (JOÃO. Jo 10. 3-4).

E, QUANDO TIRA PARA FORA AS SUAS OVELHAS, VAI ADIANTE DELAS, E AS OVELHAS O SEGUEM, PORQUE CONHECEM A SUA VOZ. MAS DE MODO NENHUM SEGUIRÃO O ESTRANHO, ANTES FUGIRÃO DELE, PORQUE NÃO CONHECEM A VOZ DOS ESTRANHOS.

Sobre o retirar as ovelhas para fora, a cena em questão diz respeito aos procedimentos que se tem no cuidar diário dos animais, e, na época, era muito comum que o proprietário de fazendas as deixasse guardadas em um curral, um aprisco. É possível pensar que se tratava de “um grande e independente cercado, onde várias famílias mantinham suas ovelhas” (CARSON, 2007, p. 382). Dada a representatividade da parábola, compreende-se que se trata de pessoas que se congregavam, que se uniam em templos e cenáculos.

É então que, de acordo com a narrativa de João, identificamos os aspectos de fé, no sentido de crer, pois o ato de ouvir a voz de um líder, conhecer o seu chamamento e segui-lo requer o princípio básico da confiança. Diferentemente do que acontece quando um líder enganoso discursa para pessoas, quando há um reconhecimento da veracidade das enunciações e dos atos de um líder responsável, aquelas se dispõem a segui-lo e reverenciá-lo.

Vine et.al (2013, p. 518) afirmam que “pisteuō, “crer”, também “ser persuadido de” e, por conseguinte, “por a confiança em; confiar”, significa, nesse sentido de palavra, confiança e não mera crença. É muito frequente nos escritos do apóstolo João, sobretudo no Evangelho”. Percebe-se, dessa forma, que a exposição oral de Jesus ao seu público ouvinte é discursivo-axiologicamente retórica, pois *carrega* o anúncio de que é impossível os judeus crerem, o que resulta no clímax de seu ceticismo. Então, sobre essa passagem específica, F. F. Bruce (2011, p. 128) nos esclarece que “o tempo do verbo crer é *aoristo* (*pisteusai*, aoristo infinitivo), o que torna implícita a argumentação de Jesus que diria: “você podem depositar a confiança em mim como o pastor das ovelhas?”

Nesse momento específico da narrativa Jesus se sustenta em vozes veterotestamentárias que propunham a necessidade de fé e confiança em Deus. No salmo de número 20, o compositor afirma “Alguns confiam em carros e outros em cavalos, mas nós confiamos no nome do Senhor, o nosso Deus. Eles vacilam e caem, mas nós nos erguemos e estamos firmes”. (DAVI. Salmo 20. 7-8). Em outros momentos, o Rei Davi irá afirmar que a sua confiança plena está em Deus, por isso o reconhece (DAVI. Salmo 31. 14), e que a felicidade das criaturas humanas está condicionada no elemento da fé que é depositada em Deus (DAVI. Salmo 40.4).

É possível perceber um resgate de Jesus à mensagem que vinha sendo anunciada pelo profeta Isaías, o qual afirmava para as nações que Deus é a plenitude da Salvação, e que é preciso não temer o porvir, mas ter confiança em sua providência (ISAÍAS. Is 12. 2). Além disso, há uma menção de Isaías a Jesus, conforme as promessas que estavam sustentadas na cultura da nação de Israel, a qual acreditava no futuro aparecimento de um messias:

Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu, e o principado está sobre os seus ombros, e se chamará o seu nome: Maravilhoso, Conselheiro, Deus Forte, Pai da Eternidade, Príncipe da Paz. Do aumento deste principado e da paz não haverá fim, sobre o trono de Davi e no seu reino, para o firmar e o fortificar com juízo e com justiça, desde agora e para sempre; o zelo do Senhor dos Exércitos fará isto (ISAÍAS. Is 9. 6-7)

Ao discursar sobre o aspecto da redenção que seria atribuído à nação de Israel, bem como a esperança que deveria ser guardada pelo advento de um messias que simbolizaria a “restauração do reino davídico” (DAKE, 2002, p. 978), Isaías aponta para o Jesus que era esperado, aquele líder que tiraria a população de sua situação de calamidade socioeconômica em que se encontravam (ISAÍAS. Is 9. 1). Aqui a dialética do *crer/não crer* no messias é associada ao proferimento de Salomão, em um de seus provérbios, o qual professa para seu auditório: “Confie no Senhor de todo o seu coração e não se apoie em seu próprio entendimento; reconheça o Senhor em todos os seus caminhos, e ele endireitará as suas veredas” (SALOMÃO. Provérbios 3. 5-6). Um pouco mais adiante, essa doutrina é reverberada por Jeremias, que, ao repreender a tribo de Judá por sua desobediência e distanciamento do cumprimento das leis, atestará: “Bendito é o homem cuja confiança está no Senhor, cuja confiança nele está. Ele será como uma árvore plantada junto às águas e que estende as suas raízes para o ribeiro” (JEREMIAS. Jr 17. 7).

4.6.3 Eu, Jesus, sou a porta das ovelhas

A partir de todo esse repertório de vozes que ecoam no discurso de Jesus sobre as ovelhas conhecerem a sua voz, depositarem fé/confiança e o seguirem, adentra-se o momento **d) A instituição de si mesmo (Eu sou) como aquele traz calma em meio ao desconhecimento do porvir** (JOÃO. Jo 10: 7).

V. 7B: EM VERDADE, EM VERDADE VOS DIGO QUE **EU SOU A PORTA DAS OVELHAS**. Ao instituir-se como o Eu Sou, Jesus não apenas contrasta a sua ação aos atos dolosos dos judeus, mas autoafirma-se como a porta pela qual as ovelhas passariam. Ao deixar de ser o pastor que conduz as ovelhas para ser a porta (o acesso) das ovelhas, Jesus assume uma posição que foi construída ao longo do

Antigo Testamento e que ganhou concretização em versos neotestamentários. Torna-se imprescindível reconhecer aqui que, conforme expõe Paulo de Tarso, que, Jesus, “sendo em forma de Deus, não teve por usurpação ser igual a Deus, Mas esvaziou-se a si mesmo, tomando a forma de servo, fazendo-se semelhante aos homens¹²⁸” (PAULO. Aos Filipenses 2. 5). No entanto, isso não nega o fato de que Jesus vinha dando continuidade a discursos que o posicionavam como um ser de natureza divina, por meio do qual houve uma espécie de aperfeiçoamento da lei mosaico-levítica, de acordo com o escritor aos Hebreus (7. 11).

Sobre esse proferimento de Jesus, entra em **relações heterodiscursivas de testemunho** com outras enunciações expoentes no Novo Testamento, quais sejam: a) Mateus transpõe, em ordem direta, a fala de Jesus, que afirma, em continuidade do Sermão da montanha: “Peçam, e será dado; busquem, e encontrarão; batam, e a porta será aberta” (MATEUS. Mt 7. 7). Com esse discurso, estava-se enfatizando para a multidão a necessidade de ser perseverante em seguir a nova doutrina apresentada por Jesus e pelos discípulos sobre Deus.

Conforme relato de Lucas, ao alertar sobre a falsa confissão daqueles que idealizam a salvação, Jesus afirma ““Esforcem-se para entrar pela porta estreita, porque eu digo a vocês que muitos tentarão entrar e não conseguirão” (LUCAS. Lc 13. 24). Anos mais tarde Paulo referencia-se aos Romanos como ovelhas/pessoas que tem acesso a Jesus (a porta): “Tendo sido, pois, justificados pela fé, temos paz com Deus, por nosso Senhor Jesus Cristo, por meio de quem obtivemos acesso pela fé a esta graça na qual agora estamos firmes” (PAULO. Romanos 5. 1-2). De modo singular também é sintomática a voz de Paulo ao edificar Jesus como a porta que dá acesso a (é o intermédio para) Deus: “De acordo com o eterno plano que ele realizou em Cristo Jesus, nosso Senhor, por intermédio de quem temos livre acesso a Deus em confiança, pela fé nele” (PAULO. Efésios 3. 11-12).

João, ao dispor da narrativa de Apocalipse, registra palavras pronunciadas por Jesus a pessoas obedientes: “Conheço as suas obras. Eis que coloquei diante

¹²⁸ Em uma perspectiva soteriológica, ao escrever para a Igreja de Filipos, Paulo afirma, sobre Jesus, que “sendo em forma de Deus, não teve por usurpação ser igual a Deus, Mas esvaziou-se a si mesmo, tomando a forma de servo, fazendo-se semelhante aos homens; E, achado na forma de homem, humilhou-se a si mesmo, sendo obediente até à morte, e morte de cruz. Por isso, também Deus o exaltou soberanamente, e lhe deu um nome que é sobre todo o nome” (PAULO. Aos Filipenses 2. 6-9)

de você uma porta aberta que ninguém pode fechar. Sei que você tem pouca força, mas guardou a minha palavra e não negou o meu nome” (JOÃO. Apocalipse 3. 8). Aqui é possível alcançar que Jesus instaura a si mesmo como essa porta quando comparamos esse escrito ao primeiro capítulo do evangelho de João, em que o autor testifica que Jesus estava, no princípio com Deus, e ao mesmo tempo Jesus era Deus (JOÃO. Jo 1.1).

A encarnação, abertura e constituição da porta para as ovelhas implica em cuidado para com o rebanho, e o esquema dessa prática vinha sendo anunciado desde averbações veterotestamentárias, como é o caso da exposição oral de Ezequiel: “Como o pastor busca o seu rebanho, no dia em que está no meio das suas ovelhas dispersas, assim buscarei as minhas ovelhas; e livrá-las-ei de todos os lugares por onde andam espalhadas, no dia nublado e de escuridão” (EZEQUIEL. Ez. 34. 12). Esse assentimento é visível, também, em comícios públicos de Jeremias, o qual anuncia a voz de Deus: “E eu mesmo recolherei o restante das minhas ovelhas, de todas as terras para onde as tiver afugentado, e as farei voltar aos seus apriscos; e frutificarão, e se multiplicarão” (JEREMIAS. Jr 23. 3-4) e em registros de Zacarias (11.7).

Muito importante frisar que, conforme escritura do evangelho de Mateus, ao passo que essa porta permanece aberta para alguns, fecha-se para aqueles que não seguem os princípios apresentados por Jesus. Nas circunstâncias em que registra narrativas de teor escatológico sobre Jerusalém e o princípio das dores (MATEUS. Mt 24. 1-31), Mateus transcreve a Parábola das 10 (dez) virgens (MATEUS. Mt 25. 1-13), segundo a qual as pessoas prudentes, que praticam os ensinamentos apresentados por Jesus, passam pela porta (MATEUS. Mt 25. 2-5). Não acontece o mesmo com as pessoas insensatas, as quais, dispersas por doutrinas desconhecidas, não atentaram para o tempo em que a porta permaneceria aberta, e a porta se fechou enquanto estavam influenciadas pelos pseudodiscursos judaico-farisaicos.

A enunciação do verso 7 (EM VERDADE, EM VERDADE VOS DIGO QUE **EU SOU A PORTA DAS OVELHAS**) é robustecida com as falas posteriores de Jesus, ou seja, a continuidade de seu discurso, em que reafirma: “Eu sou a porta; quem entra por mim será salvo. Entrará e sairá, e encontrará pastagem” (JOÃO. Jo 10. 9). Toda essa mensagem figurativa endossada por Jesus em réplica aos judeus

e demais interlocutores é reenunciada pelo escritor aos Hebreus, o qual atesta para a congregação local: “Ora, o Deus de paz, que pelo sangue da aliança eterna tornou a trazer dos mortos a nosso Senhor Jesus Cristo, grande pastor das ovelhas, vos aperfeiçoe em toda a boa obra” (AOS HEBREUS 13. 20), testificando, constituindo-se como réplica e legitimando os discursos outrora proferidos por Jesus sobre ser a porta das ovelhas e o bom pastor (JOÃO. Jo 10. 7-11).

O próximo enunciado foco de nossa investigação analítica encontra-se no capítulo 11 (onze) do evangelho de João, e trata da mensagem da ressurreição e da vida.

4.7 RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS DE ONISCÊNCIA, CORREÇÃO E AUTODECLARAÇÃO

Enunciado 5: João 11:25

V. 25: **Εἰμὶ ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ.** ὁποῖος πιστεύει σὲ μένα, ἀκόμα κι ἂν εἶναι νεκρός, θα ζήσῃ.

V. 25: **Eu sou a ressurreição e a Vida;** quem crê em mim, ainda que esteja morto, viverá.

Todo o fluxo discursivo que antecede a enunciação do sujeito Jesus sobre **ele mesmo ser a ressurreição e a vida** (JOÃO. Jo 11.25) é marcado por embates que tangenciam e reacentuam o evento da morte de Lázaro, homem residente da província de Betânia¹²⁹ (JOÃO. Jo 11.1).

Ao longo da narrativa (JOÃO. Jo 11. 1-24) existem pontos centrais que orbitam em torno da enfermidade que havia acometido Lázaro, bem como a forma como essa mensagem fora recebida por Jesus. João registra que Jesus, após ser avisado de que Lázaro se encontrava doente, afirmou: “Esta enfermidade não é

¹²⁹ Não se deve, aqui, associar essa cidade àquela mencionada em Jo 1. 28, “do outro lado do Jordão, onde João estava batizando” e reenunciada em Jo 10. 40-42. Mas a Betânia disposta por João em que residiam Lázaro, Maria e Marta é uma aldeia “localizada no lado leste do monte das oliveiras, a cerca de três quilômetros de Jerusalém na estrada para Jericó” (CARSON, 2007, p. 405).

para morte, mas para glória de Deus, para que o Filho de Deus seja glorificado por ela” (JOÃO. Jo 11: 4).

Uma arquitetura dos registros joaninos pode ser vislumbrada por meio dos seguintes pontos: a) Jesus recebe a mensagem de que Lázaro estava enfermo, mas ainda permanece dois dias no local em que se encontrava (JOÃO. Jo 11. 6); b) Jesus confirma para seus discípulos que Lázaro dorme, mas que irá despertá-lo desse sono (JOÃO. Jo 11. 11); c) Jesus fala abertamente para seu auditório que Lázaro está morto, e os convoca a irem visitá-lo (JOÃO. Jo 11. 14-15); d) Jesus chega a Betânia quatro dias após Lázaro estar na sepultura (JOÃO. Jo 11. 17) e e) Enquanto Maria ficou assentada em casa, Marta corre ao encontro de Jesus, e diz: “Senhor, se tu estivesses aqui, meu irmão não teria morrido” (JOÃO. Jo 11. 20-21).

Toda essa conjunção de acontecimentos que antecederam a autoafirmação de Jesus como a ressurreição e a vida (JOÃO. Jo 11.25) não é apenas complementar ao enunciado, mas constitutiva deste. São ocorrências responsáveis pelos sentidos que se dão nas entranhas da narrativa, pois tocam-se “internamente, ou seja, entram em relação semântica” (BAKHTIN, 2013a [1929], p. 209). No entanto, deter-nos-emos no aspecto da consciência do sujeito enunciativo Jesus, o qual, previamente, sabia de dois elementos concludentes no percurso existencial de Lázaro, tanto a morte quanto a ressurreição, bem como da consciência de alguns interlocutores.

4.7.1 Não se preocupem! Lázaro morreu, mas ressuscitará!

Inicialmente, algo nos chama atenção. Após saber que Lázaro estava doente, Jesus ainda permanece dois dias no lugar em que se encontrava, e João destaca que Jesus o amava, assim como as suas irmãs (JOÃO. Jo 11.5). Aqui é possível perceber um estado antitético e paradoxal sobre o evento do amor de Jesus, “em tensão dramática com a demora de dois dias” (CARSON, 2007, p. 407). Então, surge a interrogativa sublinhada por estudiosos do novo testamento: Como esse amor pode ser simbolizado pela demora intencional de dois dias? (CARSON, 2007; MACDONALD, 2008).

Para compreender essa questão, é preciso atentar para o fato de que o ato *previsto/precondicionado* de Jesus para aguardar o clímax de um acontecimento trágico e depois solucioná-lo caminha a favor do que João registra sobre a glorificação. Perceba-se que esse movimento da narrativa entra em harmonia com o que está registrado no capítulo 9 (nove) do evangelho de João, sobre o fato de que tanto a cegueira de um sujeito, enquanto fenômeno, se materializou “para que se manifestassem nele as obras de Deus” (JOÃO. Jo 9. 3).

Então, a interrogativa que contrasta o fenômeno do amor ao fato estático da imobilidade (ter permanecido dois dias no centro de Jerusalém) não tem validade quando focamos no aspecto geográfico da região e das condições de locomoção dos sujeitos. “Se Jesus estivesse na Transjordânia, seria necessário para a jornada apenas um dia, ou, no máximo, dois. Sabe-se, por fontes judaicas, que um dia de jornada para uma pessoa sadia dava em quarenta e cinco quilômetros” (CARSON, 2007, p. 407). Não era esse o caso, mas, do seu lugar de partida, “Se Jesus tivesse saído imediatamente, Lázaro estaria morto havia dois dias antes que ele chegasse dois dias antes que ele chegasse” (CARSON, 2007, p. 407). Nessas condições, desde o instante em que Jesus afirmou que a morte de Lázaro não era para morte, “mas para glória de Deus, para que o Filho de Deus seja glorificado por ela” (JOÃO. Jo 11: 4), estava endossando a materialização e a manifestação dos aspectos referidos em seus discursos (BULTMAN, 2008; BRUCE, 2011).

Mateos & Barreto (1999) e Bruce (2011) argumentam em torno da consciência histórica de Jesus e da convicção das promessas de Deus, dados que se fortalecem nas palavras de Bultman, o qual afirma que “a consciência profética sempre espera para o futuro próximo juízo de Deus, bem como o tempo de salvação estabelecido por Deus” (BULTMAN, 2008, p. 61). No caso específico do sujeito Jesus, por partilhar de natureza divina (JOÃO. Jo 1.1), estabeleceu ritos de concordância com várias consciências proféticas veterotestamentárias, como é o caso de Isaías, Jeremias e Ezequiel. Na acepção do estudioso e crítico alemão, “Deus é para Jesus o criador; ele administra o mundo com sua providência, alimenta os animais e embeleza as flores... Portanto, toda a ansiosa preocupação e toda a correria para garantir a vida são fúteis, sim, injuriosas” (BULTMAN, 2008, p. 62).

Logo, no que diz respeito ao adoecimento de Lázaro, em nenhum momento a narrativa de João contribui para a negação de um diagnóstico degenerativo da doença, por parte de Jesus. Com sua enunciação, “Jesus não quis dizer que essa doença não é fatal, mas que ela não *acabará* – no fim – *em morte*” (CARSON, 2007, p. 407). Esse fato da *inacababilidade da vida após a morte* entra em perspectiva relacional semântico-axiológica com outras exposições, anseios e argumentações veterotestamentários, tais como as de Salomão “Porque o que me achar achará a vida e alcançará favor do Senhor (SALOMÃO. Provérbios 8.35) e Davi: “Vê se *há* em mim algum caminho mau e guia-me pelo caminho eterno” (DAVI. Salmo 139. 23-24).

A partir de lentes dialógicas, é possível constatar a existência de **relações heterodiscursivas de onisciência**, o que se atesta no saber excedente de Jesus sobre o porvir de Lázaro. Esse aspecto (re)velado na narrativa de João, a partir de Grudem (1999), está intimamente ligado ao salmo davídico de número 139 (1-12). Por vias da onisciência, Deus vê e, portanto, tudo sabe. Por meio do EU SOU explicitado, o que se torna pertinente ao juízo e à consciência de Jesus, indica-se um acesso à *abertura dos livros* (JOÃO. Apocalipse 20.12). Isso implica dizer que Jesus, naquele instante, estava assumindo os atributos daquele que é, era e que há de vir (JOÃO. Apocalipse 1. 8). Por meio desse enunciado, Jesus entra em relações semânticas com uma série de vozes que elencam o fenômeno da onisciência materializada.

Deus é afirmado como onisciente conforme registros de Samuel (SAMUEL. 1Reis 8.39b): “Porque só tu conheces o coração de todos os filhos dos homens”; Daniel (DANIEL 2.21-22): “E ele muda os tempos e as estações; ele remove os reis e estabelece os reis; ele dá sabedoria aos sábios e conhecimento aos entendidos. Ele revela o profundo e o escondido; conhece o que está em trevas, e com ele mora a luz” e Mateus (MATEUS 24.36), o qual reporta a fala de Jesus sobre os sinais do fim do mundo: “Mas daquele dia e hora ninguém sabe, nem os anjos do céu, mas unicamente meu Pai”.

Tais condicionantes linguístico-discursivas abrem espaço para proferimentos que enformam **Jesus como onisciente** em registros de João: “Mas o mesmo Jesus não confiava neles, porque a todos conhecia; E não necessitava de que alguém testificasse do homem, porque ele bem sabia o que havia no

homem (JOÃO 2. 24-25) e de Paulo, quando escreve carta aos Colossenses: “Para que os seus corações sejam consolados, e estejam unidos em amor, e enriquecidos da plenitude da inteligência, para conhecimento do mistério de Deus e Pai, e de Cristo, Em quem estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência” (PAULO. Colossenses 2. 2-3). Além disso, João assina para os judeus sobre aquele que já sabia sobre acontecimentos vindouros: “Porque bem sabia Jesus, desde o princípio, quem eram os que não criam, e quem era o que o havia de entregar” (JOÃO. Jo 6. 64).

Torna-se, aqui, imprescindível reconhecer o lugar exotópico assumido por Jesus, ao demonstrar excedente de visão em relação às outras consciências acerca do futuro de Lázaro. Quando nos reportamos a Bakhtin, em seu escrito *Apontamentos de 1940 – a violência da palavra e da imagem em ausência* (2019 [1940]), torna-se mais nítida a percepção de que Jesus não dialogava apenas com a consciência de Deus, mas sobretudo com todas as consciências que lhe eram alheias naquele momento sócio-histórico imediato e nos predecessores. Desse modo, ao examinarmos heterodiscursivamente os acontecimentos que solidificam a mensagem de Jesus sobre a ressurreição de Lázaro, compreendemos que

A fé em um reflexo adequado de si no outro superior, Deus está simultaneamente em mim e fora de mim; a minha infinitude interna e incompletude estão inteiramente refletidas na minha imagem, e a sua posição exotópica também é completamente realizada nela (BAKHTIN, 2019 [1940], p. 46).

Em aporte bakhtiniano entendemos que o sujeito Jesus não poderia estar falando a partir de si mesmo, como uma fonte inacabada ou a partir da subjetividade de signos interiores (VOLÓCHINOV, 2017 [1929]), pois “[a] voz unívoca do autoenunciado e imagem em ausência nunca se encontram (não há uma superfície para esse encontro)” (BAKHTIN, 2019 [1940], p. 46). Ao contrário disso, as enunciações do sujeito Jesus o condicionam a um *topói* do ponto de vista “da exotopia e a sua excedência. O uso privilegiado de tudo aquilo que outro, por princípio, não pode saber de si mesmo, não pode, em si, observar e ver” (BAKHTIN, 2019 [1940], p. 47).

4.7.2 Marta, tenha fé! Teu irmão há de ressuscitar!

Isso posto, reportemo-nos aos instantes da narrativa que antecede o proferimento de Jesus sobre ser a ressurreição e a vida. Quando o homem nascido em Nazaré estava a caminho de chegar na Aldeia de Betânia, Marta (JOÃO. Jo 11. 20-21) corre ao seu encontro, lugar onde se perfaz o diálogo:

Senhor, se tu estivesses aqui, meu irmão não teria morrido
 Mas também agora sei que tudo quanto pedires a Deus, Deus to concederá.
 Disse-lhe Jesus: Teu irmão há de ressuscitar.
 Disse-lhe Marta: Eu sei que há de ressuscitar na ressurreição do último dia.
 Disse-lhe Jesus: **Eu sou a ressurreição e a vida**; quem crê em mim, ainda que esteja morto, viverá (JOÃO. Jo 11. 21-25, grifos nossos).

Nesse embate de tensões, enforma-se um painel de sentimentos polarizados: de um lado, a voz da insatisfação de Marta, de sua angústia, e lamentação pela morte de seu irmão, Lázaro, ainda que esta conseguisse reconhecer que tudo o que Jesus havia realizado até então, de seus feitos miraculosos, se concretizou porque recorria a Deus, fosse em orações ou em súplicas. Do outro lado, a palavra carregada de certeza de Jesus: *Teu irmão há de ressuscitar*.

Aqui não se deve interpretar o reconhecimento de Marta de que poderia haver mudança nem as palavras do sujeito enunciativo Jesus apenas como uma manifestação de fé vindoura. A base para atestação de um acontecimento posterior, nessa construção enunciativa, não está apenas no nível da fé, mas da certificação diante de fatos que aconteceram durante as trajetórias de Jesus pela Palestina. Concordamos com Dake (2012) sobre o fato de que o proferimento de Marta se dá diante de uma somatória de circunstâncias – eventos éticos – em que Jesus adquirira respostas para as problemáticas da população. Nessas condições interpretativas, “A afirmação dela estava baseada em muitas provas históricas” (DAKE, 2012, p. 1535), dentre as quais podemos mencionar: a) A cura de um homem leproso (MATEUS. Mt 8. 1-4); b) A reabilitação da saúde espiritual do servo de um centurião (LUCAS. Lc 7. 1-10); c) A cura da sogra de Pedro (MARCOS. Mc

1. 29); d) A expulsão de diversas entidades espirituais, e consequente libertação da comunidade (MATEUS. Mt 8. 16) e e) A cura de um homem paralítico, residente de Cafarnaum (LUCAS. Lc 5. 17; JOÃO. Jo 2.12).

Mas, apesar de sua mensagem de fé, Marta não compreendeu o que Jesus dissera com “Teu irmão há de ressuscitar” (JOÃO. Jo 11. 23). Em seguida, pronunciou: “Eu sei que há de ressuscitar na ressurreição do último dia” (JOÃO. Jo 11. 23). Em em que vozes estava se sustentando a expressão pronunciada por Marta? Aqui é preciso incidir sobre alguns eventos antecedentes. *No ano terceiro de seu ministério público*¹³⁰, Jesus, após enviar seus apóstolos a apregoar a doutrina que ensinara (MATEUS. Mt 10.1-42) e alimentar cerca de cinco mil pessoas (MATEUS. Mt 14.13-21) fala acerca de sua morte e ressurreição (MATEUS. Mt 16.21-28).

No entanto, ao retornarmos à mensagem registrada por João sobre Jesus ressuscitar os seus filhos no último dia (JOÃO. Jo 6. 40¹³¹), entendemos que Marta se baseava em discursos predecessores daquele que era considerado o Messias. Então, sobre a enunciação da irmã de Lázaro, é possível verificar duas expressões multifacetadas: **ressurreição e último dia**. Em um evento escrito por Mateus, houve um embate sobre a ressurreição que envolveu a tentativa de negacionismo por parte de alguns sacerdotes:

Naquele mesmo dia, os saduceus, que dizem que não há ressurreição, aproximaram-se dele com a seguinte questão: "Mestre, Moisés disse que, se um homem morrer sem deixar filhos, seu irmão deverá casar-se com a viúva e dar-lhe descendência. Entre nós havia sete irmãos. O primeiro casou-se e morreu. Como não teve filhos, deixou a mulher para seu irmão. A mesma coisa aconteceu com o segundo, com o terceiro, até o sétimo. Finalmente, depois de todos, morreu a mulher. Pois bem, na ressurreição, de qual dos sete ela será esposa, visto que todos foram casados com ela?" Jesus respondeu: "Vocês estão

¹³⁰ Grande parte dos estudiosos da história e historiografia bíblicas ((BAUCKHAM, 2011; GONZÁLEZ, 2011; HILL, 2008) atestam que o ministério público de Jesus consiste no período em que este sujeito atuou publicamente, enquanto pregador e disseminador dos ensinamentos acerca de Deus, enfatizando a redenção por meio do Deus que se apresentou para Abraão, Isaque e Jacó, conforme Mateus (MATEUS. Mateus 22.32). Este período de eventos discursivos ministeriais divide-se em quatro anos.

¹³¹ No último verso deste primeiro fragmento (JOÃO. Jo v.40), o enunciador profere que a vontade de seu pai é que, tanto os que o veem quanto os que creem nele, adquiram a vida eterna, não como recompensa, mas pela graça que é concedida por Deus (PAULO. Efésios 2.8), a qual o homem deve reter (PAULO. 1 Coríntios. 15. 1-2).

enganados porque não conhecem as Escrituras nem o poder de Deus! Na ressurreição, as pessoas não se casam nem são dadas em casamento; mas são como os anjos no céu. (MATEUS 22.23-30).

Sob parâmetros heterodiscursivos, ao enunciar sobre a ressurreição, Jesus estabeleceu confronto direto com os saduceus¹³², seita de sacerdotes os quais não acreditavam na ressurreição, nem em anjos, nem em espírito (MATEUS. Mt. 22.23; At. 23.8). A afirmativa de que *as pessoas que seguissem a Jesus seriam ressuscitadas por ele no último dia*, conforme a vontade de Deus, frutificou no meio da multidão de forma que muitos passaram a acreditar em tal doutrina.

A ressurreição do último dia foi um tema discutido por Jesus em alguns registros de Lucas, a exemplo de quando fala para aquele que o tinha convidado, e após instruí-lo sobre o dever de convidar os pobres, os aleijados, os mancos e os cegos, lhe disse: "Recompensado te será na ressurreição dos justos" (LUCAS. Lc 14:14); assim também quando disse aos judeus: "Não vos maravilheis disto; porque vem a hora em que todos os que estão nos sepulcros ouvirão a sua voz. E os que fizerem o bem sairão para a ressurreição da vida..." (JOÃO. Jo 5:28-29). Cerca de mais de cinquenta anos depois, Paulo escreveu aos Coríntios: "Ora Deus, que também ressuscitou o Senhor, nos ressuscitará a nós pelo seu poder" (PAULO. 1 Coríntios. 6. 14).

Essa declaração da ressurreição final, ou *do último dia*, fora proclamada primeiro pelos profetas, e depois testemunhada por Jesus e pelos apóstolos. Em uma espécie de arena discursiva, identificamos que as argumentações de Marta entram na corrente discursiva como o *continuum* de um evento prefigurativo.

Séculos antes do nascimento de Jesus, Isaías predissera que os mortos um dia ressuscitariam: "Os teus mortos viverão, os teus mortos ressuscitarão; despertai e exultai, os que habitais no pó, porque o teu orvalho será como o orvalho das ervas e a terra lançará de si os mortos" (ISAÍAS. Is 26.19). De forma

¹³² Os saduceus, conforme Boyer (2009, p. 476) consistiam em "...sacerdotes ricos e de influência". Antes de Jesus iniciar seu ministério, eles já dominavam boa parte do sacerdócio. Ainda conforme o autor, "os saduceus não eram propriamente um partido político nem uma escola de filosofia; mas tinham características conjuntas. Adversários dos fariseus, repudiavam as tradições". Estes foram denunciados por Jesus (MATEUS. Mt 16. 6 e 11) e já haviam interrogado Jesus acerca da ressurreição (MATEUS. Mt 22. 23).

semelhante, Daniel registrou, em seus escritos: "E muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna, e outros para a vergonha e desprezo eterno... Tu, porém, vai até ao fim; porque repousarás, e estarás na tua sorte, no fim dos dias" (DANIEL. Dn 12.2,13).

Em tom volitivo de concordância, Jesus atesta: "Vem a hora em que todos os que estão nos sepulcros ouvirão a sua voz. E os que fizeram o bem sairão para a ressurreição da vida; e os que fizeram o mal para a ressurreição do juízo" (JOÃO. Jo 5. 28-29). Além disso, Lucas registra a fala de Paulo em que este afirma ter a mesma esperança que tinha o povo de Israel, isto é "de que há de haver ressurreição de mortos, assim dos justos como dos injustos" (LUCAS. Atos 24.15). Como forma de fortalecer essas argumentações proferidas por Jesus, Paulo se empenha em registrar, em suas epístolas, detalhes do processo de ressurreição: uma aos Coríntios (PAULO. 1 Coríntios 15) e outra aos Tessalonicenses (PAULO. 1 Tessalonicenses. 4). Exponham-se estas escrituras :

Mas agora Cristo ressuscitou dos mortos, e foi feito as primícias dos que dormem. Porque, assim como a morte veio por um homem também a ressurreição dos mortos veio por um homem. Porque, assim como todos morrem em Adão, assim também todos serão vivificados em Cristo. Mas cada um por sua ordem: Cristo as primícias, depois os que são de Cristo, na sua vinda (PAULO. 1 Cor. 15:20-23).

Não quero, porém, irmãos, que sejais ignorantes acerca dos que já dormem, para que não vos entristeçais, como os demais, que não têm esperança. Porque, se cremos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também aos que em Jesus dormem, Deus os tornará a trazer com eles... Porque o mesmo Senhor descera do céu com alarido, e com voz de arcanjo, e com a trombeta de Deus; **e os que morreram em Cristo ressuscitarão primeiro...** (PAULO. 1 Tess. 4:13-14,16, grifos nossos).

O discorrer das narrativas endereçadas por Paulo aos Coríntios e aos Tessalonicenses expõe de forma detalhada o processo de ressurreição, em que Paulo se baseia nos manuscritos da Lei e nos discursos de Jesus para assegurar que, quando os que morreram *em Cristo* ouvirem o alarido do sujeito Jesus (este ressureto, ou seja, após ter morrido e ressuscitado) sairão para fora dos sepulcros com um corpo imortal e irão ao encontro deste nos ares. Este cenário, pelo que se dispõe na narrativa, aconteceria em um futuro indeterminado. "A posse da vida

eterna agora e a esperança ‘no último dia’ são duas coisas que Deus juntou para aqueles que vêm a Cristo em fé” (BRUCE, 2011, p. 140).

4.7.3 Eu, Jesus, sou a ressurreição e a vida

Em contrapartida às expectativas de Marta com suas palavras, Jesus replica: **“Eu sou a ressurreição e a vida;** quem crê em mim, ainda que esteja morto, viverá” (JOÃO. Jo 11. 21-25, grifos nossos). Aqui Jesus *não apenas corrige* Marta por sua interpretação de base histórica, *mas autodeclara-se* como a ressurreição e a vida, autenticando-se por meio do EU SOU. Não existe aqui negação da exposição de Marta, pois a interlocutora ativa de Jesus se baseia em eventos históricos para sustentar sua fala, mas Jesus complementa seu raciocínio, autoevidenciando-se Deus (JOÃO 17. 3) e condicionando-se como aquele que iria ressuscitar Lázaro não apenas no futuro apocalíptico, mas minutos depois, o que é concretizado (JOÃO 11. 43-44).

É preciso, ainda, destacar que assumir a responsabilidade enunciativa (e ética) de simbolizar domínios sobre a morte, a ressurreição e a vida não constitui uma retórica vazia ou subjetivista por parte do sujeito Jesus, mas entra em concordância com certificações evangelísticas e epistolares de João, tais quais: “Todas as coisas foram feitas por ele, e sem ele nada do que foi feito se fez. Nele estava a vida, e a vida era a luz dos homens” (JOÃO. Jo 1. 3-4) e “E o testemunho é este: que Deus nos deu a vida eterna; e esta vida está em seu Filho” (1 JOÃO 5. 11).

Com a disposição desses enunciados em torno do evento que reconfigura a condição corpórea (vital) de Lázaro e a instauração do EU SOU no concernente à ressurreição e à vida, averiguamos a composição de um trajeto linguístico-discursivo de nível alegórico, tal como uma metáfora estendida que, por refletir e refratar uma outra realidade para além da consciência englobada humana, sobrevoa o pouso da significação e “ultrapassa os limites da sua existência particular” (VOLÓCHINOV, 2017 [1929], p. 93). Estabelecem-se, nesse caso, **relações heterodiscursivas de correção e autodeclaração**, haja vista que, conforme já exposto, após corrigir Marta, Jesus autodeclara-se como a ressurreição e a vida.

Finalizada essa seção de enunciações realizadas pelo sujeito Jesus Cristo, passemos ao próximo enunciado foco de nossa investigação analítica, o qual está registrado no capítulo 14 (catorze) do evangelho de João, e trata da mensagem da do caminho, da verdade e da vida.

Ainda que as condições de produção discursivas do capítulo 14 (catorze) convirjam para a atuação de Jesus como o próprio Espírito Santo, não adentramos nesse caráter da pesquisa, pois lançar-nos-ia a um estudo teológico dentro dos princípios da pneumatologia, disciplina específica que trata da manifestação do Espírito Santo. Nesse sentido, focamos no ato em si da mensagem de si como Deus, aquele que, conforme os registros de João, dá conselhos, consola e garante a concretização das suas palavras.

4.8 RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS DE *CONSOLO, PREPARO ESPIRITUAL E REORDENAÇÃO ARGUMENTATIVA*

Enunciado 6: João 14: 6

V. 25: Ο Ιησούς της είπε: **Εγώ είμαι ο δρόμος και η αλήθεια και η ζωή.** κανείς δεν έρχεται στον Πατέρα παρά μόνο μέσω εμού.

V. 25: Disse-lhe Jesus: **Eu sou o caminho, e a verdade e a vida;** ninguém vem ao Pai, senão por mim.

4.8.1 Não se turbe o vosso coração, eu e meu Pai cuidamos de vós

Este conjunto de enunciados (JOÃO. Jo 14. 1-6) consiste em um ato expositivo, por parte do enunciador Jesus Cristo, motivado pelo estado de angústia e desconsolo em que se encontravam os discípulos e parte da população que seguia aos passos deste, chamado de/reconhecido como Cristo. A narrativa se encontra *a posteriori* do evento no qual Jesus antecipa para Pedro que este o negaria três vezes (JOÃO. Jo 13. 38).

Desde o primeiro verso do capítulo catorze há uma série de declarações feitas por Jesus sobre não se preocupar, nem deixar o coração ficar preocupado diante das intempéries da vida. Ao invés de centralizar o pensamento em desalentos, o importante seria Crer em Deus e em Jesus, o qual vinha o anunciando.

Não se turbe o vosso coração; credes em Deus, crede também em mim.

Na casa de meu Pai há muitas moradas; se não fosse assim, eu vo-lo teria dito. Vou preparar-vos lugar.

E quando eu for, e vos preparar lugar, virei outra vez, e vos levarei para mim mesmo, para que onde eu estiver estejais vós também. Mesmo vós sabeis para onde vou, e conheceis o caminho (JOÃO. Jo 14. 1-4)

Estes proferimentos de Jesus também consistem em réplicas endereçadas aos judeus acerca da filiação de Jesus e da testificação de seu poderio em evitar a morte (JOÃO. Jo 11. 37), ainda que estes não fossem interlocutores imediatos. Na medida em que as atitudes democráticas e isonômicas do sujeito Jesus ganham corporalidade por meio de suas enunciações, é possível, também, verificar a que se estabelecem relações heterodiscursivas de consolo e preparo espiritual.

Perceba-se que Jesus, ao se remeter aos seus interlocutores, atribui a Deus (o outro) um caráter de completude sobre si mesmo, ou seja, aquele que é autorizado por Deus a ter o domínio, de quem dependem todas as coisas (JOÃO. Jo 1.3). De acordo com a narrativa de João, Jesus atesta que “...o Filho por si mesmo não pode fazer coisa alguma, se o não vir fazer o Pai; porque tudo quanto ele faz, o Filho o faz igualmente” (JOÃO. Jo 5.19) De igual modo, afirma que “o Pai tem a vida em si mesmo, assim deu também ao Filho ter a vida em si mesmo” (JOÃO. Jo 5.26). Jesus não apenas reordena seu discurso sobre haver morada para os filhos de Deus, mas deixa um legado que será robustecido pelo escritor aos Hebreus, o qual potencializa a significação de casa para o próprio ser: “Mas Cristo, como Filho, sobre a sua própria casa; a qual casa somos nós” (AOS HEBREUS 3. 6). Em uma experiência escriturística metafórica, as pessoas são tratadas como corpos que um dia irão se desfazer e encontrar nova morada (CARSON, 2007).

Jesus, então, relembra sobre o caminho a ser seguido “Mesmo vós sabeis para onde vou, e conheceis o caminho” (JOÃO. Jo 14. 4), sendo essa uma amplificação de vozes veterotestamentárias que já tinham apresentado aos descendentes de Israel (MOISÉS. Deuteronômio 28. 1-14) o caminho a ser seguido. Assim, o sujeito enuncia no sentido de ser impossível ele mesmo agir, caso não estivesse sendo impulsionado por um propósito de Deus (JOÃO. Jo 6. 43). De igual modo, de acordo com o discurso de Jesus, há uma impossibilidade de que alguém se direcione a ele caso isso não provenha da Divindade constitutiva dos (e apresentada em) seus discursos. **Aqui se manifestam relações heterodiscursivas de consolo e preparo espiritual.**

4.8.2 Eu sou o caminho, a verdade e a vida

Diante dos proferimentos de Jesus, Tomé demonstra desconhecimento sobre o caminho apontado por Jesus: “Senhor, nós não sabemos para onde vais. Como podemos conhecer o caminho?” (JOÃO. Jo 14. 5). Nas palavras de Carson (2007, p. 491), “Tomé replica, com efeito, que ele ainda não entendeu o que Jesus disse sobre destino e, portanto, como poderia ter qualquer significado coerente com a insistência de Jesus de que eles conhecem o caminho?”. Jesus, então, responde, com tom emotivo de rigidez e firmeza, momento em que identificamos relações heterodiscursivas de **reordenação argumentativa**: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai, senão por mim” (JOÃO. Jo 14. 6).

A remissão constante ao caminho reitera o fato de que, Jesus, argumentativamente, adendo ao que será exposto (JOÃO. Jo 12.32) sobre o fato de atrair todos a si, sem distinção. Bruce observa que “Não é esquecida a responsabilidade de cada um em servir a Cristo (JOÃO. Jo 5.40), mas ninguém viria se Deus não o persuadissem e capacitasse para tanto” (BRUCE, 2011, p. 141). Quanto ao caminho que fora ensinado por Jesus, em arestas neotestamentárias, circunscreve João: “Está escrito nos profetas: e serão todos ensinados por Deus. Assim, todo aquele que do pai ouviu e aprendeu vem a mim” (JOÃO. Jo 6. 45).

É preciso evidenciarmos, ainda, que a auto-contemplação de Jesus como o Caminho, a Verdade e a Vida se materializa em constante remissão a profetas adjacentes aos eventos veterotestamentários, e o sujeito demonstra conhecimento

e domínio sobre o discurso que elenca, o que, para a época, era necessário em discussões como esta (MACDONALD, 2008). Nessas circunstâncias, Jesus reporta-se a duas materialidades concretas veterotestamentárias: a primeira é a que proferira Isaías (54. 13): “Todos os teus filhos serão discipulados do Senhor; e a Paz de teus filhos será abundante.” A outra consiste em uma projeção discursiva de Jeremias (31.34): “Não ensinará mais cada um a seu próximo, nem cada um a seu irmão, dizendo: conheci o Senhor; porque todos me conhecerão, desde o menor deles até o maior...”. Ainda as palavras de Jesus são reverberadas pelo escritor aos Hebreus (8. 10): “Porque esta é a aliança que depois daqueles dias farei com a casa de Israel, diz o Senhor; *Porei as minhas leis no seu entendimento*, E em seu coração as escreverei; E eu lhes serei por Deus, E eles me serão por povo”.

Os estudos de Carson (2007, p. 491) atestam que “Jesus é o caminho para Deus precisamente porque ele é a verdade de Deus e a vida de Deus. Jesus é a verdade porque ele incorpora a suprema revelação de Deus”. Tal concepção nos lança a verificar que o próprio Jesus, ao narrar sobre si, narra Deus (JOÃO 1. 18), além de proferir e agir exclusivamente em conformidade com o que o pai lhe concede fazer, afinal de contas, afere Jesus: “Na verdade, na verdade vos digo que o Filho por si mesmo não pode fazer coisa alguma, se o não vir fazer o Pai; porque tudo quanto ele faz, o Filho o faz igualmente” (JOÃO. Jo 5. 19) e “E aquele que me enviou está comigo. O Pai não me tem deixado só, porque eu faço sempre o que lhe agrada” (JOÃO. Jo 8. 29). Nesses parâmetros interpretativos, após incidir sobre o momento em que João conjuga Jesus como “o verdadeiro Deus e a vida eterna” (1 JOÃO. Jo 5. 20), Carson afirma que

Somente por ele ser a verdade e a vida, que ele pode ser o caminho para outros chegarem a Deus, o caminho para seus discípulos chegarem às muitas habitações na casa do Pai, e, portanto, a resposta para a pergunta de Tomé (V. 5). Nesse contexto, Jesus não só abre o caminho, ordenando que outros tomem o caminho que ele mesmo toma; ao contrário, ele é o caminho... Ele próprio é p Salvador (4. 42), o Cordeiro de Deus (1. 29, 34), aquele que fala de um jeito que os que estão nos túmulos ouvem a sua voz e saem (5. 28, 29) (CARSON, 2007, p. 491).

Em sua análise, Carson discorre sobre a representatividade de Jesus conforme registros do novo testamento, ao passo que entra em concordância com as explicitações de João, em seu evangelho.

No que concerna ao fenômeno da consciência dos seus interlocutores, Jesus não estava falando para pessoas leigas, mas sobretudo um agregado populacional testemunha dos seus feitos (BRUCE, 2011). Conforme Paulo, os que são de Deus já passaram pelo evento de compreender a mente da divindade, e estes, “têm a mente de Cristo” (PAULO. 1 Coríntios 2.16). Quisera o sujeito enfatizar que estas pessoas, que se predispõem a se tornar “filhos de Deus” (Jo 1.12), o compreendem, e isso causa certa disparidade com a desatenção de Tomé. Embora, com os olhos fisiológicos, ninguém tenha visto a Deus (JOÃO. Jo 1.18), a mensagem confere que as pessoas que se disponibilizam a acreditar na doutrina trazida por Jesus podem enxergá-lo com os olhos do entendimento, os quais se tornam iluminados (PAULO. Efésios 1.18). O próprio Jesus, outrora, atesta: “E quem me vê a mim, vê aquele que me enviou” (JOÃO. Jo 12.45) e “Quem vê a mim vê o Pai” (JOÃO. Jo 14.9b).

*As relações heterodiscursivas de consolo, preparo espiritual e reordenação argumentativa atuam em um processo arquitetônico como interdependentes neste percurso enunciativo, pois quando o sujeito se reafirma como o EU SOU, complementa os sentidos outrora emergidos discursivamente. Estas relações ganham materialidade quando Jesus reenuncia **“Eu sou o caminho, a verdade e a vida**; ninguém vem ao Pai, senão por mim” (JOÃO. Jo 14. 6).*

Em sua epístola aos Gálatas, Paulo aqui pensa ser impossível que eles pudessem perder a salvação. E, na análise final, ele tem “confiança no Senhor” (PAULO. Gálatas 5.10) no sentido de que aquele auditório da igreja da Galácia não iria fazer o rompimento decisivo com o evangelho (e perder a salvação). Na perspectiva de Hawtorne et al., (2008), essa expressão de confiança segue não apenas um sentido de advertência, mas configura a apresentação e a confirmação desse caminho que foi apresentado por Jesus, ou seja, o lugar palpável da fidelidade no Deus apresentado. O caminho também pode ser compreendido como a abertura para judeus e gentios serem uma nova pessoa escatológica em Cristo (cf. PAULO. Efésios 2,14-18).

Conceber-se como o caminho, no sentido de um porvir, serve de terreno para a frutificação das mensagens neotestamentárias (Paulo e Mateus), o que é pressuposto tanto por suas advertências contra falsos discursos acerca da divindade de Israel quando em suas exortações para que escolhessem o caminho da vida no Espírito, o que pode ser atestado nos seguintes registros:

De maneira que, irmãos, somos devedores, não à carne para viver segundo a carne.

Porque, se viverdes segundo a carne, morrereis; mas, se pelo caminho do Espírito, no mortificar as obras do corpo, vivereis. Porque todos os que são guiados pelo Espírito de Deus esses são filhos de Deus (PAULO. Romanos 8. 12-14).

Digo, porém: Andai em Espírito, e não cumprireis a concupiscência da carne.

Porque a carne cobiça contra o Espírito, e o Espírito contra a carne; e estes opõem-se um ao outro, para que não façais o que quereis.

Mas, se sois guiados pelo Espírito, não estais debaixo da lei. Porque as obras da carne são manifestas, as quais são: adultério, fornicação, impureza, lascívia...

Mas o fruto do Espírito é: amor, gozo, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fé, mansidão, temperança. Contra estas coisas não há lei (PAULO. Gálatas 5. 16-19; 22-23).

Entrai pela porta estreita, pois larga é a porta e amplo o caminho que leva à perdição, e são muitos os que entram por ela. Como é estreita a porta, e apertado o caminho que leva à vida! São poucos os que a encontram (MATEUS. Mt 7. 13-14).

Tanto Paulo quanto Mateus, ainda que em épocas distintas, prestam novo horizonte axiológico ao caminho apresentado por Jesus, seja por rito antitético, seja por paradoxos no sentido de balancear as consequências pela escolha consciente de qual estrada seguir.

4.8.3 Os profetas anunciaram a minha vinda. Eu sou

O caminho que se materializa na figura de Jesus vinha sendo anunciado e reacentuado desde ressonâncias de vozes do Antigo Testamento, por meio da interposição de sujeitos como o profeta Miqueias, o qual transmite, em tom declarativo, a voz de Deus: “E tu, Belém Efrata, posto que pequena entre os

milhares de Judá, de ti me sairá o que governará em Israel, e cujas saídas são desde os tempos antigos, desde os dias da eternidade” (MIQUEIAS. Mq 5.2). O enunciado faz alusão à cidade em que, futuramente, nasceria Jesus, e além disso atesta o poderio que seria concedido a este. Em tramites neotestamentários, Paulo, ao escrever aos colossenses, remete-se à exposição de Miqueias e a atualiza, ao endossar que Jesus, além de ser a primeira criação de Deus (PAULO. Colossenses 1.15), é o único por meio de quem Deus criou todas as outras coisas ((PAULO. Colossenses 1.16), ou seja, o caminho aberto para concretização da criação.

Ao instituir-se como o caminho, o sujeito teve todo o cuidado em detalhar os aspectos da segurança e da proteção para quem viesse a trilhá-lo. No manuscrito evangelístico de João consta que Jesus afirmou: “Todo aquele que o que o pai me der, virá a mim; e quem vem a mim, eu não o rejeitarei” (JOÃO. Jo 6. 37). Jesus infere que ninguém vem até ele, a não ser com a permissão de seu Pai, autodeclarado como EU SOU (MOISÉS. Êx. 3. 14). A mensagem não prevê uma deliberação de forma incondicional, como algumas pessoas tivessem sido eleitas¹³³ ou *escolhidos* em detrimento de outras.

Conforme escritura de Paulo aos Gálatas, o posicionamento de Jesus entrevê que a condenação é imputada àqueles que não creem (PAULO. Gálatas 5. 19-22). Essas vozes são pavimentadas por discursos vigentes no contexto político vivenciado por Ezequiel, durante o período do cativo (BAXTER, 1992), o qual registra que Deus é pesaroso porque muitos são perdidos, e, além disso, não tem prazer na morte do ímpio, mas antes que ele se converta e passe a viver. (EZEQUIEL. Ez 18.23. 31-32).

Quanto aos que se dispõem a seguir o caminho apresentado por Jesus, o apóstolo Pedro afirma, em sua epístola aos “estrangeiros dispersos no Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia” (PEDRO. 1 Pe 1.1), que Deus é longânimo, “não querendo que ninguém pereça, senão que todos venham a se arrepender” (PEDRO. 2 Pe 3.9). Na medida em que Davi destaca Deus como compassivo e bondoso (DAVI. Sl 86:15), é possível detectar a mesma atribuição

¹³³ Preferimos, aqui, não adentrar em debate teológico acerca da eleição divina, por não ser o propósito desde trabalho. Nosso ponto de vista é que a eleição se dá segundo a presciência de Deus, o qual já sabia, antes de criar todas as coisas, aqueles seres humanos que livremente iriam crer em seu nome, através da ação do Espírito Santo.

por parte de Jesus, que adjetiva o Pai como compassivo (MATEUS. Mt 9. 36) e justo (PAULO. Rm 3. 24-26).

Em assonância com os registros veterotestamentários (Ezequiel, Jeremias e Isaías), os fragmentos que registram as enunciações de Jesus reinserem em discussão a profusão da decisão: aqueles que creem e se direcionam para Jesus, por fazerem-no conscientemente, não serão lançados fora (condenados). Diferentemente do que previa a lei levítica da vigilância e da punição, Jesus Mateus infere que Jesus acolhe até mesmo os transgressores, haja vista que estes adquirem justificação e salvação pela fé e pela graça de Deus (PAULO. Romanos 4.3) quando ouvem o evangelho que os condiciona a um lugar de esclarecimento doutrinário (MATEUS. Mt 7. 21). Sobre isso, Bruce (2011, p. 139) assevera que “Deus age no mundo por sua graça, e aqueles que vêm a Cristo o fazem devido ao “suave constrangimento” dela.

Quanto ao enunciado “verdade”, a condicionante *grega* αλήθεια está no plano lexical do que é concreto, como se significasse *eu venho trazendo a verdade para vocês porque as minhas palavras são materializadas em atos, são testificadas*. A ideia de consciência aqui ganha peso axiológico no sentido de libertação, pois, ao afirmar Jesus: “E conhecerão a verdade, e a verdade os libertará” (JOÃO. Jo 8. 32), estabelece relações heterodiscursivas com expoentes do A. T., como Davi, que pronunciou, junto à congregação de Israel: “Guia-me com a tua verdade e ensina-me, pois tu és Deus, meu Salvador, e a minha esperança está em ti o tempo todo” (DAVI. Salmos 25:5). Em outro momento, o líder proferiu, remetendo-se a Deus: “A verdade é a essência da tua palavra, e todas as tuas justas ordenanças são eternas” (DAVI. Salmos 119: 160). Tiago, meio-irmão de Jesus, no ano 45 d.C, em Jerusalém, declara que “Por sua decisão ele nos gerou pela palavra da verdade, a fim de sermos como os primeiros frutos de tudo o que ele criou” (TIAGO 1. 18).

Jesus firma-se, portanto, como a verdade pela concretização do que prometera e evidenciara em seus discursos, o que é comungado por João, que, no primeiro capítulo de seu evangelho, elenca Jesus como a verdade que havia sido prometida desde a performance de vozes veterotestamentárias: “Aquele que é a Palavra tornou-se carne e viveu entre nós. Vimos a sua glória, glória como do Unigênito vindo do Pai, cheio de graça e de verdade” (JOÃO. Jo 1. 14).

Em relação ao fenômeno da vida, mais uma vez estamos diante de um fragmento enunciativo metaforizado, o que nos lança ao discurso do *verbo que se fez carne* (JOÃO. Jo 1.1). Além de ser o caminho, Jesus institui-se como a vida por meio rito sacrificial, encarnou enquanto alguém disposto a doar sua vida pela humanidade, a oferecer-se em favor de todos quanto iriam crer. Sua carne representa a concretude de todos os ensinamentos de misericórdia (PAULO. Tt 3.5), justiça (MATEUS. Mt 5.6) e amor (PAULO. 1 Coríntios. 13). No capítulo quinto da epístola aos Hebreus consta que

Ele, Jesus, **nos dias da sua carne**, oferecendo, com grande clamor e lágrimas, orações e súplicas ao que podia livrar da morte, foi ouvido quanto ao que temia.
Embora sendo filho, aprendeu a obediência mediante as coisas que padeceu.
E, sendo ele consumado, veio a ser a causa de eterna salvação para todos os que lhe obedecem... (AOS HEBREUS 5. 7-9, grifos nossos).

Em outras palavras, o caminho que Jesus oferece, a verdade que ele é, e a vida que nele está simbolizam o processo de redenção, arrependimento e vida eterna para todos os que lhe obedecem. Em sua própria carne o sujeito Jesus aderiu a uma postura firme em orações e súplicas a Deus, divindade a qual considerava maior que ele (CARSON, 2007; MACDONALD, 2008). Portanto, quando afirma que o pão que ele der é sua carne, significa que este se apresenta enquanto alguém que oferece¹³⁴ não apenas um sacrifício à vista das pessoas, mas também proporcionar caminhos que podem conduzi-las a patamares espirituais de concretude doutrinária e de bem-aventurança.

¹³⁴ No que diz respeito à representação sacrificial, o capítulo nono da epístola aos Hebreus, ao estabelecer uma comparação entre os sacrifícios expiatórios da Antiga e da Nova Aliança, atesta que enquanto os sacrifícios da primeira aliança eram temporários e incapazes de purificar o pecado das pessoas, a segunda aliança, materializada nas palavras e atos de Jesus, promove purificação quanto à consciência alheia: “Quanto mais o sangue de Cristo, que pelo Espírito eterno se ofereceu a si mesmo imaculado a Deus, purificará as consciências das obras mortas...” (AOS HEBREUS 9.14). Além disso, o escritor completa o sentido do enunciado: “E quase todas as coisas, segundo a lei, se purificam com sangue; sem derramamento de sangue, não há remissão.” (AOS HEBREUS 9. 22) Em termos isonômicos, foi necessário que o sujeito Jesus sofresse nas mãos de escarnecedores por trazer um ensinamento político-ideologicamente contrário ao que aqueles indivíduos professavam. Esse foi o sangue derramado, e a mensagem do sofrimento de Jesus torna-se concreta na “carne” que se metaforiza como pão a alimentar as pessoas.

O que se percebe, por meio da projeção de novos horizontes semânticos para a expressão *Eu sou o caminho, a verdade e a vida* é a determinidade de uma conjuntura “inteiramente heterodiscursiva: é uma coexistência concreta...” (BAKHTIN, 2015 [1930-1934], p. 66), isso por haver faíscas socioideológicas “entre o presente e o passado, entre diferentes épocas do passado, entre diferentes grupos socioideológicos do presente” (BAKHTIN, 2015 [1930-1934], p. 66).

A vida advém, também, da carne de Jesus, conforme se explicita em João 6. 51: “O pão que eu darei é minha carne, para a vida do mundo”. Esse verso, cujo tempo verbal se instaura para o futuro do presente, “darei” não se refere a um momento vindouro muito distante, mas apenas ao tempo necessário para o cumprimento dos ensinamentos do sujeito agente mediante à sua crucificação.

O evento do *dar a carne pela vida ao mundo* enquanto abnegação suprema será materializada, tempos depois, na crucificação de Cristo (JOÃO. Jo 19. 16-23), ato que entra em diálogo direto com as pregações de João Batista. Este ensinava que Jesus era “o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo” (JOÃO. Jo 1.29). A mensagem da carne sacrificada, ou ainda morte voluntária (eu darei) e vicária (para a vida do mundo) atravessa escritos messiânicos de Isaías, o qual registra que haveria um *auto-oferecimento* voluntário e vicário do Senhor “a muitos” (ISAÍAS. Is 53.11). Assim, tanto israelitas quanto gentios (ISAÍAS. Is 49.6) iriam receber a oportunidade de um novo caminho que conduz à verdade e à vida, o que consequentemente implica, conforme o apóstolo Paulo, na quebra do muro da separação (PAULO. Efésios 2.14) entre judeus e gregos (PAULO. Gálatas 3.28; Romanos 10.12).

Compreende-se, nesse sentido, que Jesus replica Tomé por meio de uma realocação semântico-enunciativa, ao propor uma nova didática sobre o simbolismo do caminho a ser trilhado: Ele mesmo é o caminho. Através da asseverativa “**Eu sou**” o enunciador não apenas mantém oposição em relação ao pensamento de Tomé, mas sobretudo redireciona-o valorando-o ao assumir a posição e os atributos de uma divindade (GRUDEM, 1999).

As palavras findas do sujeito enunciador no que concerne ao lugar de si – como Eu sou – consistem em uma intensificação potencial para que os ouvintes se certificassem de sua doutrina. A repetibilidade de termos como *ninguém vem ao Pai, senão por mim* são intencionais, almejando o expositor alcançar atenção e

compreensão por parte de seu auditório. A narrativa evidencia que aqueles que se nutrem da pregação expositiva de Jesus receberão a vida, satisfarão seus anseios mediante uma doutrina que propiciará a justiça e a paz, afinal de contas, o sentido apresentado por Paulo do Reino de Deus é: “Porquanto o Reino de Deus não é comida nem bebida, mas justiça, paz e alegria no Espírito Santo” (PAULO. Romanos 14. 17).

As enunciabilidades de Jesus remetem a um co-vivenciamento entre ele e Deus, a quem qualifica de Pai, aquele de quem depende deste para ter vida em si mesmo. Ao proferir-se como Deus, o sujeito enunciativo reacentua o que fora registrado por João (5.19-30) acerca das palavras do homem a quem chamavam Cristo. A distinção entre Jesus e seus destinatários, nesse aspecto, diverge pelo fator consciência em relação a Deus, o qual tem a vida em si mesmo, e esse distanciamento vital se pauta no fato de que todos dependem de Deus, recebem vida nele. Nessas vias argumentativas, a (a)temporalidade constitui o núcleo de um jogo metafísico, a vida eterna que está no EU SOU e que só pode ser adquirida mediante obediência aos seus ensinamentos.

A seguir, apresentam-se, em um quadro explanativo, as relações heterodiscursivas identificadas na materialidade enunciativa.

4.9 QUADRO EXPLANATIVO DAS RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS

No sentido de apresentar as diversas relações heterodiscursivas por nós identificadas nas narrativas analisadas, dispomos do quadro 7 (sete) na página a seguir.

Quadro 7: Disposição de relações heterodiscursivas na narrativa de João sobre a constituição do enunciado bíblico EU SOU

VERSOS	ENUNCIADO	RELAÇÕES HETERODISCURSIVAS
Enunciado 1 (a): João 6. 34-35	João 6. 35 Eu sou o Pão da Vida. Aquele que vem a mim nunca terá fome; aquele que crê em mim nunca terá sede.	→ NEGAÇÃO → CONCORDÂNCIA → AUTOAFIRMAÇÃO
Enunciado 1 (b): João 6. 35, 48	João 6. 48 Eu sou o Pão da Vida.	→ RESGATE PROFÉTICO → REAFIRMAÇÃO → AUTORREFERENCIALIDADE VITALÍCIA
Enunciado 2: João 8. 12b	João 8. 12b: Eu sou a luz do mundo; quem me segue não andarás em trevas, mas terá a luz da vida.	→ AUTOANUNCIAÇÃO → AFRONTA INCRIMINATÓRIA → REINTERPRETAÇÃO TESTAMENTÁRIA
Enunciado 3 João 8. 58	João 8. 58 Em verdade, em verdade vos digo que Ainda antes que Abraão existisse, “Eu sou”	→ ACUSAÇÃO → PRESCIÊNCIA → PREEXISTÊNCIA
Enunciado 4 João 10. 7	João 10. 7 Em verdade, em verdade vos digo que eu sou a porta das ovelhas	→ DESEDIFICAÇÃO OLIGÁRQUICA → ABNEGAÇÃO → TESTIFICAÇÃO
Enunciado 5 João 11.25	João 11. 25 Eu sou a ressurreição e a Vida; quem crê em mim, ainda que esteja morto, viverá.	→ ONISCIÊNCIA → CORREÇÃO → AUTODECLARAÇÃO
Enunciado 6 João 14.6	João 14. 6 Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida; ninguém vem ao pai, senão por mim.	→ CONSOLO → PREPARO ESPIRITUAL → REORDENAÇÃO ARGUMENTATIVA

Fonte: acervo do autor.

Diante do que se pode verificar no quadro anteposto, no percurso de argumentações de Jesus em discursos sobre si e sobre Deus na apresentação e constituição do EU SOU, foram identificados 21 (vinte e um) tipos de relações

heterodiscursivas, as quais se encobrem das mais variadas formas da manifestação discursiva.

Estas *relações* só existem por meio da movência de discursos em um terreno (ético ou psíquico) social, por meio das quais é possível constatar a convocação de consciências sob consciências, como foi o caso da confrontação entre Jesus e os judeus, a partir da narrativa de João. Diante dessas especificidades, constatamos que todas estas relações, identificadas na arena heterodiscursiva da linguagem, são perpassadas e constituídas na estratificação social da linguagem.

Apesar de, nos enunciados selecionados, haver a constante repetibilidade da expressão EU SOU, cada uma se configura de modo singular e único, a cada instante em que é proferida. A partir de João 6. 35 *Eu sou o Pão da Vida. Aquele que vem a mim nunca terá fome; aquele que crê em mim nunca terá sede*, Jesus, inicialmente **nega** (1) a concepção vigente sobre o ser do pão da vida, e, após entrar em **rito de concordância** (2) com consciências veterotestamentárias sobre a expoência de seu discurso, **autoafirma-se Deus** (3).

Quando, instantes depois, reanuncia *Eu sou o Pão da Vida* (João 6. 48), o faz por meio de **resgate profético** (4) na medida em que recorre a profetas que protagonizaram discursos sobre a encarnação do Messias. Assim, o sujeito enunciativo demonstra conhecimento e domínio cultural sobre a crença dos judeus, momento em que se reafirma Deus. O cerne de sua **reafirmação** (5) está na firmeza de seu lugar de autoridade sacerdotal e remissão a discursos representativos da lei mosaica, pois assume o posicionamento de alguém autorizado a discursar sobre concepções de existência vigentes e marcadas nos proferimentos de seus interlocutores. Após isso, Jesus **autorreferencia-se** (6) como o único por meio de quem se adquire a plenitude de uma existência extratemporal, ecoando vozes que povoam a história e a memória hebraicas.

Em prosseguimento, a narrativa que circunscreve o oitavo capítulo do Evangelho escrito por João trata do momento específico em que Jesus anunciou: *Eu sou a luz do mundo; quem me segue não andarรก em trevas, mas terá a luz da vida* (JOÃO. Jo 8. 12b). Após **autoanunciar-se a luz do mundo** (7), de forma a criar um esquema antitético luz x trevas, Jesus é afrontado pelos fariseus, que **tentam incriminá-lo** (8), contrapondo sua enunciação à lei de Moisés sobre o testemunho verdadeiro, que previa, no mínimo, duas testemunhas. Ao replicar os

seus oponentes, Jesus não apenas demonstra estar em assonância com a lei de Moisés, mas **reinterpreta aquele testamento** (9) sob novas condições de produção e em novas instâncias culturais.

No que diz respeito ao verso “Em verdade, em verdade vos digo que **Ainda antes que Abraão existisse, “Eu sou”** (JOÃO. Jo 8. 58), são visíveis construções argumentativas edificadas a partir da defesa de paternidade de Abraão, em que os sujeitos – judeus buscavam encontrar respaldo legislativo para matar Jesus, identificamos **relações heterodiscursivas de acusação** (10), pois o acusam de estar possesso demônios. Ainda nesse tópico discursivo, Jesus discursa com seus interlocutores de forma a demonstrar uma **presciência** (11) em relação ao saber judaico sobre Abraão, bem como profere sua **preexistência** (12) com Deus, no início da criação, antes mesmo que Abraão tivesse nascido.

Quanto ao enunciado ilustrativo *Eu sou a porta das ovelhas* (João 10. 7), é transcrita uma narrativa parábólica de Jesus como o pastor das ovelhas, e João, na função de autor-criador, o faz em estilo citado linear, de modo que a voz de Jesus é evidente em todo o percurso enunciativo. Nas circunstâncias de interposição das réplicas de Jesus, são identificadas **relações heterodiscursivas de desedificação oligárquica** (13), uma vez que deslegitima, discursivamente, os judeus, ao destacar elementos constitutivos destes sujeitos: ladrões e salteadores, diferentemente do pastor das ovelhas. Em sequência da narrativa, após se inscrever no percurso enunciativo por meio de **abnegação** (14) da prática enganosa de alguns líderes religiosos – judeus e fariseus -, **testifica** (15) de si mesmo (EU SOU) como a porta das ovelhas.

Posteriormente, no episódio em que apresenta a ressurreição de Lázaro (JOÃO. Jo 11. 25), circunstância em que Jesus profere, “João 11. 25 Eu sou a ressurreição e a Vida; quem crê em mim, ainda que esteja morto, viverá”, constata-se **relações heterodiscursivas de onisciência** (16), o que se atesta no saber excedente de Jesus sobre o porvir de Lázaro, ainda quando afirma para seus discípulos que Lázaro, apesar de estar morto, iria despertar desse sono (JOÃO. Jo 11. 11). Então, **após corrigir Marta** (17), sobre sua interpretação acerca da ressurreição, **autodeclara-se** (18), explicando que ele mesmo simboliza (é) a ressurreição e a vida.

Em sequência, quando se apresenta como o *Caminho, a Verdade e a Vida*, de forma que ninguém veria ao pai, a não ser por ele, Jesus não apenas está enunciando palavras de **consolo** (19), mas também de **preparo espiritual** (20), tendo em vista que aquele conjunto populacional – seus interlocutores – estavam desacreditados e abalados com antigos eventos que envolviam o apedrejamento de Jesus e sua morte. Após Jesus proferir palavras sobre o não turbar do coração e que, após partir, viria buscá-los a um novo caminho, Tomé demonstra desconhecimento sobre o caminho apontado por Jesus, o qual responde, com tom emotivo de rigidez e firmeza, momento em que identificamos relações heterodiscursivas de **reordenação argumentativa** (21): “Eu sou o caminho, a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai, senão por mim” (JOÃO. Jo 14. 6).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa assinala como um dos resultados fundamentais o fato de que as relações heterodiscursivas, compreendidas como esferas enunciativo-discursivas da linguagem em um terreno social, são essenciais para que haja apreensão da materialidade linguística do enunciado, no processo de enunciação, a partir do instante em que o enunciador se utiliza de estratégias linguístico-enunciativas, em seu discurso. Ao arquitetá-lo de forma pluridimensional, o sujeito opta por replicar o seu auditório ora por meio do debate, ora por meio da exposição de um grande discurso aparentemente monovocal, solidificando sua tese sob assuntos que fazem parte do sistema político-ideológico-cultural daquela massa social, despertando o interesse destes e posicionando-se axiologicamente de modo firme perante os judeus.

Os discursos são constituídos em um espaço densamente dialógico, preenchidos de tensão, confronto e reordenamentos enunciativos. Ainda que a réplica seja considerada como um gênero discursivo interativo e alteritário do ponto de vista da transmissão discursiva, em sua dialogicidade trata-se de um processo de circunscrição do sujeito (sua singularidade) e do(s) outro(s) sujeitos interlocutores, que é/são único(s). É nesses moldes que se dá a constituição do enunciado bíblico EU SOU: Em meio a essa arena cujas vozes adjacentes são responsáveis pela organicidade dos sentidos.

É possível perceber, por meio de marcas e rastros linguístico-enunciativos, os movimentos discursivos realizados pelo sujeito pregador, o qual está inserido não apenas em um arsenal religioso, mas sobretudo cultural e político-ideológico. A singularização de Jesus, enquanto enunciador, não se faz sem levar em conta as condições de seu auditório, a natureza de suas enunciações e o permear da história. Ao assumir um lugar sociopolítico em que passa a ser autorizado a transmitir a mensagem do EU SOU, Jesus se reporta à lei mosaico-levítico-abraâmica e outros escritos veterotestamentários para fortalecer e solidificar o seu discurso. Assim, tornam-se imprescindíveis as relações heterodiscursivas que o enunciador estabelece para a construção de suas afirmações, afrontas e ensinamentos. Este modo de posicionar-se firmemente constitui as reacentuações em função de cada temática.

Em relação ao arcabouço teórico desta pesquisa, podemos afirmar que as relações heterodiscursivas podem ser amplamente identificadas e compreendidas se estivermos fundamentados em uma abordagem que considere os aspectos sócio-histórico, ideológico e dialógico da linguagem, tendo em vista as inúmeras possibilidades de sua materialização. Do ponto de vista metodológico, entendemos que o estudo das relações heterodiscursivas não se esgota em aspectos puramente linguísticos, ou seja, no nível primeiro da significação apontada por Volóchinov (2017 [1929]). Nesse sentido, a pesquisa aqui desenvolvida confirmou a sua hipótese, haja vista que, na medida em que o sujeito-autor Jesus se utiliza de estratégias linguístico-enunciativas na mobilização e atualização do enunciado *Eu sou*, em seu discurso, *estabelecem-se múltiplas relações heterodiscursivas*. Como é possível constatar, em cada situação enunciativa, Jesus reacentua os assuntos que fazem parte do sistema político-ideológico-cultural do auditório – em sua maioria o segmento social judaico-farisaico –, considerando não apenas o contexto imediato de produção discursiva, mas de onde partiram tais asserções. Isso, portanto, confirma a nossa hipótese.

Após a Introdução, o primeiro capítulo se propôs a apresentar as principais concepções de ser que constituíram a vida de povos durante gerações, influenciando culturas, práticas religiosas, políticas e cotidianas – percurso este que só teve validade teórico-analítica quando vozes e consciências foram postas em confronto, em conflito, em uma espécie de arena plurivocal. Sendo assim, na medida em que parte da filosofia tradicional foi reenunciada, propusemos contato com o pensamento de Bakhtin e o Círculo.

Destacamos como imprescindível para a profusão e sustentação das argumentações formuladas pelo sujeito enunciativo o fenômeno da responsabilidade, portanto, a concretização do ato responsável. Ancorado pelo princípio da responsabilidade, o sujeito se engaja nos discursos que lhe são constituintes e ao mesmo tempo racionaliza a si via sua prática responsiva. Conforme outrora explanado nas entrelinhas deste trabalho, a participatividade do sujeito no agir alteritário potencializa sua compreensão ativa para o dizer-Ato, visto que o sujeito ocupa na sociedade múltiplas identidades, pois está sempre em contato com diferentes interlocutores, e, assim, o sujeito se posicionado

racionalmente ao considerar seus outros discursos (ainda que possa discordar totalmente das opiniões alheias).

As análises apontam para a existência de condições de ordem sócio-histórica teocráticas a presidirem as recorrências de réplicas em arsenal heterodiscursivo. O sujeito enunciativo, no processo de exposição discursiva, por meio de concordância ou de confronto, apresentou uma série de procedimentos linguístico-enunciativos que atestam o caráter dinâmico e firme de se relacionar com a linguagem, produzindo sentidos multifacetados para o auditório. Enquanto instância produtora de discurso, Jesus ocupa um ambiente enunciativo-voco-discursivo multissêmico, e desse modo situa-se numa zona tênue e relativamente estável de uso da linguagem.

Uma outra capacidade sinérgica desse processo de relacionar-se axiologicamente com o discurso de outrem tange à carne semântico-axiológica da fala alheia, que é incorporada ao discurso do sujeito enunciativo. As vozes de Moisés e de Abraão, evocadas pelos Judeus e por Jesus, ao atravessarem a rede cronotópica de seus discursos, trouxeram aspectos dialéticos, e contribuíram decisivamente para a instauração de sua valoração, bem como suas acentuações. Após estas averiguações, constatamos que as relações de ordem dialógica e axiológica são elementos imprescindíveis no processo de instauração dos múltiplos sentidos na cadeia verbo-performativa, posto que a singularidade só é construída em meio a pluralidade e heterogeneidade do discurso alheio.

Quanto aos versos que se distribuem em constante exame, foi necessário realizar um diagnóstico do posicionamento enunciativo-discursivo de Jesus a cada instante de reverberação do EU SOU, ou seja, foi necessário não apenas verificar cada enunciado, mas identificar as vozes outras que os constituem. Bakhtin tinha uma preocupação central com as múltiplas materialidades mobilizadas na produção de sentidos, uma vez que reconhece a interação entre os discursos convocados pelos diferentes sujeitos na ampla esfera da linguagem. Essa postura teórica não compõe apenas unidades latentes, mas também ressalta a imprescindibilidade de elo(s) na comunicação discursiva, vez que esta é orientada pelos elementos que a antecedem, e por os outros que são convocados em fluxo contínuo.

Isso possibilitou recorrermos à noção de compreensão responsiva ativa, que assume um papel significativo para os estudos do discurso. O conceito referido

permite que não só um discurso central e único esteja em evidência, mas que um coro de vozes entre em cena, devido às articulações necessárias à compreensão responsivo-ativa por parte de outrem. As partes constituintes dos enunciados se articulam no todo em um processo arquitetônico, construindo sentidos e, por fim, as relações heterodiscursivas construídas dessa movência semântico-dialética é concretizada histórica, social e culturalmente.

Uma dimensão desse processo de assimilação do discurso do outro diz respeito ao endereçamento, ou seja, à natureza semântico-axiológica das vozes interpostas pelo outro, que foram incorporadas ao discurso do sujeito enunciativo. As vozes dos interlocutores evocados por Jesus, ao se integrarem às condições de produção de seu discurso, reacentuaram sua coloração, o que contribui diretamente para a pavimentação de novos horizontes apreciativos. Nesse direcionamento, tomando como base o pensamento de Bakhtin e o Círculo, apropriamo-nos do conceito relações heterodiscursivas, deixando clara a diferenciação entre estas e as relações dialógicas.

Ainda que o universo discursivo do sujeito enunciativo seja povoado por produções discursivas originárias de sua relação com seus interlocutores imediatos, fez-se/faz-se imprescindível destacar que estas só se concretizam por meio de movimentos ideológicos, políticos e históricos – no caso específico do nosso objeto científico, também religiosos ancestrais. A todo o instante, entre a ordem de sua singularidade e a ordem do social, o enunciador Jesus reenunciava palavras outras, que constituíram o seu discurso. Essa heterodiscursividade – núcleo de réplicas em um seio social – demonstra a relação que o enunciador (orador) mantém com a exterioridade que o constitui, ao passo que nutre seu dizer, o qual se consolida sócio-historicamente. Constatamos, nas réplicas de Jesus, que os tons de afronta e de redirecionamento argumentativo foram necessários para constituir a especificidade dessa autoconstituição, EU SOU, que, na verdade, não sublima em si mesmo a capacidade de sê-lo.

As análises corroboraram a hipótese de que as relações heterodiscursivas na cadência verbo-performativa das réplicas de Jesus trabalham em constante emergência do outro/Outro na linhagem discursiva, multifacetada. Isso constitui, para esta análise, um impacto para a constituição do ser/Ser (Heidegger/Bakhtin) na linguagem. A permeabilidade que agencia os estudos linguístico-discursivos nos

permitiram visitar e dialogar com outras arenas epistemológicas, advindas de campos de saber como a Filosofia, o Direito, a História e os Estudos Culturais. Nessa agregação dialógica de conhecimentos, pudemos incidir sobre os traços identitários de povo antigos, tanto do Primeiro Século da era cristã quanto do período anterior ao Exílio babilônico.

Em todo o processo de construção e constituição dessa pesquisa, procuramos ser guiados por princípios que caracterizam o fazer científico, tais como a moralidade, a ética, o isolamento temporário (necessário) do objeto científico e a legalidade concernente aos dados da pesquisa. Com a prerrogativa de que o alçar de nossa voz já é a reenunciação de uma gama de outras vozes, partimos da primazia de reconhecimento de outras pesquisas, as quais estão orquestradas neste escrito.

Por fim, devido à temática ser inédita em âmbitos de discussões acadêmicas, reverbera uma riqueza e variedades de discursos outros, vez que o *corpus* demonstra que no todo linguístico-enunciativo ainda há muitas facetas a serem desveladas desse processo complexo e heterogêneo. Espera-se que a presente pesquisa possa abrir novos horizontes para os discursos que problematizem discursos sociais de caráter ético-religioso, os quais, academicamente falando, ainda são uterinos no Brasil. Em linhas findas (mas inacabadas), ansiamos para que nossa pesquisa tanto constitua uma resposta ativa para indagações existentes como sirva de fundamentação e provocação para outras análises que virão.

REFERÊNCIAS

ALDHOUSE-GREEN, Miranda & Stephen. **The quest for the shaman: shape-shifters, sorcerers and spirit- healers of Ancient Europe**. London: Thames and Hudson, 2005.

ALMEIDA, Maria de Fátima. Perspectiva dialógica e ensino de línguas: questões de estilo. In: Beth Brait; Maria Helena Cruz Pistori; Pedro Farias Francelino (Orgs). **Linguagem e conhecimento (Bakhtin, Volóchinov, Medviédev)**. Campinas, SP. Pontes editores, 2019.

ALONSO, Fernando Wulff. Mtio, Épica, Género, Misoginia: de Gilgamesh a los nibelungos. In: **Anales Del Museo Nacional De Antropología**. Edición: © Secretaría General Técnica. Madrid: Centro de Publicaciones, 1999.

AMORIM, Marília de. Cronotopo e exotopia. In.: BRAIT, Beth. (org.). **Bakhtin: outros conceitos chave**. São Paulo: Contexto, 2010, p. 95-114.

AQUINO, Tomás de. **Comentário à Metafísica de Aristóteles, vol. I-IV**. Tradutores: Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. 1ª edição. São Paulo: Vide Editora, 2016.

AQUINO, Tomás de. **Summa contra gentiles**. Bourke, Vernon (Org). University Of Notre Dame Press. Notre Dame, 1975.

AQUINO, Tomás de. **Summa Teológica**, volume I - I Parte - Questões 1 – 43. 2ª edição. Trad. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

AQUINO, Tomás de. **Sobre o Mal**. Tradução Carlos Ancêde Nougé; Apresentação Paulo Faitanin. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. Tomo I.

ARÁN, Pampa Olga. **Nuevo diccionario de la teoría de Mijaíl Bajtín**- 1a ed. - Córdoba: Ferreyra Editor, 2006.

ARIÉS, Philippe. **Sobre a História da Morte no Ocidente Desde a Idade Média**. 2ª edição. Trad. Priscila Viana de Siqueira. São Paulo: Editorial Teorema, 1989.

ARISTÓTELES. Metafísica. Livro I e II. In: **Coleção Abril Cultural**. Tradução direta do grego por Vinzenzo Cocco. Edições Abril Cultural. São Paulo, 1984. p. 11-43.

ARISTÓTELES. Sobre a Alma. In: **Obras completas de Aristóteles – Vol. III**. Tradução de Ana Maria Lóio. Ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda. Lisboa, 2010.

BAKHTIN, Mikhail M. Arte e responsabilidade. **Estética da criação verbal**. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2006 [1919].

BAKHTIN, Mikhail. **Para uma filosofia do ato responsável**. Trad. Valdemir Miotello e Carlos Alberto Faraco. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010a [1924].

BAKHTIN, Mikhail. O discurso no Romance. In: BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e de estética**. A teoria do romance. Equipe de tradução (do russo) Aurora Fornoni Bernardini; José Pereira Júnior; Augusto Góes Júnior; Helena Spryndis Nazário; Homero Freitas de Andrade. 6ª edição. São Paulo: Editora Unesp/Hucitec, 2010b [1934], p.71-210.

BAKHTIN, Mikhail. O problema do Conteúdo, do Material e da forma na Criação literária (1924). In: **Questões de literatura e de estética - A Teoria do Romance**. Equipe de tradução (do russo) Aurora Fornoni Bernardini; José Pereira Júnior; Augusto Góes Júnior; Helena Spryndis Nazário; Homero Freitas de Andrade. 6ª edição. São Paulo: Editora Unesp/Hucitec, 2010c [1934], p.13-70.

BAKHTIN, Mikhail. O autor e o herói na atividade estética. In: BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Trad. Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a [1979]. p.3-20.

BAKHTIN, Mikhail. A forma espacial da personagem. In: BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Trad. Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006b [1979]. p.21-90.

BAKHTIN, Mikhail. O todo temporal da personagem. In: BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Trad. Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006b [1979]. p.91-126.

BAKHTIN, Mikhail. O problema do autor. In: BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Trad. Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006c [1979]c. p. 173-194.

BAKHTIN, Mikhail. Os gêneros do discurso. In: BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Trad. Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006d [1979]. p. 261-306.

BAKHTIN, Mikhail. O problema do texto na linguística, na filologia e em outras ciências humanas. In: BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Trad. Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006e [1979]. p. 307-336.

BAKHTIN, Mikhail. Reformulação do livro sobre Dostoiévski. In: BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Trad. Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006f [1979]. p. 337-358.

BAKHTIN, Mikhail. Metodologia das ciências humanas. In: BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Trad. Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006g [1979]. p. 393-410.

BAKHTIN, M. O discurso em Dostoiévski. In: BAKHTIN, M. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Forense, 2013a [1929], p. 207-310.

BAKHTIN, Mikhail. **Questões de estilística no ensino da língua**. Tradução, posfácio e notas de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: 34, 2013b [1934].

BAKHTIN, Mikhail. O motivo ideológico central do Freudismo. In: BAKHTIN, Mikhail. **O Freudismo**: um esboço crítico. Trad. Paulo Bezerra. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2012a [1927], p.3-11.

BAKHTIN, Mikhail. A filosofia da cultura em Freud. In: BAKHTIN, Mikhail. **O Freudismo**: um esboço crítico. Trad. Paulo Bezerra. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2012b [1927], p.57-65.

BAKHTIN, Mikhail. A dinâmica psíquica como Luta de Motivos Ideológicos e não de forças naturais. In: BAKHTIN, Mikhail. **O Freudismo**: um esboço crítico. Trad. Paulo Bezerra. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2012c [1927], p.75-83.

BAKHTIN, Mikhail. Conteúdo da consciência como Ideologia. In: BAKHTIN, Mikhail. **O Freudismo**: um esboço crítico. Trad. Paulo Bezerra. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2012d [1927], p.85-91.

BAKHTIN, Mikhail M. A estilística atual e o romance. In: BAKHTIN, Mikhail M. **Teoria do romance I**: a estilística. Trad./prefácio Paulo Bezerra. São Paulo: Contexto, 2015 [1930-1934], p. 23-46.

BAKHTIN, Mikhail. **Notas sobre literatura, cultura e ciências humanas**. Organização, tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: editora 34, 2017.

BAKHTIN, Mikhail M. As funções do pícaro, do bufão e do bobo no romance. In: BAKHTIN, Mikhail M. **Teoria do romance II**: As formas do tempo e do cronotopo. Tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: editora 34, 2018a [1930-1934], p. 109-118.

BAKHTIN, Mikhail M. Os fundamentos folclóricos do cronotopo rabelaisiano. In: BAKHTIN, Mikhail M. **Teoria do romance II**: As formas do tempo e do cronotopo. Tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: editora 34, 2018b [1930-1934], p. 160-191.

BAKHTIN, Mikhail M. Rabelais e a história do riso. In: BAKHTIN, Mikhail M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento** – o contexto de François Rabelais. 7ª edição. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Editora Hucitec, 2010a [1965], p. 51-124.

BAKHTIN, Mikhail M. A imagem grotesca do corpo em Rabelais e suas fontes. In: BAKHTIN, Mikhail M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento** – o contexto de François Rabelais. 7ª edição. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Editora Hucitec, 2010b [1965], p. 265-322.

BAKHTIN, Mikhail. O homem ao Espelho. In: BAKHTIN, Mikhail M. **O homem ao Espelho – apontamentos dos anos 1940**. Trad. Cecília Maculan Adum; Marisol Barenco de Mello; Maria Letícia Miranda. São Carlos: Pedro e João editores, 2019.

BARRETT, Charles Kingsley. **A Commentary on the Epistle to the Romans**. HNTC, New York, Harper & Row, 1958.

BASÍLIO, Roberto. Linguística e Hermenêutica bíblica: diálogos e desafios para o intérprete do século 21. In: LOPES, Augusto Nicodemos. **Uma breve história da Interpretação: a Bíblia e seus intérpretes**. São Paulo: cultura cristã, 2007.

BAXTER, J. Sidlow. **Examinai as escrituras** – período interbíblico e os evangelhos. Trad. Netd Siqueira. 2ª Ed. Sociedade Religiosa Edições vida Nova. São Paulo: Vida Nova, 1992.

BEMONG, Nele; BORGHART, Pieter. A teoria bakhtiniana do cronotopo literário: reflexões, aplicações e perspectivas. Trad. Oziris Borges Filho. In: BEMONG et al (Orgs). **Bakhtin e o cronotopo: reflexões, aplicações e perspectivas**. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

BERGSON, Henri. **Essai sur les données immédiates de la conscience**. 3.ed. Paris: PUF, 1988.

BERTI, Enrico. Aristóteles. In: PRADEAU, Jean-François (org). **História da Filosofia**. Tradução de James Bastos Arêas e Noéli Correia de Melo Sobrinho. 2ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 44-57.

BERGSON, Henri. **Duração e simultaneidade**. São Paulo. Trad. e Edição: Martins Fontes, 2006.

BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Lisboa: Edições 70, 1988.

BEZERRA, Paulo. Uma teoria antropológica da literatura. In: BAKHTIN, Mikhail M. **Teoria do romance II: As formas do tempo e do cronotopo**. Tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: editora 34, 2018, p.249-264.

BEZERRA, Paulo. Introdução. In: BAKHTIN, Mikhail. **Estética da Criação Verbal**. [tradução feita a partir do russo; tradução Paulo Bezerra]. 5ª.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BÍBLIA SAGRADA (Bíblia de promessas) Trad. João Ferreira de Almeida. Co-edição (JUERP) Imprensa Bíblica Brasileira King's Cross publicações. Revisão do Estudo das promessas – Luiz Saião. Edição Revista e Corrigida. 15ª edição, 2010.

BÍBLIA, A. R. C. Traduzida por João Ferreira de Almeida, versão Almeida Revista e Corrigida, edição de 2000. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil. Todos os direitos reservados.

BÍBLIA, A. R. A. Traduzida por João Ferreira de Almeida, versão Almeida Revista e Atualizada, edição de 2002. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil. Todos os direitos reservados.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA SAGRADA: Nova Versão Transformadora. Encontros Teológicos, 2011.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução King James Atualizada (KJA): Tradução dos manuscritos nas línguas originais do Tanakh (Bíblia Hebraica) e o B'rit Hadashah (Novum Testamentum Graece). Niterói: BV Books, 2013.

BÍBLIA SAGRADA Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Sociedade Bíblica do Brasil. "Bíblia Sagrada: nova tradução na linguagem de hoje." *Barueri: SBB* (2014).

BÍBLIA SAGRADA Tradução do Novo Mundo. Trad. Testemunhas de Jeová. 2015.

BRAIT, Beth. Análise e teoria do discurso. In: BRAIT, B. (Org.). **Bakhtin** – outros conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2006, p. 9-32.

BRAIT, Beth. "Introdução. Alguns pilares da arquitetura bakhtiniana". In: BRAIT, B. (Org.). **Bakhtin: Conceitos-Chave.** São Paulo: Contexto, 2005, p. 7-8.

BRAIT, Beth. A emergência, nas fronteiras entre língua e literatura, de uma perspectiva dialógica de linguagem. **Bakhtiniana**, São Paulo, 12 (2), 2017. p. 5-23.

BRAIT, Beth. Discursos de resistência: do paratexto ao texto. ou vice-versa? **Alfa**, São Paulo, v.63, n.2, 2019, p. 243-263.

BRAIT, Beth; PISTORI, Maria Helena Cruz. **A produtividade do conceito de gênero em Bakhtin e o Círculo.** Alfa, São Paulo, 56 (2), 2012, p. 371-401.

BRISSON, Luc. Platão. In: PRADEAU, Jean-François (org). **História da Filosofia.** Tradução de James Bastos Arêas e Noéli Correia de Melo Sobrinho. 2ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 32-43.

BRUCE, F.F. **João** – Introdução e comentário. Série cultural bíblica. Tradução: Hans Udo Fuchs; Vida Nova, 2011.

BRUCE, F. F. **Paulo:** o apóstolo da graça, sua vida, cartas e teologia. São Paulo: Shedd Publicações, 2003.

BUBER, Martin. **Do diálogo e do dialógico.** Perspectiva, 2006 [1982].

BUBNOVA, Tatiana. O princípio ético como fundamento do dialogismo em Mikhail Bakhtin. **Conexão Letras.** Volume 8, nº 10, 2013, p. 9-18.

BULTMAN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento**. Trad. Ilson Kayser. Santo André: Editora Academia Cristã, 2008.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. Tradução de Carlos Felipe Moisés. -São Paulo: Palas Athena, 1990.

CAMPOS, Maria Inês Batista. Compreensão sobre a arquitetônica em Bakhtin: fontes kantianas. **Revista Organon**, Porto Alegre, v. 30, n. 59, p. 199-210. 2015.

CARSON, D. A. **O comentário de João**. Tradução: Daniel Oliveira e Vivian do Amaral Nunes. 1ª edição. São Paulo: Shedd publicações LTDA, 2007.

CHAMPLIN, Russel Norman. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia & Filosofia**. Vol. 1-6. 12º edição. Direitos de tradução reservados à Editora Hagnos. São Paulo, 2014.

CALLEGARO, Ronaldo. A Doutrina do Mal em Santo Tomás de Aquino. In: **5º encontro de Filosofia da Unesp**. Vol. 3, nº 1, 2010, p.66-75.

CHKLÓVSKI, Victor. “A arte como procedimento” [1917]. In: TOLEDO, Dionísio de Oliveira (org.). **Teoria da Literatura: Formalistas Russos** (3ª ed.). Porto Alegre: Editora Globo, 1976, pp. 39-56.

CLARK, Katerina; HOLQUIST, Michel. **Mikhail Bakhtin**. São Paulo, Perspectiva, 1998.

COLLINGTON, Tara. **Lectures chronotopiques: espace, temps et genres romanesques**. Montréal: XYZ éditeur, 2006.

COSTA, Fransciso das Chagas Souza; BARBOSA, Maria do Socorro Maia Fernandes. O Heterodiscurso em Triste fim de Policarpo Quaresma. **Linguagens & Letramentos**. V. 2, n. 2, 2017, p. 155-169.

COULANGES, Fustel de. **A Cidade Antiga** - Estudo sobre adoração, direito, institutos da Grécia e Roma. Trad. Frederico Ozanam Pessoa de Barros. – Fonte Digital – Editora das Américas S.A – EDAMERIS, São Paulo, 2006.

CROSS, Richard. Tomás de Aquino. In: HILL, Jonathan. **História do Cristianismo**. Trad. Rachel Kopit Cunha; Juliana A. Saad; Marcos Capano. São Paulo: Edições Rosari, 2008, p.199-200.

DARWIN, Charles. **A origem das espécies: A origem das espécies por meio da seleção natural ou a preservação das raças favorecidas na luta pela vida**. 1ª edição. Trad. Carlos Duarte. São Paulo: Martin Claret, 2014.

DAKE, Finis Jennings. Prefácio e comentários à Bíblia de Estudo DAKE. **Bíblia de Estudos Dake**. Trad. Freitas et al., 2ª Edição. Belo Horizonte; Editora Atos, 2012.

DEFOE, Daniel. **Robinson Crusoé**. 1ª edição. Rio de Janeiro, **Editora** Penguin, 2012.

DE SOUZA, Alisson Matutino. O conceito de fenomenologia de Martin Heidegger em *ser e tempo*. **Revista Primordium** v.3 n.6, p. 1-23, .2018.

DELBOS, Victor. **La philosophie pratique de Kant**. 3. ed. Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. Paris: Presses Universitaires de France, 1969. 605 p.

DESCARTES. **Obras**. Col. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2004. 335 p.

DUNN, James. **Romans**. WBC 38, Dallas: Word, 1988.

EIKHENBAUM, Boris. A teoria do “método formal”. In: TOLEDO, Dionísio de Oliveira (Org.). **Teoria da literatura: formalistas russos**. Porto Alegre: Globo, 1976, p. 07-23.

EINSTEIN, Albert. **A Teoria da Relatividade**. Trad. Silvio Levy, 1ª edição. Porto Alegre, L&PM Editores, 2009.

ELIADE, M; COULIANO, I P. Cristianismo. In: Elíade, M; Couliano, I P. **Dicionário das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume I: da idade da Pedra aos mistérios de Elêusis**. Trad: Roberto Cortes de Lacerda – Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano** – a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes, WMF Martins Fontes. São Paulo, 2013.

ELLERBE, H. The dark side of Christian history. San Rafael, CA: Morningstar Books, 1995.

EURÍPIDES. **As Bacantes**. Trad. Trajano Vieira. 5ª edição, Editora Hedra, 2010.

FAITANIN, Paulo Sérgio. O Mal como Privação do Bem em Santo Tomás de Aquino. In: **Aquinate**. nº. 2, p. 106-134, 2006.

FANINI, Ângela Maria Rubel. Embate dialógico entre leitura e escrita: manifestação de uma ética da ação discursiva a partir do Círculo bakhtiniano. **Bakhtiniana**, São Paulo, V. 10, n. 2, p. 17-35, 2015.

FARACO, Carlos Alberto. **Linguagem e diálogo: as ideias linguísticas do Círculo de Bakhtin**. Curitiba: Criar Edições, 2003.

FERGUSON, Ewerett. **História da Igreja – vol. 1**. Dos dias de Cristo à pré-reforma: a ascensão e o crescimento da Igreja em seus contextos cultural, intelectual e político. Trad. Elias Silva et al.; Rio de Janeiro: Editora Central gospel LTDA, 2017.

FÍLON DE ALEXANDRIA. **Questões Sobre o Gênesis**. Trad. Guilherme Ferreira Araújo. Ed. São Paulo: Filocalia, 2016.

FIORIN, José Luiz. **Introdução ao pensamento de Bakhtin**. São Paulo: Ática, 2006.

FRANCA NETO, Alípio Correio de. O romance vitoriano. In: FRANCA NETO, Alípio Correio de; MILTON, John. **Literatura inglesa**. Curitiba: IESDE Brasil S.A, 2009, pp. 165-178.

FRANCELINO, Pedro Farias (Org). **Teoria dialógica do discurso: exercícios de reflexão e de análise**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.

FRANCELINO, Pedro Farias. **A autoria no gênero discursivo aula: uma abordagem enunciativa. A autoria no gênero discursivo aula: uma abordagem enunciativa**. Tese (Doutorado em Linguística). Programa de Pós Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2007.

FRANCELINO, Pedro Farias; COSTA, Julia Cristina de Lima; SANTANA, Wilder Kleber Fernandes de. Ressonâncias filosófico-religiosas no discurso do apóstolo Paulo em Atenas: uma análise dialógico-discursiva. In: Francelino et al. (Orgs). **Bakhtin e o círculo em fronteiras do discurso**. São Carlos: Pedro e João Editores, 2019. p.19-38.

FRANCELINO, Pedro Farias; SANTANA, Wilder Kleber Fernandes de. A representação linguístico-discursiva de Jesus Cristo em seu sermão sobre o cumprimento do amor a partir do evangelho segundo São Mateus. **Revista da Anpoll (online)** JCR, v. 1, p. 1-15, 2018.

FREUD, Sigmund. O Estranho. In: Sigmund Freud. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. v. 17. Rio de Janeiro: Imago, 2006 (1919), p. 230-246.

FREUD, Sigmund. O Interesse Científico da Psicanálise. In: Sigmund Freud. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. v. 17. Rio de Janeiro: Imago, 2006 (1913), p. 185-200.

GERALDI, João Wanderley. Introdução: o mundo não nos é dado, mas construído (2013). In: **A construção da enunciação e Outros ensaios**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2013. p. 7-28.

GILSON, Etienne. A Filosofia na Idade Média. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GILSON, Etienne.; BOEHNER, Philotheus. História da Filosofia Cristã. Petrópolis: Editora Vozes, 10ª ed., 2007.

GONZÁLEZ, Justo L. **História Ilustrada do Cristianismo – a era dos Mártires até a era dos sonhos frustrados**. Tradução de Udo Fuchs, Key Yuasa. 2ª edição. São Paulo, Editora Vida Nova, 2011.

GRABMANN, Martin. **São Tomás de Aquino**. 2. edição. Barcelona: Labor, 1945.

GRILLO, Sheila Camargo; AMÉRICO, Ekáterina Vólkova. Notas de *O outro lado do social: sobre o freudismo*. In: VOLÓCHINOV, Valentin (Círculo de Bakhtin). **A palavra na vida e a palavra na poesia** – Ensaaios, artigos, resenhas e poemas. 1ª edição. Organização, tradução, ensaio introdutório e notas de Sheila Grillo e Ekáterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2019, p. 59.

GRILLO, Sheila Camargo. Prefácio – A obra em contexto: tradução, história e autoria. In: MEDVIÉDEV, Pável. **O método formal nos estudos literários: introdução a uma poética sociológica**. Tradutoras: Sheila Camargo Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Contexto, 2016 [1928], p. 19-39.

GRILLO, Sheila Vieira de Camargo. Marxismo, psicanálise e método sociológico: o diálogo de Volóchinov, marxistas soviéticos e europeus com Freud. **Bakhtiniana: Revista de Estudos do Discurso**, v. 12, n. 3, p. 54-75, 2017.

GRILLO, Sheila Camargo. Esfera e Campo. In: Beth Brait (Org.) **Bakhtin: outros conceitos-chave**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2018, p. 133-160.

GRUDEM, Wayne. **Teologia sistemática** – atual e exaustiva. Vários tradutores. São Paulo: Vida nova, 1999.

HAMMES-RODRIGUES, Rosângela. **A constituição e o funcionamento do gênero jornalístico artigo: cronotopo e dialogismo**. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem). Programa de Estudos Pós-Graduados em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2001.

HAWTHORNE, Gerald F. et al (Orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. Tradução de Barbara Theorto Lambert. 2ª edição. São Paulo, Edições Loyola, 2008.

HEGEL, Friedrich. **Propedêutica Filosófica**. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1989.

HEGEL, Friedrich. **Introdução à história da filosofia**. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1991.

HEGEL, Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. de Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Ed. Vozes, 1992.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2011.

HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica? In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernido Stein. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 27-51.

HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernido Stein. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 257-271.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Trad: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, RJ: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre a questão o pensamento**. Trad. de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Aportes a la filosofia acerca del evento**. Trad. Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Editorial Biblos, [1989] 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

HENRICH, Done. Ding an sich: ein prolegomenon zur metaphysik des endlichen. In: ROHLS, J., WENZ, G. (Org.) **Vernunft des Glaubens**. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Göttingen: s. n. 1989. p.42-92.

HILL, Jonathan. **História do Cristianismo**. Trad. Rachel Kopit Cunha; Juliana A. Saad; Marcos Capano. São Paulo: Edições Rosari, 2008.

HOBSBAWN, Eric J. **A era das Revoluções, 1789-1848**. Trad. Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

HOLQUIST, M.; LIAPUNOV, V. **Art and answerability**: Early Philosophical Essays by M.M. Bakhtin. Austin: University of Texas Press, 1990.

HOLQUIST, Michael. A fuga do cronotopo. In.: BEMONG, Nele. *et alii*. **Bakhtin e o cronotopo**: reflexões, aplicações, perspectivas. Tradução de Oziris Borges Filho. São Paulo: Parábola, 2015, p. 34-51.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução e introdução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Hedra, 2011.

JOSEFO, Flávio. **História dos Hebreus**. Traduzido por Vicente Pedroso. 29ª impressão. Rio de Janeiro, CPAD, 2016.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. 381 p.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 620 p.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Outros Escritos**. São Paulo: Martin Claret: 2004.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

KANT, Immanuel. **Duas introduções à crítica do juízo**. Organização Ricardo Ribeiro Terra. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho et al. São Paulo: Iluminuras, 1995. 131 p.

KEUNEN, Bart. The plurality of chronotopes in the modernist city novel: the case of Manhattan Transfer. In: **English Studies**, 2001, vol. 5, p. 420-436.

KISIEL, Theodore. Martin Heidegger e seus herdeiros. In: PRADEAU, Jean-François (org). **História da Filosofia**. Tradução de James Bastos Arêas e Noéli Correia de Melo Sobrinho. 2ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 446-457.

KRUPSKAYA, N.K. **A construção da pedagogia socialista**. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

LACHLER, Karl. **Prega a Palavra**: passos para a Pregação expositiva. Trad: Robinson Malkomes. São Paulo: Vida Nova, 1990.

LAMARCK. **Filosofie Zoologique**. 1ª edição. Editora Flammarion-France, 1994 [1809].

LE GOFF, Jacques. **Homens e mulheres da Idade Média**. Trad. Nícia Adam Bonatti. 1ª edição. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.

LEVI. Evangelhos Apócrifos. **Testamento mais antigo de Levi**. 1990.

LOPES, Hernandes Dias. **João**: as glórias do Filho de Deus. São Paulo: Hagnos, 2015.

LUKÁCS, György. Marx e o problema da decadência ideológica. In: LUKÁCS, György. **Marxismo e teoria da literatura**. Seleção, apresentação e tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2010 [1979].

MACARTHUR, **John**. The MacArthur New Testament Commentary – John 1-11. Chicago: Moody Publishers, 2006, p.7-8.

MACDONALD, William. **Comentário bíblico popular do Antigo Testamento** – versículo por versículo. Trad. Alfred Poland et.al.; São Paulo: Mundo Cristão, 2010.

MACDONALD, William. **Comentário bíblico popular do Novo Testamento** – versículo por versículo. Trad. Alfred Poland et.al.; São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

MACHADO, Irene. A questão espaço-temporal em Bakhtin: cronotopia e exotopia. In: PAULA, Luciane; STAFUZZA, Grenissa (org.). **Círculo de Bakhtin: diálogos** (in) possíveis. v.1, Campinas: Mercado de Letras, 2010. (Série Bakhtin: Inclassificável).

MACIEL, Lucas Vinício de Carvalho. Considerações sobre heterodiscurso a partir de Dom Quixote. **Bakhtiniana**, São Paulo, 13 (2): 100-116, 2018.

MARTINEZ, Soares. **História Diplomática de Portugal**. 3ª edição. São Paulo: Editora Almedina, 2010.

MARX, Karl. **O Capital: Livro I**. Tradução Rubens Enderle. vol. 1., 2. ed. v. 1. São Paulo: Boitempo, 2011 (1867).

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Martin Claret, 2008 (1848).

MEDVIÉDEV, Pável. A ciência das ideologias e suas tarefas imediatas. In: MEDVIÉDEV, Pável. **O método formal nos estudos literários**: introdução a uma poética sociológica. Tradutoras: Sheila Camargo Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Contexto, 2016a [1928], p.41-56.

MEDVIÉDEV, Pável. A corrente formal nos estudos da arte da Europa Ocidental. In: MEDVIÉDEV, Pável. **O método formal nos estudos literários**: introdução a uma poética sociológica. Tradutoras: Sheila Camargo Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Contexto, 2016b [1928], p.87-102.

MEDVIÉDEV, Pável. A linguagem poética como objeto da poética. In: MEDVIÉDEV, Pável. **O método formal nos estudos literários**: introdução a uma poética sociológica. Tradutoras: Sheila Camargo Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Contexto, 2016c [1928], p.131-164.

MEDVIÉDEV, Pável. Os elementos da construção artística. In: MEDVIÉDEV, Pável. **O método formal nos estudos literários**: introdução a uma poética sociológica. Tradutoras: Sheila Camargo Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Contexto, 2016d [1928], p.193-210.

MESTER, C. **Paulo Apóstolo**: um trabalhador que anuncia o Evangelho. 4. ed. São Paulo: Paulus, 1991.

MILNE, Bruce. **The Message of John**. Downer's grove: InterVarsity Press, 1993.

MIOTELLO, V.. O discurso da Ética e a Ética do Discurso. **Cadernos da Escola do Legislativo**, v. 19, p. 83-129, 2010.

MORSON, Gary Saul. O cronotopo da humanidade: Bakhtin e Dostoiévski. Trad. Maria Cristina Martins. In: BEMONG et al (Orgs). **Bakhtin e o cronotopo**: reflexões, aplicações e perspectivas. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

MUELLER, Beatriz Guterrez. A palavra religiosa como uma variante da 'palavra autoritária' em Bakhtin. **Bakhtiniana**, São Paulo, V. 12, n. 1, p. 91-112, 2017.

MUNDO RUSSO - – РУССКИЙ МИР. Agência Federal da Rússia "Rossotrudnichestvo". Editor responsável Vladimir Shatalin. Coordenadores Editoriais Elena Bulakh António Eduardo Mendonça. Edições Colibri, 2012.

NASCIMENTO, Dax. Fílon de Alexandria e a Tradição filosófica. **Μετανόια**, n. 5, São João Del-Rei: UFSJ, 2003, p.55-80.

NEVES, Luiz Felipe Fernandes; PAVAN, Ricardo. Goiânia Mil Grau: dialogismo, heterodiscurso e carnavalização nos memes de internet. **Comunicação & Informação**, v. 21, n. 3, p. 150-165, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário da Silva. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

NÓBREGA, Maria Bernardete da. **Murilo Mendes**: do pretext plástico à verdade plástica – a intersemiose poesia/pintura em Tempo Esoanol. Cajazeiras, Arribaça, 2019.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org). **Religião e Linguagem**: abordagens teóricas interdisciplinares.

ORÍGENES. **Contra Celso**. Trad - Coleção Patrística, vol. 20. Editora Paulus, 2017.

ORLANDI, E.P. **A linguagem e seu funcionamento**: as formas do discurso. 2ª. ed. Campinas, Pontes, 1987.

OSBORNE, Catherine. O nascimento da filosofia. In: PRADEAU, Jean-François (org). **História da Filosofia**. Tradução de James Bastos Arêas e Noéli Correia de Melo Sobrinho. 2ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 13-31.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PAULA, Luciane de. O corpo do corpo de Arnaldo Antunes: representação sógnica dialógica. **Revista Eletrônica de Estudos do Discurso e do Corpo**, v. 1, p. 65-74, 2012.

PAULA, Luciane de; LUCIANO, J. A. R. A filosofia da linguagem bakhtiniana e sua tridimensionalidade verbivocovisual. In: **Estudos Linguísticos** (São Paulo), 2020a.

PAULA, Luciane de; LUCIANO, J. A. R. Filosofia da Linguagem Bakhtiniana: concepção verbivocovisual. In: **Revista Diálogos (RevDia)**, Cuiabá, 2020b.

PISTRAK, Moisey M. **A escola Comuna**. Tradução de Luiz Carlos de Freitas. São Paulo, Expressão Popular, 2013.

PISTRAK, Moisey M. **Fundamentos da escola do trabalho**. Tradução de Daniel Aarão Reis Filho. São Paulo, Expressão Popular, 3ª edição, 2011.

PLATÃO. Fedão (ou: sobre a alma. Gênero moral). In: NUNES, B. (Org). **Diálogos de Platão**. Trad. Grego de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

PLATÃO. Timeu. In: NUNES, B. (Org). **Diálogos de Platão**. Trad. Grego de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

PLATÃO. **A República** (ou sobre a Justiça. Gênero Político). Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª edição. Belém: EDUFPA, 2000.

PLATÃO. **As Leis** (ou sobre o Direito. Gênero Político). São Paulo: Edipro, 1999.

PLATÃO. **O Banquete**. Trad. Edson Bini. EDIPRO: São Paulo, 2017.

POMORSKA, Krystyna. — **Formalismo e Futurismo**. Tradutor: Sebastião Uchoa Leite. São Paulo, Ed. Perfectiva, 1972.

PONZIO, Augusto. A manipulação da palavra alheia sobre as formas do discurso reproduzido. In: PONZIO, Augusto. **A Revolução Bakhtiniana: o pensamento de Bakhtin e a ideologia contemporânea**. Coordenação de tradução de Vladimir Miotello. São Paulo: Contexto, 2008a, p. 101-109.

PONZIO, Augusto. Diálogo e Dialética. In: PONZIO, Augusto. **A Revolução Bakhtiniana: o pensamento de Bakhtin e a ideologia contemporânea**. Coordenação de tradução de Vladimir Miotello. São Paulo: Contexto, 2008b, p. 101-109.

PONZIO, Augusto. Crítica da razão dialógica. In: PONZIO, Augusto. **A Revolução Bakhtiniana: o pensamento de Bakhtin e a ideologia contemporânea**. Coordenação de tradução de Vladimir Miotello. São Paulo: Contexto, 2008c, p. 185-188.

PONZIO, Augusto. Introdução. A concepção bakhtiniana do ato como dar um passo. In: BAKHTIN, Mikhail. **Para uma filosofia do ato responsável**. 2ª. ed. Trad. Valdemir Miotello e Carlos Alberto Faraco. Pedro & João Editores. São Carlos, 2010.

PONZIO, Augusto. Problemas de sintaxe para uma linguística da escuta. Introdução. In: **Palavra própria e palavra outra na sintaxe da enunciação**. São Carlos. São Carlos: Pedro & João Editores, 2011, p. 7-57.

PRADEAU, Jean-François (org). **História da Filosofia**. Tradução de James Bastos Arêas e Noéli Correia de Melo Sobrinho. 2ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

PRÉ-SOCRÁTICOS. In: **Os pensadores**. Fragmentos, doxografia e comentários: SOUZA, José Cavalcante de. Trad: SOUZA et al.; São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000.

RABELAIS, François. **Gargantua**. Livro de bolso – trad. Francês por Guy Demerson. Paris, Ed. Points, 1996.

RABELAIS, François. **Pantagruel**. Translation & Edição por Alicia Yllera. Madrid, Catedra Ediciones, 2003.

RENAULT, Alain. Immanuel Kant. In: PRADEAU, Jean-François (org). **História da Filosofia**. Tradução de James Bastos Arêas e Noéli Correia de Melo Sobrinho. 2ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 328-338.

RENFREW, Alastair. **Mikhail Bakhtin**. Trad. Marcos Marcionilo. 1ª ed. São Paulo: Parábola, 2017.

ROYER, Sophie. **Buda**: biografia. Trad. Ana Ban. Porto Alegre, RS. L&PM, 2012.

RIG-VEDA-SANHITĀ: **A Collection of Ancient Hindu Hymns**. 6 vols. Trad. Wilson, H. H. London: Cosmo Publications, 1977 [1850–88].

RUSSEL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental**. Livro 1: A filosofia antiga. Trad. Hugo Langone. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SANTANA, Wilder Kleber Fernandes de; FRANCELINO, Pedro Farias. A representação linguístico-discursiva de Jesus Cristo em seu sermão sobre o cumprimento do amor a partir do evangelho segundo são Mateus. **Revista da Anpoll**, v. 1, nº 45, Florianópolis, 2018, p. 233-247.

SANTANA, Wilder Kleber Fernandes de. Relações axio(dia)lógicas: nas fronteiras de Bakhtin, Volóchinov e Medviédev. **Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades**, v. 1, n. 45: 75-90, 2018a.

SANTANA, Wilder Kleber Fernandes de. Teologia em foco: réplicas linguístico-axiológico-discursivas de Jesus ao ceticismo judaico no primeiro século da era cristã. **Revista Interações**, Belo Horizonte, v. 13, n. 24, p. 375-390, 2018b.

SANTANA, Wilder Kleber Fernandes de.; NASCIMENTO, Terezinha de Jesus Gomes. . O Heterodiscurso no conto A mensagem, de Clarice Lispector: questões de linguagem. **Scripta Uniandrade**, v. 16, p. 290-305, 2018.

SANTANA, Wilder Kleber Fernandes de. PASSERINI, Thiago Zílio; FRANCELINO, Pedro Farias. Rastros do trágico na poética de Castro Alves: uma perspectiva dialógico-heterodiscursiva. **Intersecções**. Revista de Estudos sobre Práticas Discursivas e Textuais, v. 1, p. 375-390, 2019.

SANTANA, Wilder Kleber Fernandes de. Paisagens histórico-culturais refletidas na poética de Cecília Meireles. **Revista Humanidades e Inovação** v.6, n.4 v.2, p.93-102, 2019.

SANTANA, Wilder Kleber Fernandes de; OLIVEIRA, Alixandra Guedes. Carlos Heitor Cony em foco: uma análise dialógico-heterodiscursiva da crônica *do jornalismo e da literatura*. **Cuadernos de la Alfal**. N. 12, v. 1, 2020. p. 143-158.

SANTOS, José Trindade. Existir e Existência em Platão. **Revista Disputatio**. V.1, n. 19. 2004. P. 38-57.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Filosofias da afirmação e da negação**. Coleção Logos. São Paulo: É realizações, 2017 [1959].

SCHOLZ, Bernhard. Bakhtin's Concept of 'Chronotope': The Kantian Connection. In: SHEPHERD, D. (ed). **The Contexts of Bakhtin**: Philosophy, Authorship, Aesthetics. Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1998, pp.141-172.

SILVEIRA, Éderson Luís. Santana, Wilder Kleber Fernandes de. "Ele Não" como ato de resistência: notas sobre Bakhtin, Foucault e a necessidade de dizer a verdade em atos responsáveis. In: FRANCELENO, Pedro Farias; SANTANA, Wilder Kleber Fernandes de (Orgs). **Bakhtin e o círculo em fronteiras do discurso** – vol. 1. São Carlos: Pedro e João Editores, 2019. Pp. 87-116.

STAFUZZA, Grenissa Bonvino. O Círculo de Bakhtin (Volóchinov e Medviédev) no Brasil: episteme, autoria e tradução em perspectiva dialógica. **Revista Heterotópica**, v. 1, n. 1, p. 66-82, 2019.

SHEPERD, David. Re-introducing the Bakhtin Circle. Introdução. In: **The Bakhtin Circle in the Master's absence**. Manchester e New York: Manchester University Press, 2004.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **On Religion**: Speeches to its Cultured Despisers (Translated by John Oman), New York: Harper & Row Publishers, 1958.

SOBRAL, Adail. **Do dialogismo ao gênero**: as bases do pensamento do círculo de Bakhtin. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2009.

SPINELLI, Miguel. **Filósofos Pré-Socráticos**. Primeiros Mestres da Filosofia e da Ciência Grega. 2ª edição. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

STÖRIG, Joachim Hans. **História Geral da Filosofia**. Tradutores: Volney J.Berrkenbrock et al.; 2ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

STURMA, D. **Kant über Selbstbewußtsein**: Zum Zusammenhang von Erkenntniskritik und Theorie des Selbstbewußtseins. Hildesheim: Georg Olms, 1985.

SUFFRIN-HÉBER, Pierre. **O Zaratustra de Nietzsche**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2003.

TCHOUGOUNNIKOV, S. Por uma arqueologia dos conceitos do círculo de Bakhtin: ideologema, signo ideológico, dialogismo, in: ZANDWAIS, A. (org.), **Mikhail Bakhtin**: contribuições para a filosofia da linguagem e estudos discursivos. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 2005, p.16-28.

TEZZA, Cristóvão. Poesia. In: Beth Brait (Org.) **Bakhtin**: outros conceitos-chave. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2018, p. 195-218.

TODOROV, Tzvetan. **Mikhail Bakhtine: le principe dialogique**. Suivi de Écrits du Cercle de Bakhtine. Paris: Seuil. 1981, p. 181-215.

TODOROV, Tzvetan. Prefácio. In: **Estética da criação verbal**. Tradução de Paulo Bezerra. 5. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

TODOROV, Tzvetan. **Teoria da literatura** –Textos dos formalistas russos. Trad. Roberto Leal Ferreira, 1ª edição. São Paulo: Ed. UNESP, 2013.

TODOROV, Tzvetan. **Crítica da Crítica**: um romance de aprendizagem. Trad. Maria Angélica Deângeli; Norma Wimmer. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015 [1939].

TOLSTÓI, Liév. N. Kholstomér, A história de um cavalo, in: TOLSTÓI, Liév. **O diabo e outras histórias**: Tradução de B. Morabito & B. Ricci. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2000.

THURNER, Rainer. Soren Kierkegaard. In: PRADEAU, Jean-François (org). **História da Filosofia**. Tradução de James Bastos Arêas e Noéli Correia de Melo Sobrinho. 2ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 379-386.

VASSÍLIEV, N. V. N. Volóchinov: biografítchekii ótcherk [V. N. Volóchinov: ensaio biográfico]. In: VOLOCHINOV, V. **Filosofia i sotsiologiya gumanitarnykh nauk**. São Petersburgo: Asta Press, 1995. p.5-22.

VAUTHIER, B. Les phases décisives dans le développement de la pensée de Bakhtine. K fi losofi i postupka, premier chaînon de l'Architectonique de l'esthétique de la création verbale. (Révision et renversement du débat Husserl / Dilthey). In: J.-P. Madou, R. Célis & L. Van Eynde (Eds). **Phénoménologie(s) et imaginaire**. Paris, Kimé, 2004, p. 143-185.

VOLOCHÍNOV, Valentin. O problema da relação entre a base e a superestrutura. In: VOLOCHÍNOV, Valentin. (Círculo de Bakhtin). **Marxismo e filosofia da linguagem** - Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Tradução de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo – Ensaio introdutório de Sheila Grillo. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2017 [1929], p.103-114.

VOLOCHÍNOV, Valentin. A Interação Discursiva. In: VOLOCHÍNOV, Valentin. (Círculo de Bakhtin). **Marxismo e filosofia da linguagem** - Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Tradução de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo – Ensaio introdutório de Sheila Grillo. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2017 [1929], p.201-226.

VOLOCHÍNOV, Valentin. Do outro lado do social: sobre o freudismo. In: VOLOCHÍNOV, Valentin (Círculo de Bakhtin). **A palavra na vida e a palavra na poesia** – Ensaio, artigos, resenhas e poemas. 1ª edição. Organização, tradução, ensaio introdutório e notas de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2019 [1925], pp. 59-108.

VOLÓCHINOV, Valentin. As mais novas correntes do pensamento linguístico no Ocidente In: VOLÓCHINOV, Valentin (Círculo de Bakhtin). **A palavra na vida e a palavra na poesia** – Ensaaios, artigos, resenhas e poemas. 1ª edição. Organização, tradução, ensaio introdutório e notas de Sheila Grillo e Ekáterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2019 [1928], pp. 147-182.

VOLÓCHINOV, Valentin. Sobre as fronteiras entre a poética e a linguística. In: VOLÓCHINOV, Valentin (Círculo de Bakhtin). **A palavra na vida e a palavra na poesia** – Ensaaios, artigos, resenhas e poemas. 1ª edição. Organização, tradução, ensaio introdutório e notas de Sheila Grillo e Ekáterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2019 [1928], pp. 183-233.

VOLÓCHINOV, Valentin. Estilística do discurso literário I: O que é a linguagem/língua? In: VOLÓCHINOV, Valentin (Círculo de Bakhtin). **A palavra na vida e a palavra na poesia** – Ensaaios, artigos, resenhas e poemas. 1ª edição. Organização, tradução, ensaio introdutório e notas de Sheila Grillo e Ekáterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2019a [1930], pp. 234-265.

VOLÓCHINOV, Valentin. Estilística do discurso literário II: A construção do enunciado. In: VOLÓCHINOV, Valentin (Círculo de Bakhtin). **A palavra na vida e a palavra na poesia** – Ensaaios, artigos, resenhas e poemas. 1ª edição. Organização, tradução, ensaio introdutório e notas de Sheila Grillo e Ekáterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2019b [1930], pp. 266-305.

VOLÓCHINOV, Valentin. A palavra e sua função social. In: VOLÓCHINOV, Valentin (Círculo de Bakhtin). **A palavra na vida e a palavra na poesia** – Ensaaios, artigos, resenhas e poemas. 1ª edição. Organização, tradução, ensaio introdutório e notas de Sheila Grillo e Ekáterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2019c [1930], pp. 306-338.

WALKER, Ralph. **Kant: Kant e a lei moral**. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: UNESP, 1999. (Coleção Grandes Filósofos).

WILKINSON, Philip. **O livro ilustrado da mitologia**: lendas e história fabulosas sobre grandes heróis e deuses do mundo inteiro. Tradução de Beth Vieira. 2ª edição. São Paulo. Publifolha, 2002. p. 26.

WOLKMER, Antonio Carlos. O pensamento político medieval: Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. **Revista Crítica jurídica**, v. 2, n. 19, 2001.

WYATT, Nicolas. Ásvamedha and purusamedha in ancient India. **Journal Religion**. Vol. 19, Issue 1, January 1989, pages 1-11.

ZIMMERMANN, Heinrich. **Los métodos histórico-críticos em el Nuevo Testamento**. Madri: BAC, 2008.