

Réplicas à Pandemia: Reflexões Dialógicas

Adail Sobral¹

Universidade Federal do Rio Grande, Rio Grande, RS, Brasil

Karina Giacomelli²

Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, RS, Brasil

Resumo: Neste trabalho, partindo de propostas da Análise Dialógica do Discurso, fundada das teorizações de Mikhail Bakhtin e o Círculo, defendemos e ilustramos a tese bakhtiniana de que o sujeito é individual e social ao mesmo tempo e, que, por isso, todo sujeito é responsável pelos outros e perante os outros – ou ao menos responsabilizável, o que nos interessa mais especificamente. Examinamos, com base na ideia de responsabilidade ética, e considerando diversas reações de sujeitos diante da pandemia (que vão do negacionismo absoluto ao pânico) duas atitudes, uma que se aproxima da assunção da responsabilidade por si e pelos outros e outra que recusa essa dimensão do ser humano.

Palavras-chave: Bakhtin; Análise Dialógica do Discurso; responsabilidade ética; pandemia.

Title: Replies to the Pandemic: Dialogic Reflections

Abstract: In this work, based on proposals of Dialogical Discourse Analysis (ADD), originated by the theorizations of Mikhail Bakhtin and the Circle, we argue for and illustrate the Bakhtinian thesis that the subject is individual and social at the same time and that, therefore, every subject is answerable for the others and before others – or at least could be taken as being so, something which interests us more specifically. We examine, based on the idea of ethical responsibility, and considering several reactions of subjects to the pandemic (reactions which go from absolute denial to panic), two attitudes, one that approaches the acceptance of responsibility for themselves and others and another that refuses this dimension of human beings.

Keywords: Bakhtin; Dialogical Discourse Analysis (ADD); ethical responsibility; pandemics

Introdução

Ser significa ser para o outro e, através dele, para si. O homem não tem um território interior soberano, está todo e sempre na fronteira, olhando para dentro de si ele olha o outro nos olhos ou com os olhos do outro.
(BAKHTIN, 2017).

¹ Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5532-5564>. E-mail: adail.sobral@gmail.com.

² Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2883-8641>. E-mail: karina.giacomelli@gmail.com.

Bakhtin (cf. esp. BAKHTIN, 2003a, 2003b; 2003C; 2010; 2017; 2015; BAKHTINE, 2003), defende intransigentemente a individualidade, e a vê como sendo constituída pelos sujeitos entre outros sujeitos, na sociedade como um todo e em seus grupos, ao longo da história, unindo assim individual e social, e os distinguindo do natural. Esse sujeito individual e social ao mesmo tempo se altera no tempo e no espaço de acordo com suas relações sociais, alterando igualmente os outros. Não há uma sociedade que não seja constituída por sujeitos e não há sujeitos não constituídos pelo outro, e constitutivos do outro, em alguma coletividade. O coletivo é constitutivo, mas depende dos indivíduos, em suas interações, para existir (cf. BAKHTINE, 2003; SOBRAL, 2019; SOBRAL, 2020; SOBRAL; GIACOMELLI, 2015), algo que tem múltiplas implicações, uma vez que a natureza de suas interações não é dada de antemão.

Neste trabalho, a partir da questão da interconstitutividade entre os sujeitos, vamos abordar duas reações à pandemia da Covid 19 que demonstram como distintos centros de valor podem interagir de maneira mais ou menos ética em reação a uma situação excepcional, ainda que todos os que reagem sejam responsáveis por suas reações. Em uma situação de tensão, como a atual pandemia (a que se associa uma polarização política precedente), algumas contradições se tornam mais salientes entre os defensores da crença e os defensores da ciência. Vamos explorar parte dessas contradições a fim de defender a necessidade de uma proposta humanista de convivência fundada na filosofia ética de Bakhtin, sem idealismos e sabedores de que contradições irreconciliáveis podem, em uma dada conjuntura, requerer ações concretas de resistência que, se podem não abalar diretamente a estrutura, ao menos apontam para algumas de suas brechas.

Nesse sentido, após discorrer sobre a interconstituição dos sujeitos na sociedade e na história, de acordo com a perspectiva bakhtiniana, vamos discutir questões vinculadas com a crença e a ciência, e explorar exemplos do que denominamos aspecto cruel, ou terrível, da constituição pelo outro. Pretendemos com isso mostrar como a objetivação social e a apropriação individual da versão de mundo de uma dada coletividade podem se alterar de acordo com a valoração do grupo a que pertencem os sujeitos, determinando assim suas reações; Apresentamos em seguida algumas observações acerca das principais implicações da proposta ética humanista da concepção filosófica de Bakhtin.

A interconstituição dos sujeitos na sociedade e na história

A fim de tornar compreensível a dialética entre pessoal e social, é necessário destacar que uma das bases relevantes das teorizações filosóficas de Bakhtin é o materialismo dialético, concepção teórica que busca explicar o ser no mundo dos sujeitos na sociedade e na história, aliado ao materialismo histórico, método de explicação da “realidade” dos sujeitos. Esta é entendida como uma construção social e individual de cunho dialético e contínuo, tendo em

vista que cada sujeito é um centro de valor distinto, formando dois sujeitos, o que se poderia denominar o mínimo dialógico (cf. p. ex., BAKHTINE, 2003; SOBRAL, 2020).

A realidade é *objetivada* socialmente, isto é, chega a cada sujeito mediada por uma dada valoração, uma dada avaliação social, de seu grupo imediato e da sociedade como um todo, e a avaliação do grupo depende da posição relativa desta na sociedade. A partir disso, a realidade é *apropriada* individualmente, ou seja, o sujeito recebe o que é socialmente objetivado a seu próprio modo, o que já é uma reinterpretação, uma interpretação segunda, da realidade, influenciada pelo outro, mas, de todo modo, pessoal.

Os sujeitos, assim, não estão totalmente submetidos ao social, nem se sobrepõe a ele: não são assujeitados nem autárquicos. Claro que sobre eles incidem coerções sociais de vários tipos, sobre uns mais, sobre outros menos, mas não são simples joguetes da sociedade. Podem rebelar-se etc., mas, exceto se dispuserem de força e a usarem arbitrariamente, tampouco se impõem ao social. Há, portanto, uma dialética individual-social. Se estruturalmente há restrições, conjunturalmente pode haver evasões, e as há, ou o mundo seria sempre o mesmo. Cabe lembrar que nem toda mudança é positiva, mas que a mudança social e histórica é um processo contínuo, que pode ser mais ou menos perceptível.

Bakhtin, em suas proposições acerca do sujeito, recusa a versão lógica redutora da dialética (aquela em que a antítese destrói a tese e cria a síntese, que as substitui), e propõe uma versão prático-teórica (parte do processo e incorpora o produto) que mantém a tensão entre tese e antítese e torna esta última outra tese para confrontá-la com outra antítese e assim por diante. (cf. BAKHTINE, 2003; BAKHTIN, 2003a; SOBRAL, 2009, 2019). E, por isso, a teoria dialógica sustenta contradições (ou mantém tensões), sendo algumas delas (mais ligadas a conjunturas) conciliáveis e, outras (mais afetadas pela estrutura), irreconciliáveis.

Essas contradições são, então, de dois tipos. As conciliáveis são aquelas que podem ser objeto de um acordo, em conflito, mas sem implicar necessariamente confronto ou ruptura. As irreconciliáveis são de difícil conciliação, por serem estruturais e, assim, só se resolverem com a mudança do sistema, total ou parcial, podendo ser bruscas ou se desenrolarem ao longo do tempo, de modo quase imperceptível. Nessas contradições, estão sempre presentes ao menos dois centros de valor distintos.

Nos termos dessa concepção de sociedade constituída pelas relações entre sujeitos, quanto mais me relaciono com outras pessoas, de todos os tipos, tanto mais obtenho dados para ser o sujeito que posso ser, e tanto mais amplio meu eu, e, ao mesmo tempo, mostro aos outros suas próprias possibilidades. Quando fala de dois centros de valor, Bakhtin (BAKHTINE, 2003; BAKHTIN, 2010) não defende, nem ataca, a valoração de algum desses centros. Não diz se são compatíveis nem incompatíveis, nem quando são ou devem ser. Também não diz se eles se entendem ou não, se um cede e o outro não, se os dois cedem, se nenhum cede etc. Ele apenas diz que eles existem, e que sua existência é a base do mundo humano, que é social e histórico. Diz que eles são distintos, que não se confundem ou se misturam.

Logo, a proposta admite que um acordo pode ser ruim em alguns casos e uma grande divergência uma coisa muito boa em outros, digamos. A diferença, a distinção, o fato de um

não ser o outro, é, portanto, a base da teoria, que propõe que a responsabilidade e o não-álibi marcam as relações entre os sujeitos. Ele não é contra nem a favor da divergência ou do acordo. Só diz que a diferença é a base de tudo. Em nosso íntimo também existe diferença, na forma dos variados pontos de vista dos outros que nos habitam, de uma maneira ou de outra, e com os quais dialogamos.

Bajtín (2015, s/p) apresenta essa tensão constitutiva, em que o eu é constituído pelo outro e constituinte do outro da seguinte maneira:

Em tudo aquilo com que o ser humano se exprime a si mesmo para o exterior, e, portanto, para o outro – do corpo à palavra –, há uma intensa interação entre o eu e o outro: luta (honestamente ou mediante um mútuo engano), equilíbrio, harmonia como um ideal, um ingênuo desconhecimento mútuo ou um desprezo deliberado de um para com o outro; desafio, falta de reconhecimento etc. Reiteramos que nessa tensão está tudo aquilo em que o ser humano se exprime, se manifesta a si mesmo para o exterior (para os outros): do corpo à palavra, incluída a última palavra, a confessional. (Tradução de BAJTÍN, 1982: 336, por Tatiana Bubnova).³

Ser constituído pelo outro pode ser pensado de forma positiva (quero ser o que o outro propõe ou o outro me propõe algo que é bom para mim) ou negativa (não quero ser o que o outro propõe ou o que ele propõe não é bom para mim), podendo, naturalmente, haver graus entre esses extremos. Logo, diálogo para Bakhtin significa que duas ou mais pessoas dialogam de alguma maneira. Ele não apresenta uma fórmula do entendimento universal nem do desentendimento, mas uma teoria sobre como as pessoas constituem a condição de sujeitos umas das outras. Por isso, podemos dizer que uma pessoa é autoritária, mas não que ela não é dialógica. Mesmo quando impede o outro de falar (de alguma maneira), a pessoa é dialógica, negativamente, no caso, mas ainda dialógica, visto ser. essa é a tese da concepção dialógica.

Não obstante, impedir o outro de falar, privá-lo de seu lugar de fala, é negativo, e deve ser combatido de todas as maneiras. E há formas sutis de impor que são piores do que as diretamente autoritárias. As formas autoritárias são identificáveis e, por isso, contestáveis, ao passo que as outras, sutis, se disfarçam. A tortura psicológica mediante enunciados ou atitudes, praticada, por exemplo, por homens frágeis, inseguros, contra mulheres fortes, seguras, que eles julgam uma ameaça, é um exemplo disso. . Obviamente, o direito de fala tem limites socialmente estabelecidos, e, por exemplo, sujeitos que se mostrem racistas têm de ser impedidos de se pronunciar como tais e ser punidos. Trata-se de uma coerção necessária, não de privar os sujeitos de seu direito de fala, mas levá-los a respeitar esses limites.

³ No original: “En todo aquello con que el ser humano se expresa a sí mismo para el exterior y, por consiguiente, para el otro — del cuerpo a la palabra— se da una intensa interacción entre el yo y el otro: lucha (honestamente o mediante un mutuo engaño), equilibrio, armonía como un ideal, un ingenuo desconocimiento mutuo o un deliberado desprecio de uno por el otro; desafío, falta de reconocimiento, etc. Reiteramos que esa tensión está presente en todo en lo que el ser humano se expresa, se manifiesta a sí mismo para el exterior (para los otros): del cuerpo a la palabra, incluida la palabra última, confessional.”

Não-diálogo é, para nós, a recusa ao diálogo, mas essa recusa é dialógica nesse sentido. O simples fato de alguém dizer “não” indica a voz que diria ou disse “sim”. O outro sempre nos constitui, em casa ponto dos polos positivo ou negativo. Pode por exemplo nos mostrar como não queremos ser ou reconhecer e valorizar o sujeito que somos. Discorremos a seguir sobre a questão da crença, da religião e da coletividade.

Crença, religião e coletividade

Vamos pensar agora na crença e na ciência com relação à questão das coletividades. Hipócrates, que, concentrando-se na *Phisis* ou natura (isto é, natureza, tal como então concebida), fundou a medicina, baseava essa ciência na existência de relações causais diretas e verificáveis entre as coisas, na busca do que chamava a "verdade". Dado um sintoma, indício de alteração no funcionamento do organismo, buscava a causa de seu surgimento, porque não pode haver sintoma sem causa. E essa causa é sempre material, não transcendente. Ele se interessou pela "doença dos citas", um antigo povo nômade da região do Irã. Em sua descrição:

Além disso, encontramos entre os citas muitos homens impotentes [eunucos], que se dedicam a ocupações femininas e falam como mulheres. Essas pessoas são chamadas de efeminados. [...] Quando eles vão procurar uma mulher e não podem ter relações com ela, inicialmente se inquietam pouco e ficam em repouso. Mas, se em duas, três ou mais tentativas, não têm melhor sorte, imaginam ter cometido alguma ofensa em relação ao Deus ao qual atribuem sua aflição, e vestem roupas de mulher, declaram sua impotência e, a partir de então vivem como mulheres e se entregam às mesmas ocupações delas." [...] cada doença tem sua própria causa natural e, sem causa natural, nenhuma se produz. Eis a minha explicação de como vem a existir esta impotência: ela ocorre em função da equitação permanente dos citas, o que lhes causa estrangulamento nas articulações, visto que eles têm sempre os pés pendentes ao longo do cavalo, e que chega até mesmo a ocasionar a claudicação e a distensão do quadril naqueles que são gravemente atingidos. (HIPÓCRATES, 2000, p. 11-12. Tradução dos autores).⁴

⁴ No original em inglês, traduzido do grego: “And, in addition to these, there are many eunuchs among the Scythians, who perform female work, and speak like women. Such persons are called effeminates. [...] When they go in to women and cannot have connection with them, at first do not think much about it, but remain quiet; but when, after making the attempt two, three, or more times, they succeed no better, fancying they have committed some offence against the god whom they blame for the affection, they put on female attire, reproach themselves for effeminacy, play the part of women, and perform the same work as women do. [...] Each [disease] has its own nature, and that no one arises without a natural cause. But I will explain how I think that the affection takes its rise. From continued exercise on horseback they are seized with chronic defluxions in their joints owing to their legs always hanging down below their horses; they afterwards become lame and stiff at the hip-joint, such of them, at least, as are severely attacked with it.” Tradução do inglês dos autores.

Os citas afetados, e só os ricos dentre eles o eram, porque tinham cavalos, propiciavam a divindade com dádivas e sacrifícios, mas ainda assim eram afetados por essa enfermidade, enquanto os que não tinham cavalos, os pobres, não o eram, mesmo sem tentar agradar a divindade. Eles tinham duas opções: chegar a uma explicação, digamos, materialista, como a que Hipócrates viria a dar, ou aceitar uma explicação religiosa. Se aceitassem a causa natural, iriam perder a fé. Mantendo a fé, estavam diante de um dilema: Deus castiga os que tentam agradá-lo, mas não aos que não tentam? Porque, cabe repetir, os citas pobres não propiciavam a divindade, e, no entanto, não eram afetados. Os citas pobres não tinham cavalos. Diante do risco de perder a fé, preferiram mantê-la e, para isso, concluíram que os desígnios da divindade são insondáveis e que, por isso, tinham de se conformar com a vontade de Deus. E assim fizeram. Mas não obrigaram os pobres a aceitar isso. Não há registros sobre se os pobres continuaram a não agradar a divindade, se não mais quiseram ser ricos um dia etc. Ao que parece, tudo permaneceu como dantes. Assim, a fé prevaleceu com essa explicação, mas não há registro de imposição dela aos não religiosos.

Crenças são, portanto, irracionais, podemos concluir. Tertuliano disse que acreditava por ser absurdo acreditar. Não estamos afirmando com isso que a lógica científica estrita não possa ser irracional. Hoje vemos exemplo disso na obstinação terapêutica: o corpo do paciente já não reage, e sua consciência está se esvaindo. Mas se faz de tudo para mantê-lo “vivo”, para “combater” a doença. Nesse sentido, lembramos que Bakhtin se opõe à ciência e à filosofia tradicionais quando estas querem falar de algo fora de seu escopo, que é lógico e, portanto, não dá conta do ser no mundo dos sujeitos, com sua variedade, a diferença que nos enriquece a todos os que a aceitam, apesar do risco da irracionalidade.

As crenças não levam necessariamente à impiedade de que fala Zizek (2012) em seu livro sobre a crença religiosa, que caracteriza como amor impiedoso, um oxímoro. Crenças em geral existem em toda parte. Pode-se dizer que vivemos sob o império da crença em algo, não necessariamente transcendente, não necessariamente religiosa, mas em algo. Podemos falar assim de crença ateia, sem deus, mas acreditando em algo: a natureza, o respeito entre os seres humanos etc. No entanto, a religião pode ser e é muitas vezes terrível, tanto para aos fiéis como para os não fiéis. No primeiro caso, há várias coerções indevidas; no segundo, até perseguição.

Religião, no sentido do mundo dito civilizado, sempre tem um livro (Bíblia etc.), uma comunidade interpretativa (padres, pastores, os próprios fiéis) e regras de interpretação que se espera serem seguidas – e aqui começam os problemas. O livro pode ser o mesmo para várias religiões, e as comunidades podem ter características semelhantes, mas não são as mesmas. As regras de interpretação variam muito, apesar de contarem com um núcleo comum, ou seja, as religiões têm semelhanças entre si, ao lado de diferenças.

No caso de algumas religiões, especialmente as neopentecostais, as regras de interpretação do livro impõem a cada um, para ser membro aceito da comunidade, um comportamento estrito fundado na ideia de que quem tem fé prospera e de que, portanto, quem não prospera não tem fé. Há vários casos em que aqueles que não prosperam, para não

ser acusados de não ter fé, continuam a doar mesmo o que não têm, no sentido de que por vezes privam a si e a outros de alimento para provar que prosperaram e, logo, existem, digo, têm fé. Muitos que fazem isso, em vez de, por exemplo, dizer que o desígnio de Deus é que não prosperem e que nem por isso deixaram de ter fé, uma vez que Deus sabe o que faz. Os citas aceitaram isso: só Deus sabe o que faz e assim é. Logo, em nosso caso, a fé recua para o segundo plano, e o que vige são as regras de interpretação e as normas da comunidade.

Eis um exemplo terrível de constituição pelo outro. Dizer que somos constituídos pelo outro não significa que esse fato seja bom, mas que é inevitável. Isso suscita a questão: posso me colocar no lugar do outro? Ou só posso entender o outro vendo-o em seu lugar, que me é inacessível? Não posso me colocar no lugar do outro, porque cada um de nós é único e irrepitível, segundo Bakhtin (BAKHTINE, 2003). Mas posso vê-lo em seu lugar com empatia (assim como posso vê-lo com ódio). E ver o outro em seu lugar não implica aceitar o que se vê. Só posso me colocar no lugar do outro no sentido metafórico, isto é, tentar entender como ele é, ele em seu lugar e eu no meu.

Por quê? Porque cada um ocupa um lugar que só ele pode ocupar. Não se passa a experiência que se tem, nem se sente a experiência alheia. Cada um é um e a experiência é de cada um. Não adianta dizer a alguém "faz assim ou assado", pois o assim e assado para um não é o mesmo para o outro. Isso ocorre porque experiência é algo por que se passa, não que se passa a outrem. Experiência não se transmite nem se compartilha, embora se possa falar de aspectos materiais da vivência de eventos.

Pode-se ensinar a fazer algo, e ainda nesse caso o processo vai ser distinto em alguma medida. Repetimos: cada ser é o ser que é, irrepitível, mesmo que todos os seres sigam ou devam seguir as regras da comunidade. Por isso, não se pode dizer que "passamos pela mesma experiência", porque só se passa pelo mesmo evento, mas se vive esse evento de modo irredutivelmente individual. A ação física pode ser a mesma, mas o ato, aquilo que é significativo na ação, é distinto. Passa-se pelo mesmo evento e por distintas experiências (pensando aqui nos dois sentidos de "experiência": experienciar, viver algo, e ter experiência). O que se pode é dizer como se faz, indicar como faz etc. Mas não passar a experiência. E o sujeito a quem dizemos isso vai fazer ao modo dele, mesmo que em algum aspecto imperceptível. Talvez por isso tenhamos de cometer erros e ter nossos acertos (ou seja, passar pela nossa experiência), sem que alguém nos possa ajudar "passando" para nós sua experiência. Praticando as mesmas ações, praticamos atos distintos, nossos atos, não os atos alheios.

Pode-se no máximo dar alguma espécie de apoio para que cada um viva *sua própria* experiência. Logo, experiência é algo absolutamente individual, seja no sentido de vivenciar (passar por uma experiência) ou de ter vivenciado muitas vezes (ser "experimentado"). Eis um dado fundamental para perceber que podemos entender o lugar de cada um, mas nunca nos colocar nesse lugar, porque esse lugar só cada um pode ocupar, em solidão. A condição de ser humano implica essa solidão, esse "só eu sou e posso ser eu". Talvez aí resida o sublime e a tragédia do ser. Isso não pensando apenas na religião, mas em todas as outras formas de

constituição do agir dos sujeitos. Não podemos deixar de ser quem somos e nos tornar outro - nos anular no outro, já que mesmo que eu me veja como neutro e apenas reproduza o que o outro disse, ou fez, já alterarei o dito, ou feito, porque sou eu, e não ele, dizendo e fazendo. Ações se repetem, mas atos não. Elas são físicas e, eles, agir de sujeitos.

Claro que podemos nos submeter a alguém, mas ainda assim nossos lugares não se confundem. De todo modo ele é ele, e eu sou eu. Só posso me aproximar do outro para vê-lo em seu lugar, ficando em meu lugar. Só assim serei eu para o outro e, ao mesmo tempo, eu para mim (BAKHTINE, 2003). Somos agentes capazes de ver nosso ponto de vista, exotopicamente, a partir desse mesmo ponto de vista, composto com base em nossas relações com outros sujeitos, e, assim, podemos ver o outro, também exotopicamente, considerando o ponto de vista declarado ou evidente dele, sem nos perdemos nele nem o transformarmos em algo inerte. Bakhtin (2010) defende esse movimento: ir ao encontro do outro é positivo, desde que o eu mantenha seu lugar, porque é por haver esses dois (ou mais) lugares distintos que há sentido no mundo. O contraste, a diferença, é a base de tudo.

Podemos nos perder de várias maneiras. Podemos renunciar a agir autonomamente, por exemplo, ou se submeter ao outro. Mas ainda assim há um eu fazendo isso. O agente, o sujeito, concebe algo (intencionalidade) e o executa (ato ou enunciação), realiza um dado projeto enunciativo numa dada situação. Volóchinov (2017, *passim*) determina que tem de haver uma situação comum ao locutor e ao interlocutor, que eles têm de ter conhecimento dessa situação e que tem de haver um acordo, de grau variável, sobre sua compreensão, bem como certo acordo, de grau variável, sobre como avaliar essa situação compreendida. Afora isso, um projeto enunciativo pode ser mais claro em um momento e um lugar e menos em outros. O interlocutor tem recepção ativa, e um pode ver aspectos que outro não vê. Mas há sempre um núcleo comum. A seguir, vamos retomar esses elementos do ponto de vista das relações entre interconstitutividade e co(n)vivência.

Interconstitutividade e co(n)vivência

As observações teóricas de que tratamos têm implicações práticas, como veremos em dois exemplos de atitude diante do outro no âmbito da pandemia. Uma delas se funda em uma ideia religiosa e, a outra, em uma ideia científica e humanista. Não estamos afirmando aqui que a religião não é humanista, mas, nos casos aqui destacados, é o que se coloca.

No exemplo 1, temos uma postagem no Twitter feita pelo jornal Estado de Minas⁵ que reproduz o enunciado: “Orem a Deus em vez de ficar preocupando com máscara. Com máscara ou sem máscara, se for da vontade Dele, Ele vai levar”. A postagem apresenta o vídeo feito por outro passageiro e direciona o leitor, por meio do *link* indicado, para a página *online* do jornal, para a leitura da notícia completa. Interessa-nos, aqui, porém, apenas esse enunciado, pois é a partir dele que queremos apontar (e relacionar com o outro exemplo a

⁵ Disponível em https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2020/05/13/interna_nacional,1147118/orem-a-deus-em-vez-de-preocupar-com-mascara-diz-mulher-no-metro-sp.shtml. Acesso em: 25 fev. 2021.

seguir) como os diferentes centros de valor interagem de maneira mais ou menos ética, opondo, neste caso, os defensores da crença aos defensores da ciência. Nesse exemplo, obviamente, trata-se dos primeiros e demonstra como a constituição do sujeito pelo seu grupo religioso altera a sua noção de responsabilidade, de uma convivência humanista, baseada na noção de coletivo, de todo social.

Figura 1 – Manchete com link para notícia com vídeo

Uma mulher no metrô de Santo André foi questionada por outros passageiros sobre a ausência da máscara e retrucou: ‘Orem a Deus em vez de ficar preocupando com máscara. Com máscara ou sem máscara, se for da vontade Dele, Ele vai levar’. Saiba mais: <https://bit.ly/2WuA1FB>

Fonte: Jornal *Estado de Minas* (online), 13 de maio de 2020

O que vemos aqui é individualismo fundado na deturpação da ideia de que quem crê será salvo. Deturpação porque a ideia da salvação do crente não é individualista, uma vez que se combina com a ideia do amor ao próximo e não com “eu me salvo e tu te contamina, podendo mesmo ser contaminado por mim”. A pessoa diz que está protegida por Deus e, por isso, não precisa de máscara. Mas esqueceu dos outros. A máscara protege a pessoa dos outros, mas também protege os outros da pessoa. Lembremos dos citas. Pensando na crença deles, se Deus só proteger os religiosos, ele será bem injusto. Se só proteger os não religiosos, será bem injusto. Mas se seus desígnios são insondáveis, ele é sempre justo, e a questão da proteção por Deus será irrelevante para essas pessoas que se deixaram levar pelo fundamentalismo, com sua rigidez cruel.

Se Deus é justo, porque seus desígnios são insondáveis, a pessoa religiosa sem máscara deveria ser atingida, como os citas religiosos, enquanto quem protege a si e aos outros com máscara deveria ser poupado de contágio? E se ele não proteger ninguém que não faça sua parte, seja religioso ou não? E se, seja como for, não pudermos usar a desculpa de Deus para nossas reações irracionais? Os citas ricos não prejudicaram os pobres com sua crença; eles aceitaram o insondável dos desígnios. Mas não é isso que vemos.

Examinemos o segundo exemplo:

Figura 2 – Print da página Home Service



Fonte: Facebook

O segundo exemplo⁶ apresenta outra atitude, centrada naquilo que preconiza a ciência sobre a necessidade do uso de máscara. Esta, como podemos ver pelo uso das palavras humildade, gentileza e comunidade, parece, em comparação com a primeira, ser extremamente religiosa, pois pensa no todo, sem exclusão.

Isso nos mostra que alguns lugares de fala são tenebrosos: no exemplo 1, como religioso, importo-me só comigo, e estou autorizado pela crença a prejudicar os outros, porque eles não rezam, ainda que usem máscara. Em outro lugar de fala, o de cidadão consciente, como no exemplo 2, em contrapartida, quero o bem de todos, inclusive dos religiosos. Há aí um terrível paradoxo, que aponta para diferentes constituições da individualidade, que, como vimos, se dá pela interconstitutividade, isto é, pelas relações, sempre dialógicas, dos sujeitos entre si, em seus grupos e na sociedade como um todo.

Todos temos um lugar de fala, o que pode ser traduzido em nosso caso como posição enunciativa (SOBRAL, 2009), o que depende de nossa posição social e histórica, variando de acordo com as mudanças sociais, e esse lugar é tanto do grupo a que se pertence como de cada um (não falo pelo meu grupo todo, por exemplo). Quando ocupo meu lugar de fala, que é só meu (sem prejuízo do fato de que sou membro de coletividades que me condicionam), eu me comprometo com essa posição e não posso me furtar dela. Do mesmo modo, não posso ocupar o lugar de fala do outro. E sabemos que esse conceito veio para reivindicar o direito de certos grupos e sujeitos falarem de si mesmos, o que lhes era negado.

⁶ Trata-se de um post que circulou em várias redes sociais do Facebook (pessoais, comerciais e institucionais), com diferentes formas, mantendo sempre os enunciados verbais. O que usamos está disponível em https://m.facebook.com/homeservicers/photos/a.240875589446626/1452265181640988/?type=3&_tn=-R. Acesso em: 25 fev. 2021.

Posso falar do outro, de meu lugar de fala, e não, obviamente, do dele, porque não sou ele. Mas não posso, ou não devo falar pelo outro, precisamente porque não sou ele. Assim, se não posso falar em seu lugar, falar por eles, ou falar em lugar deles, posso falar sobre eles. Não para dizer a eles quem eles são, o que nem posso saber, mas para me dirigir a outros, mais ou menos como eu, e mesmo contrários a esses grupos, e dizer que, não sendo eles, sou a favor de seus direitos. Lugar de fala implica, assim, a proibição de falar pelo outro, mas não a de falar do outro. Se não puder falar do outro, estarei paralisado. Não poderia apoiar certas causas, porque não sou seu objeto; também não poderia, nesse caso, criticar a religiosa contra máscaras, porque não sou religioso como ela.

Mas, como vejo o outro exotopicamente, de um lugar que não o dele, o faço de um lugar meu com relação a ele. Bakhtin radicaliza a nosso ver “lugar de fala”: eu, seja quem eu for, tenho um lugar que é só meu na vida e na morte. Ele afirma:

É a partir do lugar singular que ocupo que eu tenho uma abertura sobre o mundo ímpar inteiro, e para mim apenas a partir daí. Como espírito desencarnado, perco minha relação necessitante [de necessidade singular], imperativa, com o mundo, perco a realidade do mundo. Não há homem em geral; há eu, há o outro, concreto, particular: aquele que me é próximo, meu contemporâneo (humanidade social), o passado e o futuro dos homens reais (da humanidade histórica real). [...] E o conjunto de um conhecimento geral que define o homem em geral (enquanto *homo sapiens*) - por exemplo o fato de que ele é mortal - é algo que só encontra seu sentido axiológico a partir do meu lugar singular, na medida em que *eu*, aquele que me é próximo, toda a humanidade histórica, morrem; e, evidentemente, o sentido emotivo-volitivo axiológico de minha morte, da morte de um outro, de um próximo, o fato da morte de todo homem real, são profundamente diferentes em cada caso, porque há neles componentes diferentes do evento do ser singular. (BAKHTINE, 2003, p. 67. Tradução dos autores)⁷

Isso implica ao nosso ver que o ser humano teórico, *homo sapiens*, é uma abstração, porque ele depende de *algum eu* e *algum tu* concretos para se encarnar, para tomar corpo. Não há ser vivo em geral nem morte em geral, mas antes seres particulares e mortes particulares, que têm distintas valorações, mas igual valor como encarnação do ser.

⁷ No original: C'est à partir de la place unique que j'occupe que j'ai une ouverture sur le monde unique tout entier, et pour moi seulement à partir de là. En tant qu'esprit désincarné, je perds mon rapport nécessitant, impératif au monde, je perds la réalité du monde. Il n'y a pas l'homme en général; il y a moi, il y a l'autre, concret, particulier: celui qui m'est proche, mon contemporain (humanité sociale), le passé et le futur des hommes réels (de l'humanité historique réelle). [...] Et cest l'ensemble d'une connaissance générale qui définit l'homme en général (en tant qu'*homo sapiens*) - par exemple le fait qu'il est mortel - qui ne trouve son sens axiologique qu'à partir de ma place unique, en tant que *moi*, celui qui m'est proche, toute l'humanité historique meurent; et bien sûr le sens émotif-volitif axiologique de ma mort, de la mort d'un autre, d'un proche, le fait de la mort de tout homme réel, sont profondément différents dans chaque cas, car ce sont là les composantes différentes de l'événement-être singulier.

Considerações finais: individualismo x coletivismo?

Nossa proposta, aqui, como se pode perceber, é tratar de modalidades de convivência, noção que parece estar em falta ultimamente, em termos da concepção de responsabilidade ética. Vimos que há pessoas vivendo ao lado de outras, mas não vivendo com, com-vivendo, outras. Talvez “covivendo”: eu vivo e tu vive, em paralelo, mas sem se tocarem. Uma espécie de contiguidade mecânica que nega ou recusa a interconstituição eu-outro. Peças que se tocam de alguma maneira, mas não são partes de um todo. Continua a haver constituição de um pelo outro, mas apenas negativamente. Um recusando o outro. Mas, mesmo com essa recusa, sabemos que não há individualidade sem alteridade, porque somente com outro *eu* faz sentido ser um *eu*, ou melhor, só assim se pode ser de fato um *eu*.

Certos momentos tornam salientes as diferenças entre as reações de duas pessoas ao mesmo evento físico, o que pode gerar complementaridade, conflito e mesmo confronto. O conflito é constitutivo e pode levar tanto a algum acordo, provisório que seja, como a um confronto, que é negativo, ainda que não irreconciliável. Por vezes, o confronto é necessário e produtivo. Afirmar-se a si mesmo pode ser um apelo de reconhecimento pelo outro, e não necessariamente um ato em detrimento do outro. Mas o individualismo exacerbado e a entrega da responsabilidade por si mesmo a alguém ou algo são uma espécie de recusa da responsabilidade ética e pela responsividade que fazem que sejamos plenamente humanos.

Na vivência em convivência, não há garantias, nem para o eu consigo mesmo nem para os outros que com ele com-vivem. Ainda assim, a experiência mostra ser melhor a proximidade em atrito do que a distância para evitar o atrito. No atrito, eu e outro podem perceber os limites de cada um. No distanciamento (não da pandemia) ou na agressão, nada se percebe. Somos eternos aprendizes, queiramos ou não. Com responsabilidade ética inalienável. Como definiu o grande poeta russo Maiakovski (1992): "Nesta vida morrer não é difícil. O difícil é a vida e seu ofício". A maturidade emocional-social talvez comece com a dor de finalmente reconhecer que somos pó lançado ao vento, mesmo que nos demos ares de importância. Isso lembra a crença religiosa, ou ao menos a Bíblia, que também nos constitui.

Mas, como disse Nietzsche (2005, p. 25), de outro ponto de vista, "(...) a crença forte prova apenas a sua força, não a verdade daquilo em que se crê." Bakhtin (2010) diz algo parecido no livro sobre o ato, mas de outra perspectiva: não é a crença que me obriga, mas meu comprometimento com ela. Logo, a crença não pode servir de álibi. Isso está ligado à questão da distinção entre verdade incondicional e verdade condicional, de Nietzsche, e à distinção entre a *istina* (verdade universal) e a *pravda* (veridicidade ou verdade contextual).

Talvez por sofrermos com essa falta de certezas absolutas busquemos as crenças. E, buscando-as, por vezes nos esquecemos de que o próximo não é só aquele que está perto, mas todos os semelhantes, ateus, místicos etc. e que amar o próximo como a si mesmo difere de se dizer protegido por Deus e por isso não fazer nada pelo outro. A verdade da crença, inexistindo, não me obriga. O que me obriga é meu crer. Pouco importa a crença. Importa o crer. Logo, a culpa não é do livro, mas de seus interpretadores. Há verdades que se aplicam a

tudo, e há verdades que se aplicam apenas a certos contextos. Isso define o dilema do ser humano.

Nesse sentido, do ponto de vista que defendemos aqui, a condição de ser humano implica aceitar que a vida é uma síntese dialética entre verdades contextuais, a que temos acesso, e verdades universais, de modo geral inacessíveis, mas postuladas como tais. É igualmente síntese dialética entre individualidade e alteridade. O ser humano, em função disso, vive em condição de fragilidade, o que torna necessário, a nosso ver, respeitar o outro, igualmente frágil. Respeitar o outro, podemos afirmar agora, implica antes de tudo respeitar a si mesmo.

O ser humano é sempre incompleto: jamais sabe tudo, não pode resolver tudo, não entende tudo, e, na verdade, sequer sabe o que é tudo. Por isso, tem ele de conviver com aquilo que não pode mudar. Mas o fato de o ser humano ser frágil pode ser motivo tanto para ele se mostrar empático e solidário (mesmo vivendo entre o sublime e a barbárie), quanto, como vimos, para ser justamente motivo do apagamento da empatia e da solidariedade.

As distintas reações à pandemia aqui discutidas mostram que os seres humanos, que são individuais e sociais ao mesmo tempo, podem buscar assumir sua condição individual de modo a apagar sua inserção social, podendo então desconsiderar sua responsabilidade ética perante os outros, e assumir a postura de que “se estou salvo, o que me importam os outros?”. Serão irresponsáveis e impostores. Por outro lado, se o sujeito se deixar dominar pelo coletivo a ponto de apagar sua individualidade, poderá ele seguir a ideia de alguém a quem julga superior, líder ou algo parecido e, assim, restringir a alteridade a esse alguém, privando-se do enriquecimento que são os outros.

Nos dois casos, falta algo ao indivíduo: ou ele deixa de reconhecer que os outros são constitutivos e merecedores de respeito (deixando de lado a alteridade constitutiva) ou então se furta a assumir sua individualidade irreduzível (somente cada um é cada um), que envolve responsabilidade ética. Logo, sem reconhecer a alteridade não há individualidade como responsabilidade ética, do mesmo modo como sem a assunção da individualidade não se pode reconhecer a alteridade. Nos dois casos o sujeito se priva de uma das dimensões vitais do seu ser.

Referências

BAJTÍN, M. M., *Problemas de literatura y estética* [em russo: Moscú, *Xudozhestvennaia Literatura*]. Traduzido para o espanhol por Tatiana Bubnova, 2015.

BAKHTIN, Mikhail. Arte e Responsabilidade. In: Bakhtin. M. *Estética da criação verbal*. Tradução Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003a.

BAKHTIN, M. O autor e a personagem na atividade estética. In: Bakhtin. M. *Estética da criação verbal*. Tradução Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003b.

BAKHTIN, M. Reformulação do livro sobre Dostoiévski. In: BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. 4 ed. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003c.

BAKHTIN, M. *Para uma filosofia do ato responsável*. Trad. aos cuidados de Valdemir Miotello e Carlos A. Faraco. São Carlos: Pedro e João Editores, 2010.

BAKHTIN, M. Fragmentos dos anos 1970-1971. In: BAKHTIN, M. *Notas sobre literatura, cultura e ciências humanas*. Organização, tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra; notas da edição russa de Serguei Botcharov. São Paulo: Editora 34, 2017.

BAKHTINE, M. *Pour une philosophie de l'acte*. Traduit du russe par Ghislaine Capogna Bardet. Paris : L'Age d'Homme, 2003.

BUBNOVA, Tatiana. Bajtín y la hermenéutica. *Interpretatio* Revista de Hermenéutica, vol. 5, núm. 2, septiembre 2020 - marzo 2021.

HIPPOCRATES. [400 BC], *On Airs, Waters, and Places*. Translated by Francis Adams. Online. The Internet Classics Archive by Daniel C. Stevenson, Web Atomics. World Wide Web presentation is copyright (C) 1994-2000, Daniel C. Stevenson, Web Atomics.

Disponível: <http://classics.mit.edu/Hippocrates/airwatpl.mb.txt>. Acessado: 20 JAN 2020.

MAIAKÓVSKI, V. *Poemas*. Tradução de Boris Schnaiderman, Augusto de Campos e Haroldo de Campos. São Paulo: S Perspectiva, 1992.

NIETZSCHE, F. W. *Humano, demasiado humano*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo :Companhia das Letras, 2005.

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

SOBRAL, A. *Dialogismo, sujeitos e pandemia: reações*. Live promovida pelo Gellite – UFAL, 2020. Disponível: https://www.youtube.com/watch?v=Fp0F_Vb05qA&t=1966s

SOBRAL, A.; GIACOMELLI, K. A concepção dialógica e os dois planos da linguagem e da constituição do sujeito: algumas considerações. *Nonada*, Porto Alegre, n.24, 1º semestre, 2015, p.204-223.

VOLÓCHINOV, V. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem Tradução de Sheila Grillo e Ekatrina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2017.

ŽIŽEK, Slavoj. *O Amor Impiedoso* (ou: sobre a crença). Trad. de Lucas Mello Carvalho Ribeiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

Recebido em: 09/05/2022

Aceito em: 21/10/2022