



A questão da estrutura fenomenológica da consciência em *Para uma filosofia do ato*, de Mikhail Bakhtin

Fábio Luiz de Castro Dias ¹
Marco Antonio Villarta-Neder ²

RESUMO:

Este artigo, fruto dos nossos mais recentes debates em nosso grupo de pesquisa, busca discutir teoricamente uma das mais importantes relações filosóficas mantidas pelo filósofo russo Mikhail M. Bakhtin [1895-1975], aquela que, a nosso ver, Bakhtin estabeleceu de maneira criticamente dialógica com a fenomenologia transcendental de Edmund Husserl [1859-1938]. O nosso foco interpretativamente teórico incide sobre alguns dos aspectos fenomenológicos presentes no livro de Bakhtin, postumamente publicado, *Para uma filosofia do ato* (1993 [1986]). Mais especificamente, a nossa atenção está direcionada para o problema da consciência apresentado nessa obra. Discutimos como Bakhtin propôs o seu conceito de arquitetônica como uma definição sinteticamente epistêmica da *estrutura fenomenológica da consciência*. Também apresentamos como compreendemos o conceito de *ato responsável* como a versão bakhtiniana para o de *intencionalidade* da fenomenologia transcendental, enquanto uma proposta que parece buscar distanciar-se do *transcendentalismo* de Husserl, ao principalmente tentar lidar com os problemas referentes à consciência e à condição dos entes humanos a partir de uma perspectiva historicamente cultural, segundo uma ética das relações humanas na historicidade. Para realizarmos essa nossa discussão, seguimos especialmente as diretrizes de Brandist (2002) e de Sobral (2019). Inicialmente, partimos de uma breve especificação do problema da consciência na fenomenologia husserliana. Em seguida, dedicamo-nos a discutir as questões já mencionadas na referida obra do filósofo russo. Com este artigo, esperamos contribuir minimamente para os estudos bakhtinianos que procuram esclarecer tanto as múltiplas relações axiológicas e epistêmicas estabelecidas por Bakhtin, quanto os fundamentos epistemologicamente filosóficos da sua teoria.

PALAVRAS-CHAVE:

Fenomenologia;
Consciência;
Intencionalidade;
Arquitetônica;
Ato responsável.

¹ Mestrando vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal de Lavras (UFLA). Membro pesquisador do Grupo de Estudos Discursivos sobre o Círculo de Bakhtin (GEDISC-UFLA-CNPq). ORCID: 0000-0002-6755-1048. E-mail: castrodias.f.l@gmail.com.

² Professor Associado do Departamento de Estudos da Linguagem (DEL) da Universidade Federal de Lavras (UFLA). Doutor em Linguística e Língua Portuguesa pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). Líder do Grupo de Estudos Discursivos sobre o Círculo de Bakhtin (GEDISC-UFLA-CNPq). ORCID: 0000-0003-3857-3720. E-mail: villarta.marco@ufla.br.

1 Considerações iniciais

Quando das nossas mais recentes discussões, em nosso grupo de pesquisa, acerca das relações e dos fundamentos da filosofia de Bakhtin, fomos confrontados com a complexidade das teorizações do filósofo russo, que acabaram por assombrar-nos pela amplitude de domínios que elas conseguem alcançar. Da estética à ética, passando pela epistemologia e, até mesmo, pela metafísica, as suas obras abarcam temas de vários campos da filosofia, o que, em muitos casos, chega a turbar a nossa consciência da unidade sistematicamente geral do seu pensamento filosófico. Contudo, é visível que uma das muitas preocupações filosóficas de Bakhtin, no percurso histórico da sua teoria, acaba por se constituir como um *problema de princípio* e por se definir, enquanto uma espécie de *obstinação eticamente orientada*, como uma *questão fundamental*, que basicamente é a sua inquietação concernente à *condição e à existência históricas do ente humano*, uma temática muito recorrente nas obras de Bakhtin sob formas variadas e que é responsável por inserir a sua teorização filosófica no longo e sinuoso percurso da história da filosofia, ao mesmo tempo que é, também, um indicativo do diálogo travado pelo filósofo russo com uma tradição heterogeneamente composta e, logo, dominada por uma multiplicidade de perspectivas, que vem se desenvolvendo desde as primeiras manifestações da chamada filosofia socrática.

Assim, a filosofia bakhtiniana, em maior ou em menor grau, a depender do momento histórico em que foi produzida, mantém relações de maneira dialógica com um conjunto bastante amplo de teorias e de tradições filosóficas, tanto no sentido de aceitar crítica e relativamente os seus pressupostos, a validade das suas epistemes e as suas fundamentações, quanto no de contestar as suas decorrências logicamente epistêmicas, as suas possíveis consequências éticas ou os modelos e as racionalidades decorrentes da sua configuração teórica. Na esteira das relações críticas de Bakhtin, encontram-se o *neokantismo* e a *fenomenologia* (BRANDIST, 2002; SOBRAL, 2019;), e ambas são absolutamente imprescindíveis para que qualquer estudioso da teoria bakhtiniana consiga entender uma parte essencial do percurso da filosofia de Bakhtin e das escolhas gerais realizadas por ele em relação a determinados pontos epistêmicos dessas duas tradições. Nessa trajetória histórica da sua teoria filosófica, nomes de peso da história da filosofia, tanto de uma tradição, quanto de outra – bem como outros que necessariamente não se encaixam em quaisquer uma delas – ou aparecem referenciados diretamente pela própria voz do filósofo russo, ou são identificados por nós através de *indícios epistêmicos* que denunciam a sua presença constitutiva, mas implícita no pensamento bakhtiniano. Entre os muitos, destacam-se especialmente os da academia filosófica alemã, como Ernest Cassirer [1874-1945], Edmund Husserl [1859-1938], Max Scheler [1874-1928], Wilhelm Windelband [1848-1915], Heinrich Rickert

[1863-1936], Adolf Reinach [1883-1917] e Martin Heidegger [1889-1976] (BRANDIST, 2002).

Mais para o final da sua vida, em um de seus textos de apontamentos, concebido na década de 1970 (BAKHTIN, 2017 [1979]), Bakhtin relativamente explicitou – de forma demasiadamente sintética, mas absolutamente esclarecedora para o nosso ponto de vista contemporaneamente analítico e teórico – o domínio do conhecimento em que possivelmente se alocaria grande parte – senão a totalidade – do seu pensamento filosófico, que é o da *antropologia filosófica*³ (BAKHTIN, 2017 [1979]), e o faz ao referir-se exatamente à definição de um dos conceitos mais basilares da sua filosofia, aquele em que se resumiriam, como aqui presumimos, os esboços e as discussões que se enquadram justamente naquele domínio epistêmico. No referido trecho, o filósofo russo retoma um conceito que concebera em *Para uma filosofia do ato* (1993 [1986]) – PFA, doravante –, aquele que se volta teoricamente, com o objetivo de defini-los de modo epistêmico, para os *centros constitutivos e nucleares* da existência humana, os pontos cardeais da *estrutura fenomenológica* da consciência (BAKHTIN, 1993, [1986]), em torno dos quais se dispõem os *sentidos e os valores* da cultura, para *todo e qualquer ente historicamente humano* (BAKHTIN, 1993, [1986]). Trata-se do conceito de *arquitetônica*, que se decompõe descritivamente em três pontos que buscam especificar tanto os *momentos constitutivos e reguladores* do agir e do ser no mundo do ente humano, quanto a *relação de alteridade* pressuposta no seu desenvolvimento e no de toda cultura na história: o *eu-para-mim*, o *outro-para-mim* e o *eu-para-o-outro* (BAKHTIN, 1993, [1986]; 2017 [1970-1971]).

É a partir do que é aí então aduzido pelo filósofo russo que nos dedicaremos, neste artigo, a especificar teoricamente, por meio de uma reflexão que procura colocar o que é discutido por Bakhtin como um problema de investigação especificamente proposto e circunscrito em PFA, como os princípios epistêmicos fundantes do conceito bakhtiniano de *arquitetônica* estão em relação crítica e tensa – e não tão explícita, como nos parece ser – com a fenomenologia transcendental de Husserl. Concomitantemente, o nosso trabalho considerará apenas um número limitado de questões referentes ao *modo fenomenológico* como Bakhtin passou a entender epistemicamente a *condição do ente humano na história*, o que é por ele propugnado, como pressupomos desde já, quando submete a sua filosofia às proposições de princípio que a vinculam ao espectro de uma antropologia filosófica de matriz relativamente fenomenológica. De maneira focalizada, buscaremos apenas

³ E talvez a maior influência sobre Bakhtin no que se refere à sua antropologia filosófica tenha sido Scheler, um dos filósofos mais dedicados à sistematização desse domínio da filosofia. A sua reflexão filosófica – bem sistematicamente resumida em Scheler (2003 [1928]) – foi fonte de inspirações para outros filósofos, como Heidegger. Vemos em Scheler alguém eleito como um grande interlocutor por Bakhtin. Entretanto, não será o seu pensamento o foco deste artigo. Esperamos que, em breve, consigamos tratar, em outros trabalhos, dessa relação tão fundamental para a filosofia bakhtiniana.

compreender teoricamente o seu conceito de arquitetônica como derivado epistemicamente da sua articulação com a fenomenologia, e o faremos com o objetivo específico de determinar os traços por meio dos quais se liga criticamente Bakhtin à filosofia fenomenológica de Husserl, marcando algumas diferenças constitutivas do programa bakhtiniano, sobretudo no que se refere a um suposto afastamento seu do caráter transcendental da doutrina husserliana.

Sem qualquer objetivo de esgotar a temática deste artigo, observaremos inicialmente, assim, a importância da questão da consciência na fenomenologia transcendental de Husserl, em suas proposições de base, especialmente naquelas em que discorre sobre o modo fenomenologicamente transcendental de ser da consciência. Em seguida, dedicar-nos-emos à posição de Bakhtin e, principalmente, ao conceito de arquitetônica como uma definição epistêmica da estrutura fenomenológica da consciência (BAKHTIN, 1993 [1986]), observando a teorização bakhtiniana, então, em sua retomada criticamente dialógica e intrinsecamente subversiva de pressupostos da fenomenologia husserliana. De maneira concomitante, buscaremos apresentar o que compreendemos que seja a versão de Bakhtin para o conceito fenomenológico de *intencionalidade* da doutrina de Husserl: o *ato responsável* (BAKHTIN, 1993 [1986]). A nossa escolha por relacionar somente Husserl e Bakhtin, no contexto deste artigo, justifica-se por duas razões principais. A primeira se refere à menção clara de Bakhtin, em *PFA*, ao filósofo alemão, o que é feito precisamente no instante em que se dedica ao tratamento das questões referentes à consciência. A segunda tem relação com o momento em que nos antecipa Bakhtin, logo após a passagem em que se remete a Husserl, que proporá, como um dos objetivos principais da sua referida obra, um *desvelamento* (BAKHTIN, 1993 [1986], p. 24) da *estrutura fenomenológica da consciência* em termos de arquitetônica, diretamente relacionado ao conceito de ato responsável pelo qual Bakhtin busca dar conta, segundo o que pressupomos, das questões concernentes à *realização efetivamente histórica* da intencionalidade da consciência arquitetonicamente constituída⁴.

2 Uma breve retomada dos problemas referentes à consciência na fenomenologia de Husserl

⁴ Cremos que talvez o problema de que tratamos aqui não se resuma somente à relação entre Bakhtin e Husserl, como de fato tentamos deixar claro. Por exemplo, é possível escutar, em *PFA* (BAKHTIN, 1993 [1919-1921]), algumas das vozes do neokantismo, ora citadas, ora presumidas, que trataram desses problemas. Desde Hermann Cohen [1842-1918], da Escola de Marburg, a Rickert, da Escola de Baden, as reflexões filosóficas neokantianas tornaram-se fortemente influentes tanto no contexto discursivo geral da Europa (BEISER, 2014; KÖHNKE, 2012), quanto no da Rússia do final do século XIX e do início do século XX (BRANDIST, 2002; NEMETH, 2022). Portanto, devemos deixar evidente que a problemática da consciência em *PFA* parece estar ampla e intrinsecamente atravessada por vetores epistêmicos e advindos de outras tradições, o que, entretanto, não se torna razão suficiente para não dedicarmos a nossa atenção a uma relação epistêmica bilateral entre Bakhtin e Husserl.

Na fenomenologia husserliana, podemos dizer que a consciência, cuja definição é sintetizadora de uma série de questões da sua filosofia, caracteriza-se como um *absoluto*. O que significa: de todas as abstrações possíveis no que concerne à maneira como nos relacionamos com o mundo, à consciência não se pode outorgar um *estatuto teórico relativo*, como se se tratasse de qualquer coisa de prescindível. Em grande medida, a posição fundamental de Husserl nos ensina sobre a importância do lugar da consciência em nossa condição humana. Desde as nossas formas mais imediatas de interação mundana, até as mais complexas do conhecimento científico, a consciência trata-se de uma *presença sempre aí*. Para a fenomenologia de Husserl (2015 [1900]), a nossa *cognoscibilidade*, assim como a nossa *vivência (Erlebnis)* em geral, encontra-se em completa dependência do *modo transcendental*⁵ de ser da nossa consciência. Assim, a filosofia husserliana, pela importância que concede a um conjunto de problemas relacionados ao que estamos expondo aqui, pode muito bem definir-se como uma *doutrina transcendental da consciência*, sem o receio de, ao mesmo tempo, poder ser considerada como uma filosofia da descrição fenomenológica da experiência humana com o mundo, isto é, “[...] uma ciência do fenômeno [...]” (ZILLES, 2005, p. 101).

Mas, no panorama histórico da filosofia em que ocorreu a sua formação, a fenomenologia husserliana veio à tona sobretudo como uma posição *antitética* aos naturalismos e aos psicologismos imantados pelo do *positivismo* (XIRAU, 2015 [1941]). Concomitantemente, coordenava-se por um objetivo claro e definido: o de determinar, de forma geral, as *condições de possibilidade da nossa experiência consciente*. Esse objetivo se aliava teoricamente ao distanciamento que a fenomenologia procurava manter das perspectivas naturalistas e psicologistas, principalmente daquelas estabelecidas no campo científico. Tais perspectivas positivistas eram responsáveis por reduzir, segundo o que apresenta a filosofia husserliana, a compreensão dos aspectos e dos fundamentos transcendentais da nossa condição a um número restrito de explicações causais de orientação natural ou psicológica. Como afirma Cerbone (2014, p. 20),

⁵ É importante esclarecer que o termo transcendental passou por muitos usos que modificaram as suas significações. Contudo, ele está estritamente vinculado a certos resquícios do modo como Immanuel Kant [1724-1804] (KANT, 2015 [1781]) o utilizou em sua filosofia. Em sentido rigorosamente kantiano, o termo transcendental diz respeito à definição das *condições de possibilidade*. Como orienta Höffe (2005, p. 59, grifos do autor), “Kant pretende desvendar as condições *prévias* da experiência. No lugar do conhecimento de um outro mundo, aparece o conhecimento originário de nosso mundo e de nosso saber subjetivo. Kant investiga a estrutura profunda, pré-empiricamente válida de toda experiência, estrutura que ele – conforme ao experimento de razão da revolução copernicana – presume no sujeito”. De determinado modo, o sentido kantiano acabou se renovando e persistindo na fenomenologia husserliana, principalmente no que concerne à noção de *estrutura profunda*, marca, segundo Cerbone (2014), do *antinaturalismo* de Husserl. Isso se resume à questão das condições de possibilidade da relação da consciência com o mundo dos objetos, que se trata de um problema de *ordem transcendental*. Esse termo, portanto, não se encontra fora da série de influências da filosofia kantiana, e isso nos impede, portanto, de interpretá-lo segundo um sentido desvinculado da tradição filosófica.

A desconsideração geral da fenomenologia pelas causas é sintomática de um outro ponto de concordância: sua oposição ao que é talvez a tendência mais dominante na filosofia contemporânea (que também foi um grande expoente na época de Husserl), a saber, o “naturalismo”. Essa visão, que dá lugar de destaque às descobertas das ciências naturais, tende a se preocupar precisamente com os tipos de estruturas causais que a fenomenologia desconsidera. Um dos perigos do naturalismo científico, de acordo com a tradição fenomenológica, é que tal preocupação nos faz perder de vista (e por vezes ativamente negar) a ideia de que, de algum modo, as coisas se manifestam.

É por isso que, como afirma Zilles (2005, p. 100), “nessa época, os filósofos, ameaçados pelas ciências, sentiam a necessidade de justificar a filosofia como ciência”. Portanto, os modos particulares com os quais se desenvolveu a preocupação da fenomenologia transcendental com a consciência, em grande medida, trata-se de um desdobramento do antinaturalismo e do antipsicologismo praticados por Husserl, uma atitude que pode ser entendida inteiramente como antipositivista. Em particular, o naturalismo positivista geralmente se resume a uma perspectiva em que está presumida a redução dos *conteúdos ideais* da experiência de um *ente senciente*, que fundamentam o exercício lógico do pensamento, a uma série de explicações causais de natureza psicológica (HUSSERL, 2006 [1913]), com características, em muitos casos, de um intenso fisiologismo naturalista. Mas, como diz Cerbone (2014, p. 29), a oposição Husserliana ao naturalismo pode ser entendida especificamente como “[...] uma rejeição da ideia de que as ciências naturais podem fornecer uma descrição completa ou exaustiva da realidade”.

A partir inicialmente dos seus trabalhos dedicados à lógica – cf. por exemplo, Husserl (2014 [1900]) –, Husserl desenvolveu a compreensão de que são insuficientes as explicações psicológicas dos processos lógicos do pensamento, uma vez que, nessas descrições empiricamente psicológicas, tais elucidações não conseguiriam aclarar um certo *campo objetivo* que permaneceria irreduzível e idêntico, apesar dos estados psicológicos particulares a que recorre logicamente o pensamento de um ente qualquer. É justamente uma estrutura que é considerada indispensável para que se estabeleça o raciocínio lógico (HUSSERL, 2014 [1900]), estrutura à qual é dada o nome de conteúdo ideal (CERBONE, 2014). Segundo Zilles (2005, p. 99), “Husserl tomou consciência de que existe uma diferença entre atos de consciência, que podem ser descritos de maneira subjetiva e psicologista, e conteúdos objetivos que, em sentido platônico, chamou de ‘essenciais ideais’”. O argumento do filósofo alemão, portanto, fundamenta-se na sua definição do conteúdo ideal como uma estrutura objetiva que se encontra sempre presente e irreduzível independentemente dos processos psicológicos empiricamente particulares aí envolvidos.

Além do mais, uma das principais razões da oposição husserliana ao naturalismo positivista também encontrava a sua máxima expressão na constatação realizada por

Husserl (2006 [1913]; 2014 [1900]) de que, na perspectiva naturalista, não estão postas as condições para a justificação epistemológica de *princípios* e de *verdades* que aí são pressupostos – e isso é decorrente da própria insuficiência epistemológica das ciências naturais em lidar com essas questões. Sendo assim, o naturalismo tenta dar conta daquilo que não consegue efetivamente explicar exclusivamente a partir do seu conhecimento. Isso significa, outrossim, que as ciências naturais positivistas se sustentavam sobre um certo número de princípios e de verdades de *natureza ideal*, cuja realidade não é explicável a partir da episteme que produzem nos limites da sua configuração epistemológica. Segundo Cerbone (2014, p. 30),

[...] o naturalista pretende descobrir, e propor, qual é, fundamentalmente, a verdade sobre tais coisas, como estados e processos psicológicos, sem referência a quaisquer de seus próprios estados e processos psicológicos, sejam quais forem, mas isso significa que a própria noção de verdade não pode ser entendida em termos de estados e processos psicológicos. Desse modo, o naturalista, em sua posição oficial, provoca a autorrefutação ao se privar da própria noção de verdade que guia suas aspirações científicas.

Ao partir da influência de Franz Brentano [1838-1917] a que criticamente se submeteu (CERBONE, 2014) e cujos influxos filosóficos purificou de *todo psicologismo* (ZILLES, 2005), Husserl (2006 [1913]) desenvolveu uma extrema preocupação transcendental com as questões da consciência, o que particularmente representa que o filósofo alemão aprofundou o seu interesse filosófico pela intencionalidade. Em comparação com as tendências do psicologismo – principalmente em suas versões mais tradicionais –, a fenomenologia desloca o seu foco do *objeto* e das explicações psicológicas que definem a relação deste com a consciência para *a nossa experiência transcendental do objeto*, com o objetivo de “[...] elucidar como opera a consciência da coisa” (MOURA, 2022 [1989], p. 29). Ou seja, a sua atenção é direcionada para a nossa intencionalidade em *relação ao mundo objetivo*, em uma tentativa de definir fenomenologicamente a *estrutura essencial* da nossa consciência, que é então posta como a intencionalidade. Logo, a ideia de estrutura profunda é aí apresentada no sentido, mencionado uma vez antes, de *definição transcendental da nossa experiência*, isto é, basicamente das suas condições de possibilidade, aquelas sem as quais não poderia definir-se como tal. A intencionalidade, enquanto a estrutura primordial das vivências⁶ (*Erlebnis*) da consciência, define-se em termos do *próprio modo de ser do fluxo consciente: referência tética ao objeto*, e este se torna *na* consciência, justamente por meio da *noese* do ato tético, o que é então chamado de *noema*, ou seja, um fenômeno *da* consciência (HUSSERL, 2006 [1913]), um *sentido* que lhe é inerentemente próprio enquanto conteúdo ideal. No viés do que é aí apresentado, a consciência,

⁶ Vivência é definida aí enquanto *conteúdo da consciência* (CERBONE, 2014; ABBAGNANO, 2012 [1983]).

enquanto *intencionalidade pura*, define-se como um *ato tético* de objetos⁷ empíricos ou ideais.

Assim, Husserl (2006 [1913]), seguindo o que define como consciência, mostra como a definição de intencionalidade⁸ é central na sua fenomenologia, especialmente quando diz que “a intencionalidade é aquilo que caracteriza a *consciência* no sentido forte, e que justifica ao mesmo tempo designar todo fluxo de vivido como fluxo de consciência e como unidade de uma *única* consciência” (HUSSERL, 2006 [1913], p. 190). Logo em seguida, no mesmo trecho, Husserl (2006 [1913], p. 190) especifica a sua ideia como aquela que define a “[...] propriedade dos vividos de ‘ser consciência de algo’”. Portanto, trata-se de uma definição que busca delimitar a *estrutura essencial da nossa experiência* ou, em outros termos, o modo como *a nossa consciência se relaciona teticamente com o transcendente* – e é esse o sentido de *filosofia transcendental* aí almejado. Por conseguinte, é determinado pelo filósofo alemão que a *consciência é intencionalidade*, aquilo através do qual é realizada, então, a constituição dos objetos como *fenômenos da consciência*. Nesse sentido, o fenômeno, na fenomenologia transcendental, é um *noema relativo* à consciência, constituído por meio da *noese*. É por isso que a fenomenologia, por meio da *redução eidética*, pode querer-se uma *ciência das essências* (HUSSERL, 2006 [1913]), não mais no sentido de uma *metafísica* que procura determinar o que é a *substância das coisas*, fundamentada na dicotomia entre a *aparência* e a *essência*, mas, sim, no sentido de uma ciência que se institui a partir daquilo que efetivamente aparece à consciência, à procura de definir a *essência do relativo à consciência*, do fenômeno, “[...] isolando a invariante que permanece como *eidos* ou *essência*” (ZILLES, 2005, p. 102, grifo do original) – e é isso o que ali se

⁷ O termo “tético”, assim como os seus derivados a que tanto nos referimos até agora, também tem uma aventura de variações semânticas ao longo da história da filosofia. De maneira geral, refere-se àquilo “que afirma ou põe” (ABBAGNANO, 2012 [1983], p. 1140). Essa definição, que é genérica como tem que ser qualquer significação de dicionário, está em concordância, porém, com aquela apresentada pela fenomenologia husserliana. Em diversos momentos, Husserl (2006 [1913]) afirma que o que define a consciência é justamente o fato de ela ser um ato tético dos objetos, isto é, um *ato afirmativo e posicional dos objetos* – e é isso o que ele chama de intencionalidade da consciência. É nesse sentido, portanto, que a consciência é sempre definida na fenomenologia como “[...] *consciência de algo*, de um ‘objeto’, de um algo para o qual o olhar se dirige, e que nela é ‘dado’ como sendo ‘ele mesmo’; mas também é consciência daquilo que então pode ser ‘representado’ em outros atos, pode ser pensado de maneira vaga ou distinta, pode tornar-se sujeito de predicções verdadeiras ou falsas [...]” (HUSSERL, 2006 [1913], p. 37, grifo nosso). Já com relação aos termos “noese” e “noema”, a explicação de Zilles (2005, p. 101) é suficientemente esclarecedora: “o processo que constitui o fenômeno na consciência do ponto de vista formal chama *noese*. Do ponto de vista material, o que é constituído em oposição à consciência, Husserl chama de *noema*. Este é diferente do objeto existente fora da *noese* concreta, pois é o que aparece na consciência, constituído pela própria *noese*”.

⁸ Um adendo: a ideia que envolve o conceito de intencionalidade, sobre o qual tanto falamos, vem se delimitando desde a tradição escolástica e é uma ideia que também se encontra na reflexão de Brentano, que foi professor de Husserl. Apesar de ter-se nele inspirado, o uso husserliano, contudo, difere sobremodo do brentaniano, principalmente porque Husserl busca fugir do caráter psicologista que enforma o uso feito por Brentano do conceito de intencionalidade (CERBONE, 2014; ZILLES, 2005).

chama de *retorno às coisas mesmas* (ZILLES, 2005)⁹.

A partir da sua crítica à *atitude natural* (HUSSERL, 2005 [1900]) – isto é, à *atitude ingênua* das ciências naturais positivistas que admite que os objetos estão aí *dados, disponíveis à mão* e carentes de *explicação* –, Husserl (2006 [1913]) dá um passo em direção à sua *redução fenomenológica – epoché* (εποχή) –, ao “[...] ato de colocar entre parênteses não só o mundo exterior, mas todo o suposto conhecimento já adquirido a respeito de determinada realidade” (ZILLES, 2005, p. 101). E o faz justamente, como dissemos, com o intuito de desvencilhar-se criticamente do pressuposto naturalista da *dadidade* e da necessidade de explicação dos objetos, bem como, ao mesmo tempo, com a finalidade de determinar as condições transcendentais da nossa consciência do fenômeno. Com o objetivo, logo, de chegar ao fenômeno em sua estrutura, *ao puro fenômeno*, “[...] ao mundo apenas como se apresenta na consciência” (ZILLES, 2005, p. 102) – ao mundo *apenas* como *correlato* da consciência (MOURA, 2022 [1989]) –, o filósofo alemão então propõe a *epoché* como uma *orientação metodológica* necessária à *suspensão dos juízos em relação à empiria, ao mundo exterior*, enquanto uma *abstenção* de todas as características da *atitude natural*, sobretudo da *dadidade* dos objetos e da vontade de explicá-los segundo leis cientificamente naturais. Isso também significa, basicamente, que a *epoché* é o ato de suspensão das afirmações concernentes à origem *empiricamente causal* da nossa experiência (CERBONE, 2014). Nos dizeres de Husserl (2006 [1913], p. 16),

Na orientação fenomenológica, ao contrário, o interesse não se dirige às “coisas” mas sim aos “fenômenos”, quer dizer, aos múltiplos modos subjetivos de doação graças aos quais temos consciência dos objetos. É apenas quando nos situamos nessa orientação que operamos a “redução fenomenológica”, quer dizer, a transição da investigação das “coisas” para a consideração dos seus “fenômenos”.

A posição aí tomada por Husserl (2006 [1913]) gera, então, uma consequência imediata, vez que a nossa experiência passa a ser encarada de outro modo. Ela não é mais definida em termos de *constatação* e de *explicação*, por meio de leis, de um mundo dado, mas, sim, de *afirmação posicional do objeto, por meio de um ato tético, enquanto um fenômeno a que se deve dirigir contemplativa e descritivamente* e somente segundo a condição transcendental da consciência. Dessa forma, as *proposições apodíticas* nunca podem se referir ao objeto em si mesmo ou às *regiões ônticas*

⁹ Nos seus termos acertadamente resumidos e categóricos, Moura (2022 [1989], p. 25) assim se refere a esse lema da fenomenologia: “o retorno aos objetos não é, assim, senão um retorno aos atos através dos quais se tem um conhecimento dos objetos”. Isso somente é permitido no quadro da doutrina fenomenológica exatamente porque ela se purifica de todo e qualquer resquício da *atitude natural*. Portanto, “[...] quando se interpreta a fenomenologia como um método aplicável a vários domínios, como um método de conhecimento de regiões ônticas, que concorreria com outros métodos para nos dar a última palavra sobre o ‘real’, o ‘homem’ ou a ‘sociedade’, é porque não se deu à noção de *Einstellung* [atitude] todo o seu peso” (MOURA, 2022 [1989], p. 28-29).

(MOURA, 2022 [1989]), mas somente, isto sim, ao *noema*, ao objeto tal qual é constituído na consciência – isto é, ao fenômeno. Na fenomenologia, é assumida a possibilidade, assim, de que haja um relativo esgotamento da totalidade descritiva apenas da nossa experiência dos objetos – na determinação, sobretudo, da sua estrutura essencial, do seu *eidos*, por meio de uma redução eidética –, e não dos objetos em si mesmos. Em uma suposta experiência perceptual e sensível da nossa consciência em relação a um certo objeto, temos que admitir, ao mesmo tempo, as múltiplas possibilidades da sua revelação no espaço, o que se equivale a afirmar que sempre *o temos apresentado em perspectiva*, em relação aos muitos ângulos de aparecimento do objeto para nós. Uma garrafa, por exemplo, revela-se à nossa percepção somente por um de seus lados, nunca em todos de uma vez – os demais se pressupõem na nossa experiência, mas jamais se apresentam dados de uma só vez à nossa percepção. Diferentemente, a experiência da nossa consciência se dá de uma vez em relação ao *noema*, ao fenômeno que não se equivale ao objeto tal como poderia ser independentemente da nossa experiência. Ela é apresentada de um só golpe, sem ângulos, sobre a sua estrutura essencial. Daí, conseqüentemente, é derivada uma certa forma de certeza que difere daquela desenvolvida pelas ciências naturais positivistas. Para a fenomenologia, nada é apodítico quando se refere ao objeto em si mesmo, mas somente à nossa experiência de um dado fenômeno. Portanto, se ela se permite afirmar algo sobre o mundo, apenas o faz em relação ao *mundo que passa a ser circunscrito à esfera da subjetividade transcendental*.

Apenas pela abstenção, portanto, da atitude natural, é possível, segundo a fenomenologia husserliana, que sejam colocadas adequadamente as perguntas e as respostas que conseguem tratar das condições de possibilidade da nossa experiência consciente enquanto uma intencionalidade pura, assim como que se possibilite a abertura à descrição não das *coisas*, mas, sim, dos fenômenos tais como constituídos na nossa experiência senciente e aos seus *eidos*. Nesse sentido, a *epoché* é justamente aquilo que possibilita as afirmações apodíticas em termos fenomenológicos, assim como se trata de um caminho apenas aplicável ao que fundamenta a fenomenologia, segundo as considerações de Husserl (2006 [1913], p. 17):

As verdades fenomenológicas não são “opiniões” sobre o mundo existente, a redução fenomenológica será por definição a proibição de se fazer qualquer afirmação sobre o mundo “puro e simples”. Correlativamente, ninguém pedirá ao cientista que exerça a redução, as duas orientações sempre serão paralelas e conservarão a sua validade em seu campo específico, nenhuma delas detém a verdade sobre a outra ou a absorve em si mesma.

Para Husserl, somente a abstenção, propiciada pela redução, à atitude natural, em relação aos juízos sobre a totalidade mundana e às coisas do mundo, torna-se o meio para a definição da *transcendentalidade* da consciência em seu modo de ser

intencionalidade, pois se eliminariam, do seu *campo transcendental* (HUSSERL, 2006 [1913]), os aspectos não inerentes à sua estrutura essencial. De acordo com os seus termos,

O essencial para nós é a evidência de que a redução fenomenológica é possível como exclusão de circuito da orientação natural, ou seja, de sua tese geral, e de que, depois de efetuada, a consciência absoluta ou transcendental pura ainda resta como um resíduo, ao qual é contrassenso atribuir ainda realidade (HUSSERL, 2006 [1913], p. 130).

No que é aí apresentado, a origem da crítica fenomenológica está claramente posta: está sobretudo na sua recusa das explicações naturalistas e psicologistas que o positivismo promulga sobre a consciência e sobre o mundo. Como consequência lógica da sua crítica, temos que a *descrição fenomenológica* difere da maneira pela qual se realizam as explicações causais nas ciências naturais. Isso só se torna possível, todavia, exatamente porque a fenomenologia aborda e determina transcendentalmente a consciência pela via da redução fenomenológica. Os fenômenos da consciência não se especificam mais sob os critérios do naturalismo positivista – como se fossem apenas *um conjunto de elementos sensoriais* e nada além (XIRAU, 2015 [1941]) –, não são mais apresentados por meio de hipóteses de explicação causal da sua fonte, da sua substância ou da sua origem, apenas, porém, segundo os critérios que colocam a sua estrutura segundo a intencionalidade da consciência e o seu modo presente de constituição na experiência intencional. Portanto, a fenomenologia não somente busca definir transcendentalmente a consciência, mas também descrever tanto a estrutura essencial da nossa experiência dos fenômenos, quanto os fenômenos tal como se revelam à nossa consciência, enquanto experiências nossas submetidas às condições transcendentais da nossa atividade consciente. Logo, toda descrição fenomenológica da nossa experiência de um fenômeno propugna a afirmação ínsita da condição transcendental da nossa consciência.

De modo resumido, as nossas discussões aqui propostas ajudam-nos a mostrar como é demasiadamente importante o problema da consciência na fenomenologia transcendental. Agora, passaremos a considerar a posição bakhtiniana no que concebemos que seja a sua retomada criticamente dialógica de alguns pontos da tradição fenomenológica, sobretudo admitindo que a sua crítica do teorismo pode se estender, também, ao transcendentalismo da doutrina husserliana. Consideraremos a sua filosofia, portanto, como uma procura pela superação de determinados aspectos transcendentais da fenomenologia, ao mesmo tempo que se quer como uma antropologia filosófica de matriz fenomenológica que possa tentar dar conta da condição humana na história, o que se reflete sobretudo na definição do seu conceito de arquitetônica enquanto uma tentativa de delimitação da estrutura fenomenológica da consciência.

2 A arquetônica como a busca bakhtiniana por uma definição epistêmica da estrutura fenomenológica da consciência

Das muitas questões filosóficas constitutivas de PFA, compreendemos que a da consciência encontra-se intimamente associada à relação criticamente dialógica que Bakhtin manteve não somente, mas principalmente com duas tendências filosóficas já citadas por nós, que conseguimos mapear sobretudo a partir de nomes específicos ali referidos pelo filósofo russo: a fenomenologia – em sua forma geral, com a sua versão realista (FIDALGO, 2011), mas também com a transcendental – e o neokantismo tanto de Marburg, quanto da escola de Baden¹⁰. Essa relação é marcada pelas respostas que Bakhtin destinou a elas, que aparecem, no contexto de PFA, sob duas formas. A primeira, que se encontra disposta ao longo da sua discussão, é realizada de maneira direta, quando o filósofo russo se refere ao pensamento filosófico de um determinado pensador, caso, por exemplo, de Rickert e de Husserl. A segunda trata-se de uma forma mais sub-reptícia, pois ocorre na medida em que se realiza a teorização de Bakhtin, quando se dedica, portanto, a fundamentar e a desenvolver as definições das ideias, dos conceitos e dos princípios que estruturam a sua teoria filosófica. É aí que, ao mesmo tempo, Bakhtin faz alusões indiretas a teorias, tradições e pensadores de modo geral. Esse é o momento em que se refere implicitamente àqueles com quem *polemiza* ou sobre cujos pressupostos se fundamenta de algum modo. Muitos nomes se enquadrariam aí, como o de Kant, o de Cohen e o de Scheler. Curiosamente, porém, o nome do próprio Husserl também poderia ser aí inserido.

A obra filosófica de Bakhtin, portanto, circunscreve-se na história da filosofia tanto pelos debates acerca das muitas problemáticas filosóficas com que se envolveu, quanto pelas relações diretas criticamente dialógicas que Bakhtin manteve com filósofos e tradições filosóficas. A questão da consciência é, talvez, um dos principais temas que indiciam a posição aí ocupada pelo filósofo russo. E o debate a ela dedicado, enquanto um problema filosófico, como vimos na seção anterior, encontra uma das suas maiores manifestações, especialmente na aurora do século XX, na fenomenologia transcendental de Husserl.

De modo mais geral, Brandist (2002), assim como Sobral (2019), evidencia como o debate de todas as questões em que tomou parte Bakhtin tem as suas raízes fortemente fincadas na tradição da filosofia alemã, do criticismo de Kant ao

¹⁰ Os maiores expoentes do neokantismo de Baden, além de fundadores, foram Windelband e Rickert, o seu continuador. A Escola de Baden preocupou-se especialmente com os problemas tradicionais da ética, da epistemologia, da lógica e da ciência, criticando assídua e profundamente o idealismo o positivismo. O pensamento filosófico de ambos os autores referidos é para nós de difícil acesso. Podemos ter um relativo contato com a sua filosofia, porém, indiretamente, através de trabalhos especializados (BEISER, 2014; KÖHNKE, 2012; RESENDE, 2013), o que muito nos auxilia na compreensão das interlocuções de Bakhtin.

neokantismo de Cohen e de Cassirer e à fenomenologia de Husserl, por exemplo. Como uma devedora imediata da tradição filosófica alemã, foi que se desenvolveu a filosofia Bakhtiniana dos anos de 1920. O *plano epistêmico* da teoria concebida aí por Bakhtin tem, por um lado, as suas estruturas bastante arraigadas, como orienta Brandist (2002), a um certo número de tendências da filosofia alemã do século XIX e do início do XX, mas, por outro, a filosofia de PFA, especificamente, tem o seu fundamento em uma intersecção maior com outros campos do conhecimento com os quais dialogava diretamente com a filosofia, como o *direito*. Um exemplo, segundo Brandist (2002), pode ser apresentado pelo imenso interesse de Bakhtin pela questão do *sujeito* enquanto um ente sobre o qual incide um conjunto de responsabilidades, sobretudo a partir do momento em que é posto como aquele que deve se responsabilizar pelos seus atos, eticamente. Para o pesquisador estadunidense, a preocupação bakhtiniana tem como fundamento a sua assumpção de alguns pressupostos do neokantismo de Marburg, que muito se atentava para as questões concernentes ao *sujeito jurídico* (BRANDIST, 2002).

A posição bakhtiniana, entretanto, tornou-se autônoma sobretudo ao recusar, segundo Brandist (2002), o exacerbado grau de abstracionismo que caracteriza as teorias filosóficas dos primeiros representantes da escola de Marburg, Cohen e Paul Natorp [1854-1924]. Ainda de acordo com ele, “enquanto Bakhtin afasta-se do formalismo do modelo neokantiano, mantém-se associado à sua definição de pessoa jurídica como o objeto das ciências humanas, o que permanece ao longo da sua carreira [...]” (BRANDIST, 2002, p. 17, tradução nossa). Mas, no geral, os interesses filosóficos de Bakhtin foram se moldando criticamente. E, entre os muitos, podemos perceber aquele voltado para as questões da consciência. Nesse processo, a direção tomada por Bakhtin sempre partiu de uma crítica às generalizações universalistas de qualquer tendência de pensamento, seja ela neokantiana, seja fenomenológica. Por mais que Bakhtin, por exemplo, tenha assumido relativamente o pressuposto neokantiano de que a constituição do objeto do conhecimento é realizada somente segundo a nossa condição de *entes cognoscentes*, uma conciliação epistêmica absoluta entre a filosofia desenvolvida pelo filósofo russo e qualquer uma das tendências tradicionais do neokantismo não parece ser possível justamente porque Bakhtin associou-se dialogicamente a outras tradições filosóficas, como é o caso da fenomenologia em geral – transcendental e realista.

Brandist (2002), nesse ponto, é extremamente preciso ao mostrar como o lema da fenomenologia constitui e fundamenta, como uma espécie de pano de fundo, uma parte considerável do todo da filosofia bakhtiniana. O *retorno às coisas mesmas* – que deveria ser corretamente compreendido como *um retorno ao conhecimento* (MOURA, 2022 [1989]), como já dissemos –, de certo modo, passou a conciliar-se parcialmente com a *vontade bakhtiniana de análise e de compreensão da realidade histórica*

(BRANDIST, 2002). No entanto, de acordo com o entendimento de Brandist (2002), o pensamento teórico geral do *Círculo de Bakhtin* – e, conseqüentemente, o de Bakhtin em particular – estaria mais filiado, por um lado, à fenomenologia realista da escola de Munique – duramente criticada por Husserl –, cujos maiores expoentes foram os filósofos alemães Johannes Daubert [1877-1947] e o já mencionado Reinach. Ambos estariam mais alinhados com o fundamento aristotélico da filosofia brentaniana, segundo a qual “[...] a mente individual ‘se alimenta’ de objetos encontrados, derivando categorias formais desse encontro, em vez de aplicar categorias formais a priori” (BRANDIST, 2002, p. 19-20, tradução nossa).

Todavia, segundo o nosso entendimento, a posição bakhtiniana em particular, por outro lado, parece se situar entre os objetivos gerais da fenomenologia transcendental e articulá-los com alguns dos pressupostos da realista. Em PFA, o *foco fenomenológico* de Bakhtin tende a ligar-se estritamente a um tipo de projeto que muito bem caracteriza a fenomenologia transcendental – como a procura pela definição da estrutura da consciência. Esse sentido tradicionalmente fenomenológico se revela, em especial, na vontade de Bakhtin (1993 [1986]) em determinar o que denominamos de *condições de possibilidade da experiência humana no mundo*, o que nos parece estar relativamente alinhado, por exemplo, com a forma como Husserl procurou conceber a estrutura essencial da consciência. Mas também reconhecemos a validade do que é proposto por Brandist (2002). O modo como Bakhtin (1993 [1986]) concebe epistemicamente o problema da formalização dos objetos da experiência, em termos de *atitude de consciência* (BAKHTIN, 1993 [1986]), aproxima-se da maneira como a vertente realista da fenomenologia concebeu a formação das categorias formais, constituídas a partir da relação entre a consciência e a realidade¹¹. Para Bakhtin (1993 [1986]), as categorias formais da consciência, mesmo que tenham um fundamento *a priori*, só são possíveis e pensadas como elementos que *circunscrevem os conteúdos-sentidos do mundo da cultura* – questão advinda do neokantismo de Baden –, que se realizam em um dado momento do *mundo da vida* apenas por meio da atitude de consciência de um *ente real* que se encontra em alteridade com o *outro* e o mundo. Portanto, as formas pelas quais se realiza a formalização dos objetos são concebidas no encontro da consciência com o mundo e através da cultura, e não de forma exclusiva ou unicamente apriorística.

Todavia, a consciência enquanto intencionalidade – isto é, enquanto ato tético ou, em outras palavras, como *consciência de alguma coisa* –, para nós é um pressuposto assumido da fenomenologia transcendental e, concomitantemente, retrabalhado pela filosofia bakhtiniana, justamente pela influência dos realistas de Munique. Por um lado, essa assumpção demonstra que Bakhtin criticamente atribuiu uma validade epistêmica àquilo que é nuclear na filosofia fenomenológica husserliana. Por outro, temos,

¹¹ Cf. Reinach (2020 [1914]).

entretanto, um indicativo do distanciamento que a posição bakhtiniana buscou praticar em relação ao transcendentalismo dessa tendência, vez que Bakhtin (1993 [1986]) não se propôs a discutir as questões da consciência em termos transcendentais – teóricos (BAKHTIN, 1993 [1986]), poderíamos dizer – e, por isso, deslocou o seu interesse para o modo como ela se realiza enquanto intencionalidade no terreno de uma cultura inserida na vida, em seu aparecimento e em seu desenvolvimento na história. Portanto, o objeto intencional da consciência para Bakhtin (1993 [1986]) – isto é, o fenômeno –, em sua qualidade, é, segundo a nossa definição sintética, uma afirmação culturalmente estabelecida pelo ato de uma consciência imersa na vida.

Brandist (2002) ainda diz que Bakhtin, ao mesmo tempo, procurou afastar-se de um pressuposto da vertente realista da fenomenologia. Para os fenomenólogos de Munique, a questão da verdade – questão que está entrelaçada ao problema da consciência em PFA –, resolvia-se segundo o critério da correspondência entre o ato tético da consciência e a realidade objetiva do mundo – o que soava como um absurdo aos ouvidos de Husserl (MOURA, 2022 [1989]). Nas palavras de Brandist (2002, p. 20-21, tradução nossa), “embora não aceitando o realismo dos fenomenólogos de Munique, Bakhtin parece ter adotado sua ideia de que o a priori não se limita a princípios formais, mas pode ser intuído em conexão com objetos da consciência”. Em Bakhtin (1993 [1986]), o problema da verdade, ao contrário, trata-se de uma questão complexa e multifacetada, cuja solução é procurada pelo filósofo russo na esfera de uma certa fenomenologia da consciência inserida na articulação entre a cultura e a vida e em diálogo com uma ética do dever (SOBRAL, 2019) e com a teoria dos valores do neokantismo de Baden, já que o que é possível afirmar apoditicamente sobre um dado fenômeno, sobre a sua verdade, resume-se apenas ao modo com que ele se revela às consciências determinadas enquanto arquitetônicas em torno das quais se dispõem, constitutivamente, os sentidos e os valores de uma cultura em desenvolvimento na história (BAKHTIN, 1993 [1986]).

A palavra consciência (сознание) aparece com muita frequência ao longo de PFA. A discussão de Bakhtin (1993 [1986]) tem afinidade propriamente com a preocupação axiologicamente orientada do filósofo russo com relação à determinação da unidade em que ocorre a articulação entre o mundo da vida e o mundo da cultura¹² – “[...] мир культуры и мир жизни [...]” (БАХТИН, 2003 [1986]) –, justamente porque Bakhtin (1993 [1986]) procura dar um contorno epistêmico mais definido àquilo que denominamos como a sua versão para o conceito de intencionalidade da fenomenologia: o ato responsável (поступок). Como adequadamente aduz Sobral

¹² Essa questão é derivada, segundo Brandist (2002), da *Lebensphilosophie*, cujo maior expoente, que influenciou particularmente o Círculo de Bakhtin, foi o sociólogo alemão Georg Simmel [1858-1918]. Mesmo de extrema importância para o nosso entendimento mais adequado dos problemas relacionados à filosofia de PFA, não nos dedicaremos às questões referentes à *filosofia da vida*, pois extrapolam o escopo deste trabalho.

(2019), o filósofo russo ali entende o ato nas duas direções que o atravessam, tanto em sua *dimensão uniocorrente* – do ponto de vista da sua ocorrência concreta na vida –, quanto em sua *dimensão universal* – do ponto de vista do seu conteúdo objetivo. Para assim concebê-lo, Bakhtin (1993 [1986]) dedicou-se a compreender o centro a partir do qual o ato se torna a realidade em que é efetivada a articulação entre a cultura e a vida: a consciência. Isso se evidencia sobremaneira ao definir epistemicamente o ato como *uma determinada atitude de consciência* (BAKHTIN, 1993 [1986]).

Se levarmos em consideração, assim, o conceito de ato como a versão bakhtiniana para o de intencionalidade, temos que admitir, a partir daí, que os objetos mundanos, na filosofia de Bakhtin (1993 [1986]), *são afirmados e posicionados* pela consciência somente em termos de sentidos e de valores da cultura. O *noema* seria, então, um sentido da cultura alteritariamente afirmado e reconstruído no momento mesmo do ato, circunscrito pelas categorias formais da consciência. Todo fenômeno se limita à sua aparição à consciência através do *ato ativo do ente senciente*. Mas, nesse jogo, a consciência é, para Bakhtin (1993 [1986]), antes de mais nada, *a atitude que a faz ser o que é*, ou seja, *ela é o seu ato*. A *unidade total* da consciência, portanto, caracteriza-se em termos de ato, como evidencia Bakhtin (1993 [1986]) quando se refere ao *pensamento* como uma *ação responsável* de um ente: “cada pensamento meu, junto com o seu conteúdo, é um ato ou ação que realizo – meu próprio ato ou ação individualmente responsável [*postupok*]” (BAKHTIN, 1993 [1986]), p. 21). Mas a estrutura da consciência, correlata ao ato que a caracteriza enquanto *intencionalidade historicamente cultural*, resume-se à *arquitetônica*. Bakhtin (1993 [1986]), ao tratar da questão do ato, define-o enquanto, como acima antecipamos, “[...] uma certa atitude de consciência, cuja estrutura nós propomos desvelar fenomenologicamente” (BAKHTIN, 1993 [1986]), p. 23-24). A definição dessa estrutura a ser desvelada fenomenologicamente é epistemicamente sintetizada, para nós, no conceito de *arquitetônica*.

A ideia que envolve esse conceito trata-se de uma especificação epistêmica da dimensão concreta – fenomenologicamente realista, quase – em que se constitui a consciência enquanto intencionalidade, cujos conteúdos são formados no momento mesmo de realização do ato, a atitude de consciência de um ente. O centro de estruturação da consciência organiza-se a partir de três instâncias inerentemente constitutivas e necessárias: o eu-para-mim, o outro-para-mim e o eu-para-o-outro (BAKHTIN, 1993 [1986]). Essa é a *estrutura cindida* da consciência. Essa cisão é, compreendemos, uma contestação axiologicamente epistêmica de uma *concepção autárquica* da consciência, tomada como uma *unidade egológica* definida por si e limitada a si mesma. A perspectiva bakhtiniana nos ensina a insuficiência, portanto, da acepção apresentada pelo *cogito* cartesiano, e o faz justamente pela inserção da instância do *outro* no domínio egológico da consciência do *eu*, pondo-o, assim, como

uma dimensão imprescindível para a organização estrutural da sua consciência. A presença constitutiva e reguladoramente mediadora do *outro* é estruturante da maneira de ser de um ente. Todo ato, enquanto *uma atitude intencional da consciência* de um *eu*, torna-se uma realidade somente pelo fato de o *outro* se tratar de uma espécie condição de possibilidade, pois, desde o princípio da constituição dos conteúdo-sentidos – no sentido de componentes da cultura – com os quais a consciência do *eu* realiza a formação tética dos objetos, o *outro* encontra-se presente como uma instância constitutiva e reguladora. E é a partir daí que se forma o caráter *eticamente responsável* do exercício da intencionalidade da consciência de um ente.

Mesmo que as categorias formais sejam aprioristicamente fundamentadas e *originárias* – realizáveis, porém, apenas no encontro entre a consciência e o mundo –, o conteúdo-sentido do ato de consciência, na perspectiva do filósofo russo, é derivado do mundo da cultura (BAKHTIN, 1993 [1986]). Mas ele não se trata, no fundo, do único aspecto determinante da experiência da consciência intencional de um *eu* em seu *horizonte vivencial*. O conteúdo-sentido, mesmo objetivo, somente se torna possível e real nos instantes concretos que compõem o mundo da vida, através do modo particular como a consciência do ente realiza o seu exercício tético. Nessa atividade posicional, o ato é justamente, por um de seus lados, a afirmação de um conteúdo objetivo da cultura, bem como é, por outro, a atitude de uma consciência responsável que na vida historicamente se orienta. Para Bakhtin (1993 [1986], p. 21-22), portanto,

[...] pode-se tomar o momento do conteúdo-sentido abstratamente, isto é, um pensamento como um juízo universalmente válido. Para esse aspecto abstrato do sentido do pensamento, o aspecto histórico-individual (o autor, o tempo, as circunstâncias e a unidade moral de sua vida) é completamente imaterial, porque esse juízo universalmente válido pertence à unidade teórica do domínio teórico apropriado, e seu lugar nessa unidade determina exhaustivamente sua validade. A avaliação de um pensamento como um ato ou ação individual leva em consideração e inclui em si, completamente, o momento constituído pela validade teórica de um pensamento como juízo, isto é, uma avaliação da validade do juízo constitui um momento necessário na composição do ato realizado, embora ele ainda não esgote esse ato. Para a validade teórica de um juízo, por outro lado, o momento histórico-individual – a transformação de um juízo em um ato ou ação responsável de seu autor – é completamente imaterial. Eu mesmo – como aquele que está realmente pensando e que é responsável pelo seu ato de pensar – eu não estou presente no juízo teoricamente válido. O juízo teoricamente válido, em todos os seus momentos constituintes, é impenetrável à minha auto-atividade individualmente responsável. Independentemente dos momentos que distinguimos num juízo teoricamente válido – tais como forma (as categorias da síntese) e conteúdo (o assunto, o dado experimental e sensual), ou objeto e conteúdo – a validade de todos esses momentos permanece completamente impenetrável ao momento constituído por um ato individual – uma ação realizada por aquele que pensa.

De acordo com o que compreendemos, a posição aí externada por Bakhtin gera uma concepção de verdade demasiadamente particular, de difícil solução quando problematizada fora do quadro teórico da sua filosofia. A questão da verdade é apresentada por Bakhtin (1993 [1986]) segundo uma *dicotomia dialeticamente complementar*, articuladamente construída no plano epistêmico da teoria de PFA. A problemática é situada entre a *verdade uniocorrente*¹³ – *pravda* (правда) – e a *verdade universal – ístina* (истина). O que aí é afirmado por Bakhtin (1993 [1986]) não se trata de um *componente psicológico do conhecimento* – posição derivada, aliás, da crítica fenomenológica do psicologismo –, nem de uma estrutura transcendental que garantiria a replicação do conteúdo, mas se refere a conteúdo-sentido de um determinado campo da cultura (BAKHTIN, 1993 [1986]). Logo, parece que a posição bakhtiniana sustenta que os conteúdos da experiência de um ente senciente são de natureza objetivamente cultural, mas vinculados à vida através do ato responsável que os realiza. Aqui, Bakhtin difere de Husserl de modo radical, já que não entende a questão em termos exclusivamente lógicos. Para o filósofo russo, qualquer ato judicativo é, antes de mais nada, uma atitude de consciência que, sem prescindir da estrutura lógica que o determina e o organiza, leva em consideração os conteúdos-sentidos dos campos da cultura que se articulam e se movimentam no âmago do ato então realizado pelo ente histórico. É assim que Bakhtin (1993 [1986]) nos permite compreender que as categorias formais da experiência sejam elementos que se realizam na relação de alteridade entre a consciência e o mundo ao darem forma aos conteúdo-sentidos da cultura.

A resposta bakhtiniana à questão da verdade, portanto, encontra-se relacionada à definição epistêmica do conceito de arquitetônica, e é extremamente sintetizadora de como o filósofo russo buscou articular os problemas da ética e da epistemologia com a sua antropologia filosófica de matriz fenomenológica. Como a estrutura concreta da consciência, a arquitetônica se manifesta como o centro de convergências da constituição e do desenvolvimento tanto do *ente singularmente histórico*, quanto da *cultura historicamente formada*. Portanto, ao assim conceber a arquitetônica, Bakhtin (1993 [1986]) não só definiu epistemicamente a estrutura fenomenológica da consciência, mas também do ato enquanto a unidade em que se

¹³ Usamos o termo *uniocorrente* com dois objetivos. O primeiro, fundamentado em nossa compreensão hermenêutica do diálogo travado por Bakhtin com a escola de Baden, refere-se a uma retomada da extrema valorização do *momento presente* na *teoria dos valores* de Rickert e de Windelband (RESENDE, 2013). O segundo manifesta a nossa necessidade de não esbarrarmos nos entendimentos subjetivistas sobre a questão da verdade, caso considerássemos a *pravda* (правда) apenas como *uma verdade individual*. Salientemos também que as palavras russas *pravda* (правда) e *istina* (истина) são traduzidas, em português, por verdade. Como conceitos, contudo, diferem uma da outra justamente pelo que apresentamos acima: a primeira se refere à verdade quase em sentido *cotidiano*, uma verdade ligada à vida *no aqui e agora*, extremamente vinculada às idiosincrasias culturais das vivências humanas, enquanto a segunda é aquela que é *objetivamente válida* e independente das afirmações particulares, porque é justamente geral e universal, pertencente a um campo da cultura, como, por exemplo, a ciência.

articulam o mundo da vida e o mundo da cultura. Não à toa, o ato é *metaforicamente* definido pelo filósofo russo como o *Jano bifronte* (БАКХТИН, 1993 [1986]), como aquele que olha tanto para a cultura, quanto para a vida. Nesse complexo jogo, a questão essencial de como uma *ístina* (истина) se torna uma *právdá* (правда) pode ser tomada como um problema de primeira ordem, cuja resposta pressupomos na definição do problema da consciência em PFA. Somente a consciência, como uma unidade dominada pela alteridade, instituída arquitetonicamente e que se resume na intencionalidade histórica do seu ato, pode tornar-se o *locus* de afirmação de uma *ístina* (истина) como uma *právdá* (правда). Isso se efetiva concretamente no momento de realização de um ato, pois é este, como intencionalidade histórica, o domínio efetivo de correlação entre o eu-para-mim, o outro-para-mim e o eu-para-o-outro, os centros em torno dos quais se dispõem os valores e os sentidos de uma dada cultura, e que, assim, possibilita efetivamente a articulação entre o mundo da cultura e o mundo da vida. A *ístina* (истина), enquanto um conteúdo-sentido objetivo de um dado domínio da cultura, adentra *emocional-volitivamente* (БАКХТИН, 1993 [1986]) a arquitetônica de um ente no instante mesmo da sua afirmação pelo ato intencional que o realiza, a atitude de consciência – determinada e mediada pela sua relação com o outro – que a torna efetivamente uma *právdá* (правда) em um determinado momento da vida. É nesse instante que de fato ocorre o ápice da *responsabilidade* constitutiva do ser no mundo:

O ato responsável ou ação, sozinho, supera toda hipótese, porque ele é, afinal, a atualização de uma decisão, inescapável, irremediável e irrevocavelmente. O ato realizado responsabilmente é um resultado ou soma final, uma consumada conclusão definitiva. O ato realizado concentra, correlaciona e resolve dentro de um contexto unitário e único, e, desta vez, *contexto final*, tanto o sentido como o fato, o universal e o individual, o real e o ideal, porque tudo entra na composição de sua motivação responsável. O ato realizado constitui uma passagem, *de uma vez por todas*, do interior da possibilidade como tal, para o que o que ocorre uma única vez (БАКХТИН, 1993 [1986], p. 46).

A intencionalidade aqui, portanto, é um *ato eticamente responsável*, que se efetiva no momento concreto de uma certa unidade do evento (событие)¹⁴ único no

¹⁴ A palavra russa событие (*sobytye*) pode ser traduzida para o português tanto como *evento*, quanto como *acontecimento*. Embora tenha um uso corrente no cotidiano da cultura russa, na filosofia bakhtiniana, contudo, tornou-se um conceito dotado de um conteúdo epistêmico que tenta definir, segundo uma orientação axiológica, a visão de Bakhtin, presente tanto em PFA, quanto em *O autor e a personagem na atividade estética* (2011 [1979]), do fenômeno da *existência humana na história, ligada inelutavelmente à alteridade que o atravessa e o constitui*. Derivada da relação entre бытие (*býtie* – ser, existência) e co (*so* – no sentido de *co* e de *estar junto*), событие (*sobytye*) pode muito bem significar também, enquanto um conceito da filosofia de Bakhtin, a *coexistência humana*, enquanto uma referência à *existência conjunta de um ente histórico com os outros*, em uma *atividade conjunta de existir* que pode ser entendida, ao mesmo tempo, em termos de uma *coconstrução de si e do outro* através da alteridade constitutiva e reguladora dos entes humanos. Portanto, está relacionado a uma forma de definição da *convivência humana em geral*. O conceito de evento deve ser observado, assim, como

Ser (BAKHTIN, 1993 [1986]). É o *evento* (событие), enquanto o momento histórico da realização da intencionalidade de uma consciência, o lugar efetivo em que é concretizado o ato como a articulação entre o mundo da cultura e o mundo da vida. É também quando o Ser se torna “dominado” pelo ato da consciência, isto é, quando o mundo, em sua objetividade indeterminada, é concretamente tornado *fenômeno*, *valorado* e *significado*, assim, pelos valores e pelos sentidos da cultura ali então mobilizados pela consciência. No todo, percebemos como, aqui, a consciência trata-se, de fato, de uma *abertura ao mundo*, como na fenomenologia em geral, mas somente o é através tanto da mediação constitutiva do *outro*, quanto da cultura em que está inserida. E é aí o lugar em que se encontra o *nó* mais importante das questões referentes à consciência em PFA: é o ato responsável, enquanto intencionalidade, que a faz ser um domínio histórico, que a realiza através de uma articulação entre a uniocorrência de um momento presente do mundo da vida e a universalidade de um conteúdo objetivo do mundo da cultura mediante a afirmação da *validade* de um conteúdo-sentido (BAKHTIN, 1993 [1986]), em relação inalienável com um *outro* constitutivo. É aí também que temos o principal ponto de tentativa de superação de Bakhtin em relação ao transcendentalismo husserliano.

A teorização bakhtiniana em PFA, portanto, é não propriamente uma negação da validade epistêmica do aspecto transcendental da fenomenologia de Husserl – e isso não está ali explicitamente tematizado por Bakhtin –, mas, talvez, uma tentativa de superar esse transcendentalismo que não permite que haja efetivamente uma *passagem dialética* da consciência à história e vice-versa. A busca por essa superação não somente está posta em relação à doutrina husserliana. A empreitada filosófica de Bakhtin situa-se em um ponto em que almeja considerar o *duplo pertencimento* da condição humana, aquele que paradoxalmente a põe em uma articulação entre a *uniocorrência* e a *irrepetibilidade* do mundo da vida e a *universalidade* e a *repetibilidade* dos conteúdos do mundo objetivo (SOBRAL, 2019). A *fenomenologia histórica da condição humana* de Bakhtin, portanto, é uma antropologia filosófica que procura justamente definir epistemicamente como ambos os lados atravessam e constituem historicamente a existência dos entes humanos, sobretudo pelo exercício da intencionalidade das suas consciências em termos de ato responsável. Isso significa que Bakhtin (1993 [1986]) manifesta uma vontade axiologicamente orientada de ultrapassar os *âmbitos extremos e irreconciliáveis do teoricismo* – também do *transcendentalismo teorcionista*, assim como dos *sistemas teóricos abstratos* –, bem como as tendências focadas ora no *objetivismo absoluto*, ora no *subjetivismo extremo*. E a *síntese bakhtiniana* não parece tratar-se de apenas uma conciliação superficial entre

aquele que busca definir epistemicamente a *unidade histórica das relações humanas*, em que ocorrem as *formas da sua existência conjunta*, o *lócus* em que efetivamente *acontece* a arquitetura como a estrutura fenomenológica da consciência, e em que se torna possível a atividade alteritariamente fenomenológica de construção tética do mundo como um fenômeno.

ambas as tendências. Ao contrário, é o princípio de uma crítica radical, que se sustenta sobre a tradição fenomenológica, com o objetivo de fundamentar uma antropologia filosófica em que a consciência é determinada pela sua *gênese histórica* e pela alteridade que a constitui, apresentada, portanto, como o núcleo irradiador das respostas referentes aos problemas da cultura, da verdade, da vida e do conhecimento.

Como interpretativamente buscamos evidenciar, a intencionalidade da consciência é afirmada por Bakhtin (1993 [1986]) como um ato responsável, o que mostra como o filósofo russo buscou uma passagem do plano transcendental para o plano fenomenologicamente histórico de uma ética do dever (SOBRAL, 2019), em que toda atitude de consciência deve ser entendida em termos axiologicamente éticos, ou seja, como atitudes emocional-volitivas. Assim, o conteúdo ideal de uma experiência da consciência, enquanto componente de um ato, é apenas um momento correlacionado com a admissão responsável do conteúdo-sentido objetivo e a efetiva realização do ato, articulado ao valor de verdade que constitui uma *právida* (правда), sobretudo no reconhecimento alteritário da sua validade em um dado evento (событие) em que se formam, assim, as arquitetônicas enquanto as estruturas das consciências dos entes em relação. Portanto, é concebível que Bakhtin (1993 [1986]) tenha relativamente dado validade epistêmica ao caráter transcendental da fenomenologia husserliana, mas também tenha reconhecido a sua insuficiência para lidar com as questões históricas em jogo na determinação da existência humana, o que ele procurou resolver no âmbito da sua antropologia filosófica de matriz fenomenológica. E isso se torna ainda mais evidente na sua discussão a respeito do conhecimento teórico, quando ele diz:

Cada pensamento meu, junto com o seu conteúdo, é um ato ou ação que realizo – meu próprio ato ou ação individualmente responsável [postupok]. É um de todos aqueles atos que fazem da minha vida única inteira um realizar ininterrupto de atos [postuplenie]. Porque minha vida inteira como um todo pode ser considerada um completo ato ou ação singular que eu realizo: eu realizo, isto é, executo atos, com toda a minha vida, e cada ato particular e experiência vivida é um momento constituinte da minha vida – da contínua realização de atos [postuplenie] (BAKHTIN, 1993 [1986], p. 21).

Em termos bakhtinianos, a *vida*, portanto, pode ser compreendida, pelo ato responsável que a afirma e a atravessa, como um evento (событие) que motiva o exercício da intencionalidade, e ela é historicamente significada e valorada pelos sentidos e pelos valores da cultura, justamente por meio da atitude de uma consciência mediada pelos outros constitutivos, que se forma a partir dos movimentos intencionais arquitetonicamente estruturados. Nesse sentido, tanto o ato teórico quanto o ato efetivamente prático que constituem a vida podem ser abordados em termos de

atitude de consciência, ou seja, de intencionalidade historicamente concreta. Nesse processo, a cultura não se vê imune ao *dever*, vez que, pelo fato de cada um de seus valores e sentidos, em uma certa arquitetônica, afirmar-se ou não como válidos somente pela singularidade que caracteriza a existência historicamente concreta de um ente e pela unicorrência da *configuração* da arquitetônica ali manifesta, o ato sempre se revela como um meio de renovação dos valores e dos sentidos da cultura que o compõem mediante a natureza emocional-volitiva (BAKHTIN, 1993 [1986]) que caracteriza a consciência do ente concreto e real que os afirma e os torna válidos, portanto. Na esfera do conhecimento científico, a assertiva de Bakhtin ajuda-nos a questionar o pressuposto da *neutralidade na atitude científica*, porquanto todo ato intencional, como uma atitude de uma consciência estruturada arquitetonicamente, é a afirmação emocional-volitiva de sentidos e de valores da cultura, ligados à história¹⁵. O ato, assim, é *responsável*, pois se efetiva como uma *assertiva do eu perante o outro e o mundo na instanciação responsável da cultura na vida*. Essa responsabilidade não é aquela *juridicamente imputável*, mas é, antes, *aquela existencialmente constitutiva mesma da condição humana*, como uma *condenação de que não se pode escapar*.

No plano epistêmico da filosofia de PFA, o conceito de ato responsável, portanto, é correlato ao de arquitetônica, ao tratar-se principalmente de uma proposta elaborada por Bakhtin para buscar determinar a intencionalidade como *estrutura profunda* da consciência em termos absolutamente históricos e éticos. Ao mesmo tempo, porém, o que vemos é uma articulação que não somente procura dar conta dessas questões, mas também almeja solucionar, na dimensão ética dessa filosofia ali manifesta, alguns dos problemas clássicos da ética e da epistemologia, relacionados especialmente com os sentidos e com os valores da cultura e com a complexa problemática da verdade. E isso Bakhtin procura fazer sob a coordenação do que entendemos que seja a sua antropologia filosófica de matriz relativamente fenomenológica.

3 Considerações finais

Como considerações finais, queremos retomar apenas alguns aspectos do que aqui pretendemos discutir. O nosso artigo, lembremo-nos, trata-se de um conjunto de apontamentos especificamente teóricos, que não pretendeu esgotar, em qualquer momento, uma temática tão profundamente complexa. Conquanto se caracterize como *tematicamente inacabado*, cremos, porém, que tenha alcançado o escopo principal da discussão que propomos fazer. Entre os aspectos que aqui podemos trazer

¹⁵ Se há algo de absolutamente objetivo na atitude científica, serão tão somente o valor epistêmico aí implicado, o fundamento lógico da sua realização e a verdade dimanada do seu fazer. Enquanto ato concreto dado no espaço e no tempo, não mais é do que uma atitude guiada e constituída por sentidos e por valores da cultura, a serviço de uns ou de outros.

novamente, o primeiro refere-se à *amplitude das esferas das relações dialógicas da filosofia bakhtiniana*, o que vislumbramos quando da nossa abordagem de nomes demasiadamente importantes da história da filosofia com os quais dialogou Bakhtin. Isso nos mostra que o filósofo russo foi, sim, bastante atento ao desenvolvimento das principais temáticas da filosofia, e que, por isso, deve ser considerado na proporção dos seus diálogos filosóficos.

O segundo está relacionado com uma consideração geral a respeito da natureza da filosofia bakhtiniana. Para nós, está claro que ela deve ser entendida especialmente sob a etiqueta de antropologia filosófica, um programa teórico, aliás, que continuou como um fundo estrutural dos demais trabalhos do filósofo russo nos anos subsequentes à década de 1920, particularmente em suas discussões filosóficas a respeito da linguagem e da literatura, sempre a partir de uma ótica por meio da qual as compreendia como uma *atividade humana culturalmente realizada na história*.

O terceiro aspecto toca a relação da antropologia filosófica de Bakhtin com a fenomenologia transcendental de Husserl. Como tentamos apresentar, o primeiro, ao almejar superar alguns aspectos teoricistas que caracterizam, em formas gerais, o transcendentalismo, renunciou parcialmente a toda a discussão transcendental de Husserl, e direcionou o seu interesse, logo, sob a influência da fenomenologia realista, para o plano de efetiva ocorrência histórica da consciência humana, o que se resume, por exemplo, à ideia materializada no conceito de arquitetônica enquanto a definição epistêmica da estrutura fenomenológica da consciência.

Da mesma forma, o conceito bakhtiniano de ato responsável, ao se tratar, de acordo com o que concebemos, de uma versão para o de intencionalidade, elaborado segundo um entendimento histórico da existência humana, à luz de uma ética das relações concretas e, ao mesmo tempo, de uma teoria dos valores em termos historicamente culturais, permite que identifiquemos alguns indícios do movimento crítico de Bakhtin em relação às tendências abstratas e teoricistas que buscam abordar as questões humanas, sejam baseadas na versão transcendental da fenomenologia de Husserl, sejam nas formas mais racionalistas de outras tradições. É o ato responsável, pelo qual se responsabiliza inelutavelmente o ente humano que o realiza, o centro de consubstanciação entre a consciência e o mundo, através justamente da afirmação emocional-volitiva realizada pela consciência de valores da cultura em determinado *evento* (событие), ao mesmo tempo que é o núcleo de articulação entre o mundo da vida e o mundo da cultura, uma marca concreta da consciência enquanto uma relação entre o eu-para-mim, o outro-para-mim e o eu-para-o-outro.

E é aí que a arquitetônica aparece como a estrutura fenomenológica da consciência, determinada em termos de uma alteridade historicamente fundamentada e culturalmente coordenada. Isso significa que a consciência é, portanto, alteritariamente constituída. Ao inserir o outro como uma das instâncias constitutivas

da consciência do eu, Bakhtin rompe com a tradição cartesiana, porque cinde a própria unidade do horizonte egológico da consciência. Nesse viés, a intencionalidade, em termos de ato responsável, é sempre *responsiva* tanto ao *outro* ali concreto, à arquitetônica e à consciência que o realiza, quanto à vida e à cultura. Também Bakhtin, com isso, faz uma importante modificação filosófica no entendimento da condição humana, já que ela está totalmente dominada pelo *não-álibi no Ser* (BAKHTIN, 1993 [1986]). Ao vincular *necessariamente* o ato responsável, enquanto o exercício da atitude intencional da consciência, à constituição do ente histórico, Bakhtin liga o modo de ser da consciência do ente ao seu *dever ser*. O *não exercício* do ato intencional, coisa absolutamente absurda do ponto de vista bakhtiniano, é simplesmente sinônimo de extinção da própria possibilidade de existir. Portanto, o ato responsável é o caminho da inegável condição da consciência na história, cuja estrutura é marcada por uma alteridade intrinsecamente constitutiva entre o eu-para-mim, o outro-para-mim e o eu-para-o-outro. É aí o lugar em que se encontram articulados o dever e o existir da condição humana. *Viver, assim, é sempre responder responsabilmente ao outro, à cultura e à vida, no evento (событие) concreto da existência conjunta*, através de uma intencionalidade entendida em termos de ato responsável afirmativo e constitutivo de sentidos e de valores da cultura, uma atitude da consciência arquitetonicamente estruturada do eu, sem álibi.

Referências

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Ivone Castilho Benetti. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012 [1983].
- БАХТИН, М. К философии поступка. In: **Собрание сочинений – 1: философская эстетика 1920-х годов**. Moscou: 2003 [1986], p. 7-69.
- 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. São Paulo: Editora 34, 2017 [1979], p. 21-56.
- BAKHTIN, M. O autor e a personagem na atividade estética. In: BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. Introdução e tradução por Paulo Bezerra. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011 [1979], p. 3-192.
- BAKHTIN, M. **Para uma filosofia do ato**. Tradução didática da edição Americana *Toward a Philosophy of the Act*. Austin: University of Texas Press, por Carlos Alberto Faraco e Cristovão Tezza, 1993 [1986].
- BEISER, F. **The genesis of Neo-Kantianism: 1796-1880**. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- BRANDIST, C. **The Bakhtin Circle: Philosophy, Culture and Politics**. Londres: Pluto Press, 2002.
- CERBONE, D. **Fenomenologia**. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2014.
- FIDALGO, A. **O realismo da fenomenologia de Munique**. Covilhã: LusoSofia, 2011.

- HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HUSSERL, E. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**: uma introdução à filosofia fenomenológica. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro, Forense, 2012 [1954].
- HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006 [1913].
- HUSSERL, E. **Investigações lógicas**: prolegômenos à Lógica Pura. Tradução de Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2014 [1900].
- HUSSERL, E. **Investigações lógicas**: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2015 [1901].
- HUSSERL, E. Meditações cartesianas. In: HUSSERL, E. **Meditações cartesianas e conferências de Paris**. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013 [1931].
- KANT, I. **Crítica da razão pura**. 4. ed. Tradução de Fernando Costa Mattos. Rio de Janeiro: Vozes, 2015 [1781].
- KÖHNKE, K. **Surgimiento y auge del neokantismo**: la filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo. Tradução de José Andrés Ancona Quiroz. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- MOURA, C. **Crítica da razão na fenomenologia**. São Paulo: Editora Unesp, 2022 [1989].
- NEMETH, T. **Russian neo-Kantianism**: emergence, dissemination, and dissolution. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2022.
- REINACH, A. **Sobre a fenomenologia**: uma abordagem platônica. Tradução de Luís Henrique Toniolo Serediuk Silva. São Paulo: Outra Via, 2020 [1914].
- RESENDE, J. **Em busca de uma teoria do sentido**: Windelband, Rickert, Husserl, Lask e Heidegger. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2013.
- SCHOLER, M. **A posição do homem no cosmos**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003 [1928].
- SOBRAL, A. **A filosofia primeira de Bakhtin**: roteiro de leitura comentado. Campinas: Mercado de Letras, 2019.
- XIRAU, J. **Introdução a Husserl**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015 [1941].
- ZILLES, U. **Teoria do conhecimento e teoria da ciência**. São Paulo: Paulus, 2005.



Phenomenological structure of consciousness issue in *Toward a philosophy of the act*, by Mikhail Bakhtin

ABSTRACT:

This article aims to theoretically discuss one of the most important philosophical relationships established by Russian philosopher Mikhail M. Bakhtin [1895-1975], who, in our view, established a critical and dialogical relationship with Edmund Husserl [1859-1938] transcendental phenomenology. Our interpretively theoretical focus is on some phenomenological aspects present in Bakhtin's posthumously published book, *Toward a Philosophy of the Act* (1993 [1986]). More specifically, our attention is directed to the problem of consciousness presented in this work. We discuss how Bakhtin proposed his concept of architectonic as a synthetically epistemic definition of *phenomenological structure of consciousness*. We also highlight how we understand the concept of *answerable act* as the Bakhtinian version of *intentionality* in transcendental phenomenology, as a proposal that, at the same time, seems to seek to distance itself from Husserl's *transcendentalism*, by mainly trying to deal with problems related to consciousness and the condition of human beings from a historically cultural perspective, according to an ethics of human relations in history. To carry out this discussion, we especially follow the guidelines of Brandist (2002) and Sobral (2005; 2019). Initially, we start with a brief specification of the problem of consciousness in Husserlian phenomenology. Then, we dedicate ourselves to discussing the issues already mentioned in the referred Russian philosopher work. We hope to make a minimal contribution to Bakhtinian studies that seek to clarify both the multiple axiological and epistemic relationships established by Bakhtin and the epistemologically philosophical foundations of his theory.

KEYWORDS:

Phenomenology;
Consciousness;
Intentionality;
Architectonic;
Answerable act.