

HEGEL E RABELAIS

Este capítulo emprega uma abordagem diferente das anteriores. Ele se propõe a tarefa de analisar a leitura que Lukács faz de Hegel e o exame minucioso que Bakhtin faz de Rabelais como duas séries interpretativas em que há uma intersecção. O ponto de convergência será buscado no impacto da filosofia de Hegel sobre o pensamento de Bakhtin das décadas de 30 e 40. Desse modo, dois caminhos intelectuais, o de Lukács no mundo do jovem Hegel e o de Bakhtin na ficção de Rabelais, aparentemente separados e com pouca probabilidade de correlação, renascem ligados por um itinerário intelectual compartilhado.

O JOVEM HEGEL DE LUKÁCS

Aqui, exploro um aspecto do trabalho de Lukács quase totalmente negligenciado: o contexto intelectual, a originalidade e a fraqueza de sua interpretação do *Fenomenologia* de Hegel em *O Jovem Hegel*. Adoto uma abordagem comparativa, colocando a obra de Lukács sobre Hegel no contexto amplo das apropriações francesas deste último, do final da década de 20 até a metade da década de 40, concentrando-me especialmente em Kojève e, em menor extensão, em Hyppolite, e ainda traçando as tradições relevantes das interpretações alemãs de Hegel que tiveram influência sobre Lukács.

Que o livro de Lukács não recebeu suficiente atenção dos estudiosos pode ser inferido no mínimo pelo fato de que a pesquisa, até o momento, sobre a vida de Lukács deixou de estabelecer, de modo incontroverso, os estágios precisos através dos quais o trabalho sobre o texto progrediu. Sabemos, com base no prefácio de Lukács à segunda edição (Berlim [Leste], 1954), que o livro foi concluído no final do outono de 1938 (YH, xi); e *Record of a Life [Registro de uma vida]* situa a segunda metade da década de 30 como a época em que o livro estava sendo escrito.¹ Lukács, entretanto, não menciona o fato de que o texto – ainda não publicado e, conseqüentemente, aberto e de fato um convite a modificações de diversos graus de substancialidade – foi defendido como uma dissertação de doutorado (*doktor nauk*) no Instituto de Filosofia da Academia Soviética de Ciências, durante a segunda estada de Lukács (1933-45) em Moscou. Que mudanças foram feitas nessa ocasião e quando exatamente a defesa aconteceu são informações que permanecem desconhecidas. László Sziklai afirma que a defesa aconteceu em dezembro de 1942 e que Lukács obteve seu certificado de doutorado em agosto de 1943, e endossa a última dessas datas com provas documentais;² na sua introdução à edição russa do livro (Moscou, 1987) o estudioso húngaro M. Hévesi sustenta que a defesa de Lukács ocorreu somente em 1944 e que a primeira edição do livro (Zurique e Viena, 1948) seguiu outro trabalho sobre o texto.³

¹ G. Lukács, *Record of a Life. An Autobiographical Sketch*, Ed. I. Eörsi, trad. R. Livingstone, Londres, 1983, p. 101.

² L. Sziklai, *Georg Lukács und seine Zeit, 1930-1945*, Budapeste, 1986, p. 99.

³ M. Hévesi, 'D'erd' Lukach i ego issledovaniia filosofii Gegelia kak teoreticheskogo istochnika marksizma', em D. Lukach, *Molodoi Gegel' i problemy kapitalisticheskogo obshchestva*, Moscou, 1987, p. 3; Hévesi não fornece nenhum apoio documental ao datar a defesa de Lukács.

Essa incerteza não pode obscurecer o fato de que a pré-história do livro de Lukács remonta ao início da década de 30⁴, embora a mudança de Lukács, de Kant para Hegel, tenha ocorrido, como vimos no capítulo sobre o conceito de cultura, já na última metade da década de 10 e seu primeiro texto sobre Hegel tenha sido publicado em 1922. Desde então, Hegel ocupou uma posição central nas investigações filosóficas de Lukács.⁵ Digno de nota é que sua *oeuvre* sobre Hegel, a partir da década de 30, corre muito paralelamente à interpretação de Goethe.⁶ Tanto Goethe como Hegel desfrutaram de sua zelosa proteção contra os ataques da imprensa alemã nazista,⁷ já que ambos simbolizam para ele, na mesma medida, a 'supremacia da razão',⁸ o triunfo dos valores universais e da racionalidade clássica. Lukács, juntamente com Karl Korsch, é o único pensador importante da primeira metade do século a discutir a ligação indissolúvel entre o marxismo e a filosofia de Hegel ou, em uma colocação ainda mais exata, a impossibilidade de pensar em Marx sem Hegel. O estudante cuidadoso dos textos de Lukács não pode evitar a impressão de que, enquanto uma afiliação política incontestável o encaminhava para uma total adesão a Marx, um permanente senso de medida, continuidade histórica e irrestrita inclinação da razão o

⁴ O melhor relato da pré-história inicial do livro de Lukács pode ser encontrado em L. Sziklai, *Georg Lukács und seine Zeit*, pp. 91-3.

⁵ A relação dos mais importantes escritos de Lukács sobre Hegel, em sua maioria completamente ignorados nos estudos sobre Lukács, compreende os seguintes textos publicados: (1) 'Die Jugendgeschichte Hegels', *Die rote Fahne*, Berlim, 3 de maio de 1922, No. 203 (Uma revisão do livro de Dilthey com o mesmo título, republicada como Vol. 4 das obras coletadas desse autor [1921]); (2) 'Der deutsche Faschismus und Hegel', *Internationale Literatur*, 1943, No. 8, pp. 60-8; (3) *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie*, Zurique e Viena, 1948; (4) 'Les nouveaux problèmes de la recherche hégélienne', *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1949, Vol. 43, No. 2, pp. 54-80; (5) 'Hegels Ästhetik', *Sinn und Form*, 1953, No. 6, 17-58 (pela primeira vez publicado em húngaro em 1952); (6) *The Ontology of Social Being, Hegel's False and his Genuine Ontology*, trad. D. Fernbach, Londres, 1978 (um capítulo da *Ontologia* de Lukács). Esta lista não leva em consideração as numerosas reimpressões desses textos em alemão e outros idiomas nem se responsabiliza pelas inúmeras pequenas variações daí resultantes. Um bom exemplo dessa prática é o artigo de Lukács 'Die Nazis und Hegel', *Aufbau*, 1946, No. 2, pp. 278-89, que é em grande parte idêntico, em termos de conteúdo e fraseado, ao texto de 1943 da *Internationale Literatur* (na verdade, as únicas mudanças na versão de 1946, juntamente com o título alterado, são o uso do passado simples em lugar do presente, e a omissão de um pequeno número de citações).

⁶ A discussão conjunta e a defesa de Goethe e Hegel são características de todos os textos de Lukács sobre Goethe na década de 30. A única exceção, devida à óbvia razão da extrema brevidade, é 'Goethe und die Gegenwart', *Arbeiter-Sender*, 1932, No. 2.

⁷ É interessante observar que, em 1932, Carl Schmitt, um dos mais brilhantes filósofos políticos alemães, e logo em seguida um proponente da ideologia nazista, escreveu com simpatia sobre Lukács como pensador, em cujo trabalho (a referência é a *HCC*) a atualidade de Hegel está muito viva (C. Schmitt, *The Concept of the Political*, trad. G. Schwab, Chicago e Londres, 1996, p. 63). Só um ano mais tarde, em 1933, Schmitt publicou uma nova edição de seu livro, na qual o nome de Lukács foi omitido. Esse fato foi estabelecido pela primeira vez por K. Löwith, em H. Fiala (pseud.), 'Politischer Dezisionismus', *Revue Internationale de la Théorie du Droit*, 1935, Vol. 9, No. 2, p. 119; Schmitt pensava que o autor do artigo de 1935 fosse Lukács (cf. K. Löwith, *My Life in Germany Before and After 1933*, trad. E. King, Londres, 1944, p. 91).

⁸ G. Lukács, 'Der deutsche Faschismus und Hegel', *Internationale Literatur*, 1943, No. 8, p. 62.

impulsionava para uma apreciação de Hegel como o filósofo *par excellence*, cujo pensamento, independente de todos os enganos e limitações, postula a verdadeira escala e profundidade do marxismo.

O campo polêmico: Lukács, Dilthey e Jean Wahl

As distorções nazistas da filosofia de Hegel não são o único alvo das críticas de Lukács. Em *O Jovem Hegel*, onde o pathos polêmico dá lugar a um tom de interpretação mais construtivo, os intermitentes, mas fortes surtos de descontentamento são claramente canalizados contra uma interpretação tipo filosofia-de-vida de Hegel, com todas as nuances assessorias do intuitivismo romântico, bem como contra a metafísica teológica e o que Lukács rejeita como uma leitura existencialista de Hegel.

Caracteristicamente, as polêmicas de Lukács contra as interpretações tipo filosofia-de-vida de Hegel enfocam quase os mesmos nomes que aparecem em sua reinterpretação de Goethe. Um exemplo disso é o questionamento da autoridade e da apropriação que Dilthey faz da filosofia de Hegel. Em 1922, Lukács ainda desejava ver no livro de Dilthey sobre o jovem Hegel não apenas sua 'rejeição' ao método dialético e sua incapacidade de compreendê-lo, mas também – apesar disso – 'uma valiosa contribuição para a história de sua gênese'.⁹ No final dos anos 30, as coisas já eram diferentes. Ele era menos tolerante em relação a Dilthey e estava pronto a afirmar seu próprio ponto de vista, às custas de desconsiderar a complexidade da abordagem de Dilthey.¹⁰ A medida em que Lukács pensou em seu próprio livro como um ato de rivalidade intelectual e política pode ser inferida até mesmo da quase completa identidade do título dos dois livros, respectivamente: *Der Junge Hegel*, de Lukács, e *Die Jugendgeschichte Hegels*, de Dilthey. Ainda mais, Dilthey discute basicamente os mesmos textos que Lukács. Como a maioria dos textos de Hegel anteriores a 1805/6 foram trabalhos construídos através de fragmentos, sua qualificação como os germes de uma clara tendência filosófica e política sugeriria a imposição de uma interpretação perturbadoramente 'forte', que se recusa a levar em consideração sua natureza experimental. É preciso admitir que esse pecado deveria ser atribuído a Lukács mais do que a Dilthey. Por um lado, Lukács viola as regras do jogo honesto ao tentar endossar sua visão do jovem Hegel como um protomarxista recorrendo ao *A Fenomenologia do Espírito*. Diferentemente, Dilthey deliberadamente exclui esse trabalho de sua esfera de ação interpretativa: seu livro presta atenção ao Hegel genuinamente juvenil, cujo pensamento está ainda em processo de fermentação e não em um estado próximo da completeza sistemática.

Além de Dilthey, outra importante fonte de insatisfação para Lukács é o importante livro de Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929). Relegada a uma nota de rodapé (YH, 525, n. 72), a objeção contra Wahl subestima a importância de seu argumento.¹¹ Lukács acusa Wahl de enfileirar-se com Kierkegaard ao 'colocar a Consciência Infeliz bem no centro do *Fenomenologia*' (YH, 536). É vital observar

⁹ G. Lukács, 'The History of Hegel's Youth', *Reviews and Articles from Die Rote Fahne*, trad. P. Palmer, Londres, 1983, p.55.

¹⁰ Mesmo o mais extenso relato da dívida de Lukács e de suas polêmicas com Dilthey não menciona a revisão que fez do livro deste último (1922) nem seu livro *O Jovem Hegel* (cf. W. Jung, 'Georg Lukács als Schüler Wilhelm Diltheys', *Dilthey-Jahrbuch*, 1988, Vol. 5, pp. 240-57).

a substituição que ocorre no texto de Lukács. Enquanto Wahl fala da 'infelicidade da consciência' na filosofia de Hegel, Lukács interpreta isso de uma maneira estreita, como uma concentração exclusiva na Consciência Infeliz, como ela aparece no *Fenomenologia*. Ele descarta o fato de que no livro de Wahl somente um fragmento relativamente curto está diretamente envolvido com a explicação do *Fenomenologia*.¹² Wahl tenta uma leitura em grande escala de Hegel, pensada para situá-lo na história do pensamento europeu após o Iluminismo. Ele, de forma abundante e proposital, registra seu débito em relação a Dilthey, que entende a filosofia precoce de Hegel como uma crítica de diversos motivos centrais do velho ideal social e ético: 'Separação, sofrimento, trabalho [...] são momentos de cada condição humana, pois pertencem ao próprio processo da vida. Nisso, a terrível seriedade encontra uma expressão com a qual Hegel se opõe às fantasias beatíficas do Iluminismo'¹³ Não há absolutamente nada a ser alcançado sem 'sofrimento e trabalho'. O caminho da humanidade se desenrola através dos espinhosos campos da perda e privação, dos quais o novo ser humano, autoconsciente e reconciliado, está fadado a emergir.

Ao elaborar as idéias de Dilthey, Wahl coloca especial ênfase nos fios de continuidade que unem Hegel, os românticos alemães e seus contemporâneos. Um exemplo disso é a interpretação das conexões entre Hegel e Hölderlin. Embora pareçam proximamente entrelaçados também no livro de Lukács, ele os vê como irreversivelmente – se não dolorosamente – distanciados um do outro. Essa alienação deve ser medida pela extensão em que Hegel abandonou seu entusiasmo inicial pela Revolução Francesa, enquanto Hölderlin permaneceu um Jacobino leal e heróico (YH, 87-8; 202). Se Hölderlin impressiona sua platéia como um poeta e pensador profundamente trágico – certamente mais trágico que Hegel – para Lukács, a explicação está na crença duradoura e inflexível de Hölderlin nos ideais da revolução, que somente poderiam ruir diante dos acontecimentos históricos subsequentes. Wahl oferece uma interpretação totalmente diferente. Assim como para Dilthey,¹⁴ para Wahl, a proximidade de Hegel em relação a Hölderlin é considerada mais forte que qualquer divergência. Como Hölderlin, o jovem Hegel aceita a infelicidade da existência humana que se manifesta na crescente separação entre o Espírito e o mundo objetivo. Wahl transforma essa infelicidade em uma condição humana fundamental. Em sua concepção, tanto Hölderlin quanto Hegel entendem a infelicidade como uma grave trepidação existencial. Entretanto, Hegel, ainda mais que Hölderlin, acredita que o estado de desespero se dissolverá em um ponto de reconciliação final. Além disso, como os românticos e o próprio Hölderlin, Hegel vê essa mudança como um processo contínuo, no qual a infelicidade é gradualmente transformada em uma dura 'serenidade no sofrimento' (33-4). Recorrendo ao princípio da ironia de Schlegel (23-4) Wahl, no que permanece uma interpretação exclusivamente teológica e existencialista do jovem Hegel, reivindica para sua filosofia o papel de um poderoso e milagroso conversor de infelicidade em beatitude. O

¹¹ Jean Wahl, por outro lado, conhecia partes de *O Jovem Hegel*, graças à permissão de Lukács para se familiarizar com o manuscrito do livro (cf. a discussão em G. Lukács, 'Les nouveaux problèmes de la recherche hégélienne', *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1949, Vol. 43, No. 2, p.77). Nessa discussão, Wahl falou inequivocamente em defesa de Dilthey (pp. 77-8).

¹² Cf. J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1929, pp. 158-93. Outras citações são incorporadas ao corpo principal do texto, com páginas de referências mencionadas entre parênteses.

¹³ W. Dilthey, 'Die Jugendgeschichte Hegels', *Gesammelte Schriften*, Vol. 4, Leipzig e Berlim, 1921, p. 187.

¹⁴ Ibid, p. 40 ff.

tom, embora fortemente remanescente do de Dilthey, transmite uma visão essencialmente otimista: 'o motif da divisão, pecado, tormenta ... pouco a pouco é transformado no da reconciliação e beatitude' (29). A odisseia da consciência em Hegel, conclui Wahl, une a ideia romântica de uma 'angústia infinita' com o projeto iluminista de uma 'feliz totalidade': 'Hegel sabe que essa totalidade não será atingida a não ser através de luta e sofrimento' (29). Na interpretação de Wahl, Hegel destaca-se por uma síntese entre o primordial pesar humano e a salvação última da humanidade na atividade do Espírito. Essa síntese une tanto o motif romântico da dor quanto a crença iluminista em uma feliz resolução final. Assim, a análise de Wahl mostra-se avalizada pelo grandioso e tranquilizador movimento da aflição para a beatitude. Sob um véu kierkegaardiano de ironia histórico-mundial, ele afirma o poder da reversão dialética. É esse poder, juntamente com a percepção de que tais transições dependem das 'baixas' energias da dor, sofrimento e submissão inicial, que se torna tão atraente para toda uma geração de intérpretes de Hegel de inclinação marxista nas décadas de 1930 e 1940. O caso de Lukács, apesar de sua crítica superficial e atitude desdenhosa em relação ao livro de Wahl, dificilmente pode ser considerado uma exceção.

A influência de Wahl tem sido especialmente perceptível na França, onde forneceu um dos pontos de partida para o trabalho de Alexandre Kojève e Jean Hyppolite.¹⁵ Kojève / Kozhevnikov, um emigrado russo em Paris, deu uma série de aulas-comentário sobre o *Fenomenologia* de Hegel na Sorbonne, de 1933 a 1939, mas só se teve conhecimento delas em 1947, quando Raymond Queneau as editou para publicação. Um ano antes, o *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit* (*Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*) de Hyppolite surgia, em seguida à publicação de sua tradução do *Fenomenologia* (1939-41). Lukács afirma que seu conhecimento desses estudos ocorreu nos anos entre a primeira (1948) e a segunda (1954) edição de seu próprio livro, e ninguém pode apresentar uma razão específica para que essa declaração seja contestada. Entretanto, devemos ser cautelosos e não confiar de imediato em seu julgamento sobre o trabalho de Kojève e Hyppolite. Tudo o que ele tem a dizer sobre Hyppolite no prefácio da edição de 1954 de *O Jovem Hegel* é uma indiferente rejeição de seu estudo fundamental (YH, xi). Como nossa análise demonstrará na seção seguinte, a qualificação nulificante que Lukács dá a esses estudos, como uma leitura de Hegel em um 'sentido existencial, irracionalista' é menos um erro de julgamento e mais uma tática cuidadosamente pensada para fazer com que sua própria interpretação marxista de Hegel parecesse inédita e sem precedentes.

Após ter delineado as principais áreas polêmica do livro de Lukács, podemos agora apreciar melhor suas ideias centrais no contexto das confluentes interpretações esquerdistas de Hegel.

A Epistemologia da Reversão e as Origens da Dialética

¹⁵ Para um panorama amplo das interpretações francesas de Hegel no século XX, ver Roberto Salvatori, *Hegel in Francia: Filosofia e Politica nella Cultura francese del Novecento*, Bari, 1974; Barry Cooper, *The End of History: An Essay on Modern Hegelianism*, Toronto, 1984, esp. o capítulo 2; Judith P. Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Nova York, 1987; Michael S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ítaca e Londres, 1988; M. Kelly, *Hegel in France*, Birmingham: University of Birmingham, 1992, esp. pp. 31-53.

A partir da riqueza de argumentos filosóficos apresentada em *O Jovem Hegel*, optei por focalizar dois momentos centrais: a dialética do objetivo e instrumento, e a do senhor e escravo. Ao analisar esses aspectos cruciais da interpretação que Lukács faz de Hegel, também comento criticamente seus esforços para traçar as fontes da dialética de Hegel até Hobbes e Mandeville, pois é nessas tentativas que a sugestiva epistemologia da reversão de Lukács vem à tona. Como veremos adiante, essa epistemologia específica é especialmente relevante para a compreensão das ideias de Bakhtin em *Rabelais*.

Hegel retrata a história da humanidade através de uma série de metáforas que sugerem o poder da adaptação, do crescimento através da educação e de uma reconciliação final com a realidade. Podemos encontrar um forte suporte para essa visão no posterior *Lógica* de Hegel, no ponto em que é discutida a relação entre as necessidades humanas e os instrumentos para sua satisfação. Hegel apela para uma cuidadosa 'educação' dos desejos humanos e insta o leitor a reconhecer que as metas do trabalho, na medida em que esse é um processo que visa a satisfazer as necessidades humanas práticas, são finitas. 'Nessa medida', argumenta Hegel,

o meio é *superior* aos fins *finitos* de utilidade externa: o *arado* é mais honroso que as fruições imediatas que ele busca e que servem como fins. O *instrumento* é preservado, enquanto as fruições imediatas passam e são esquecidas. Em suas ferramentas o homem tem poder sobre a natureza externa, embora, em relação a seus fins, a natureza o domine.¹⁶

O que tem especial importância para nós no argumento de Hegel não é simplesmente seu pathos da discriminação racional entre aquilo que é verdadeiramente durável e o que é fugaz, momentâneo e confinado a um estado de deleite efêmero e inseguro. O elemento realmente significativo na conclusão de Hegel é a retórica da reversão e o resultante reconhecimento do disfarce. A ferramenta, inicialmente considerada pelo senso comum como secundária, subsidiária e, portanto, com um peso apenas muito limitado, emerge como genuinamente indispensável, vital e superior às necessidades humanas. A centralidade dos meios não é, entretanto, dada imediatamente: ela é resultado de uma bem sucedida remoção da máscara que esconde o verdadeiro significado do instrumento. Essa virada cognitiva que resulta na troca dos pontos de partida ocupados pelo objetivo e pelo meio assenta-se no insight da razão filosófica. Em mais de uma ocasião em seu trabalho, Hegel fala da 'astúcia da razão' que Lukács, suprimindo os outros significados do termo, interpreta como uma ênfase ao fato de que a história e prática humanas são produto de aspirações deliberadas que, no entanto, acabam produzindo algo diferente do que inicialmente o homem desejara (YH, 354). A reversão sofrida pelos objetivos e meios no trabalho humano nos seduz a estender a interpretação que Lukács dá para 'astúcia' a uma metáfora que também cobre o campo da cognição humana. A faculdade do raciocínio filosófico 'leva a melhor' sobre o senso comum e dota o homem com um tipo de conhecimento que é capaz de penetrar a superfície daquilo que é meramente visível. Entretanto, esse exercício é arquitetado não para minar, mas para auxiliar o senso comum a

¹⁶ G.W.F.Hegel, *Science of Logic*, trad. A.V.Miller, Londres, 1969, p. 747. Lukács cita essa passagem como um trecho extraído dos *Philosophical Notebooks* (*Cadernos Filosóficos*) de Lênin (YH, 348-9).

chegar a uma noção correta do que é útil e prático, acima do resultado imediato da gratificação.

Pode-se demonstrar que a mesma atividade 'mais esperta' da razão está em funcionamento na exposição antecipatória do fetichismo de Hegel, cujos detalhes esparsos Lukács tão avidamente (re)constrói em todo o seu livro. Entretanto, pode-se argumentar que o senso de reversão e surpresa, de deixar nu o óbvio com a finalidade de obter um vislumbre do que é central, de 'manobrar melhor' as expectativas imediatas da experiência, em nenhum lugar é exibido de forma mais forte e fascinante que na análise de Hegel sobre o senhor e o escravo e sobre a consciência infeliz no *Fenomenologia*. A atenção que Lukács dá a esse problema não é comparável ao escrutínio realizado por Wahl, Kojève ou mesmo Hyppolite que o colocam no centro de suas discussões sobre Hegel. A importância atribuída ao problema do domínio e escravidão no *O Jovem Hegel* de Lukács está mais em linha, apesar de todas as diferenças substanciais, com a análise de Marcuse em *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity (A Ontologia de Hegel e a Teoria da Historicidade)* (1932), onde a colocação do problema senhor-escravo é discutida como um episódio importante, mas de modo algum crucial, nas tentativas de Hegel de chegar a uma completa mediação entre as autoconsciências individuais.¹⁷ Isso sugere claramente que minha própria leitura de *O Jovem Hegel* é motivada por uma escolha crítica: ela traz para primeiro plano motivos e tendências que, de outro modo, poderiam permanecer adormecidos e inativos no grosso das observações de Lukács.

Em *Fenomenologia*, Lukács traça as origens do problema senhor-escravo até Hobbes. Ele fala, entretanto, um tanto generalizadamente sobre essa conexão. Tudo o que Lukács tem a dizer é que o ponto de partida de Hegel é a doutrina de Hobbes sobre o *bellum omnium contra omnes* na condição natural do homem (YH, 326).¹⁸ Mas ele não vai além para explicar as fontes de Hegel. Hegel defende que o homem torna-se um escravo

¹⁷ Cf. H. Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, trad. S. Benhabib, Cambridge, Mass., Londres, 1987, p. 263. Lukács nunca menciona o livro de Marcuse. Uma das razões para isso é a atitude benevolente de Marcuse e a óbvia dívida à interpretação de Hegel como filosofia-de-vida feita por Dilthey: 'O conceito ontológico de Vida é o centro em torno do qual o problema da historicidade se desenvolve no trabalho de Hegel' (Marcuse, *Hegel's Ontology*, p. 319). Marcuse, entretanto, também defende fortemente a tese de que Hegel representa um predecessor e uma influência sobre Dilthey (cf. Marcuse, *Hegel's Ontology*, capítulo 26). O silêncio de Lukács é menos explicável no final da década de 60, quando ele empreende seu próprio projeto de ontologia marxista, sendo que um desses capítulos trata da ontologia de Hegel (ver G. Lukács, *The Ontology of Social Being, Hegel's False and his Genuine Ontology*, trad. D. Fernbach, Londres, 1978).

¹⁸ Uma indicação em outro lugar no livro de Lukács (YH, 417) encoraja a conclusão de que a ideia de uma possível conexão entre o *bellum omnium contra omnes* de Hobbes e a dialética do senhor e escravo de Hegel foi pela primeira vez revelada a ele em uma carta de Marx a Engels, na qual o primeiro sugere que o princípio de Hobbes lembra o 'reino animal do espírito' de Hegel em *Fenomenologia*. Embora o nome de Leo Strauss não apareça no livro de Lukács, é muito provável que a inspiração para traçar as origens da dialética de Hegel até Hobbes venha também do livro de Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes* (1936), no qual Strauss anuncia que ele e também Kojève têm planos de empreender uma investigação detalhada sobre a conexão entre Hegel e Hobbes' (Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, 1936, 58 n.). Sobre o débito do jovem Hegel e a transformação de Hobbes, ver, sobretudo, I. Siep, 'Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften', *Hegel-Studien*, 1974, Vol. 9, pp. 155-207 (Siep também fornece uma forte crítica da interpretação de Strauss sobre a conexão entre Hegel e Hobbes); e A. Honneth, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, trad. J. Anderson, Cambridge, 1995, pp. 17-18 e 43-5.

como resultado de sua recusa em lutar até a morte por sua liberdade e reconhecimento como ser humano. Ao insistir na preservação de sua própria vida quando encontra um rival mais forte, o homem perde sua liberdade. Esse argumento realmente lembra muito a Parte II, capítulo XX do *Leviatã*, onde Hobbes discute as duas principais formas de obter dominação sobre outra pessoa. De acordo com Hobbes, a dominação acontece através da geração ou da conquista.¹⁹ Esta última é a situação na qual a escravidão surge: o vitorioso preserva a vida do conquistado, mas torna-se seu senhor. Hobbes ainda insere um curioso quebra-cabeça filológico para endossar seu argumento: 'servo' deriva de *servire* ou, talvez por melhores razões, de *servare*, no sentido que aquele cuja vida é preservada inevitavelmente tem de mergulhar na servidão.²⁰ Qualquer que seja a solução para esse enigma etimológico, ela não pode obscurecer o débito – e também a superação – de Hegel em relação a Hobbes. Se para Hobbes as condições de domínio e servidão fazem parte do status quo da sociedade e, portanto, somente podem ser mudadas através da aplicação de força externa, Hegel as vê de forma radicalmente diferente. Para ele, o senhor e o escravo estão unidos em uma dialética interna de transições e reversões sutis.

De acordo com Lukács, a outra fonte do método dialético de Hegel no *Fenomenologia* é Mandeville, cuja 'dialética espontânea' retrata a transformação de vícios privados em benefícios públicos (YH, 355). A semelhança entre a 'dialética espontânea' de Mandeville dos vícios e benefícios e a dialética de Hegel no *Fenomenologia* é, entretanto, muito superficial para ser capaz de servir como mais do que uma curiosa insinuação. Lukács recusa-se a reconhecer o fato de que na *Fable of the Bees* (*Fábula das Abelhas*) de Mandeville não há a questão da reversão ou mudança, salvo 'pelo habilidoso manejo de um político hábil',²¹ que tem de fornecer certos vícios benéficos para aquele grupo da sociedade que está interessado na preservação do status quo moral. A lógica conservativa de Mandeville sobre o equilíbrio entre vícios e benefícios é talvez mais bem exemplificada por suas ideias de como a moralidade deve ser sustentada entre as mulheres: 'há a necessidade de sacrificar uma parte das mulheres em geral para preservar a outra... Por essa razão, penso que posso concluir com justeza ... que a castidade pode ser apoiada pela incontinência e que a melhor das virtudes deseja a assistência do pior dos vícios'²² Em Mandeville, os vícios nunca alteram seu conteúdo moral, mas permanecem totalmente vícios. As analogias exteriores (o comportamento dos 'vencedores' e 'perdedores' no jogo²³) não contribuem para uma melhor argumentação do caso oposto. Afinal, o que está em questão no trabalho de Mandeville não é a transformação dos vícios em virtudes, mas somente o uso dos vícios para vantagem de certos grupos do público.

O esforço de Lukács para encontrar predecessores da dialética de Hegel em Hobbes e Mandeville é afinal frustrado por sua própria análise da dialética do senhor e servo no *Fenomenologia*, onde ele reivindica para Hegel uma originalidade de abordagem sem precedente, desse modo recusando-se amplamente a reconhecer as raízes da oposição senhor-servo de Hegel na filosofia anterior, mais especificamente na *Ética a Nicômaco* e

¹⁹ T. Hobbes, *Leviathan*, Londres, 1973, p. 105.

²⁰ Ibid., p. 106.

²¹ B. Mandeville, *The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits*, Londres, 1934, p. 230.

²² Ibid, p. 85.

²³ Cf. ibid., p. 32 e observação E, pp. 72-4.

Política de Aristóteles, em Leibniz,²⁴ e em Rousseau.²⁵ Perseguido durante toda sua interpretação de Hegel — assim como ficava o próprio Hegel — pela problema da objetificação, Lukács insiste que a inovação de Hegel está na decisão de considerar as relações entre senhor e servo em sua mediação através do 'mundo das coisas' (YH, 326). O senhor, argumenta Hegel, 'relaciona-se com a coisa mediatamente através do escravo' (PhM, 235),²⁶ e, desse modo, consegue obter uma pura negação da coisa no ato da fruição. O servo, também, na medida em que ele é uma 'autoconsciência no sentido amplo', esforce-se para 'negar' as coisas, mas sua negatividade em relação a elas é limitada pelo fato de que ele tem de trabalhar nelas.

Mas, como vimos na breve discussão sobre objetivos e instrumentos na *Ciência da Lógica*, tais atos de fruição não são feitos para durar. A obtenção dos fins e a satisfação do desejo no domínio sobre a natureza são mostradas como uma vitória falsa, de curta duração, enquanto a verdadeira realização acaba sendo a ferramenta, que inicialmente é considerada algo humilde e dependente. Uma lógica semelhante está subjacente à seção cronologicamente precedente sobre domínio e servidão no *Fenomenologia*. Aqui, também, somos introduzidos em uma performance marcada por uma reversão inesperada. O servo gradualmente emerge como o membro mais importante do par; ele passa a personificar o caminho verdadeiramente indispensável da consciência humana em direção à emancipação. 'O desejo reservou para si mesmo', adverte Hegel, 'a pura negação do objeto e, assim, o puro sentimento do self. Essa satisfação, entretanto, justamente por essa razão, é em si mesma apenas um estado evanescente, pois lhe falta objetividade ou subsistência' (PhM, 238). O trabalho, por outro lado, é visto por Hegel como o 'desejo refreado e controlado, o desvanecimento retardado e adiado'. O trabalho leva vantagem, pois ele dá forma e molda a coisa. Na linguagem de Hegel, 'a relação negativa com o objeto converte-se na *forma* do objeto, em algo que é permanente e persiste' (PhM, 238). É precisamente o servo que é capaz de moldar o objeto, pois é somente para ele que o objeto tem independência. Desse modo, no trabalho, a consciência do servo experimenta uma transição favorável, da completa dependência para a permanência e crescente independência.

No senhor, o escravo sente que a autoexistência é algo externo, um fato objetivo; no medo a autoexistência está presente dentro dele mesmo; ao moldar a coisa, a autoexistência passa a ser sentida explicitamente como seu próprio ser e ele atinge a consciência de que ele próprio existe em seu próprio direito e por sua própria conta (*an und für sich*).

(PhM, 239)

²⁴ Cf. Leibniz, 'On Natural Law', *Political Writings*, trad. e ed. P. Riley, Cambridge, 1988, p. 78; sobre um paralelo entre Leibniz e Hegel, ver H. Holz, *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel*, Neuwied e Berlin, 1968, p. 83 ff.

²⁵ Sobre Aristóteles, Rousseau e a dialética do domínio e servidão, ver J. Shklar, *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, Cambridge, 1976, pp. 59-70.

²⁶ Embora eu considere que a mais recente tradução de Miller do *Fenomenologia* está correta em traduzir *Geist* como 'Espírito', considero a tradução de Baillie, de modo geral, estilisticamente melhor. Por essa razão, as referências serão feitas a este último (com algumas modificações pouco frequentes).

A partir dessa transição, Lukács chega a uma conclusão que remodela a do próprio Hegel. A 'dialética do trabalho', defende Lukács, obriga Hegel a colocar a consciência do servo acima da do senhor na dialética da história do mundo. Isso surge como resultado da

percepção de que o caminho direto para o desenvolvimento humano, a humanização do homem e a socialização da condição natural somente pode ser trilhado através do trabalho, através dessa atitude em relação às coisas em que sua autonomia e a regulação por leis próprias tornam-se manifestas e em virtude da qual as coisas forçam o homem, sob ameaça de perdição, a conhecê-las, ou seja, a cultivar seus órgãos de cognição; somente através do trabalho o homem torna-se humano.

(YH, 327*)²⁷

Aqui, dois momentos são de especial importância. O primeiro é a substituição de Lukács que coloca uma 'dialética do trabalho' no lugar da dialética da consciência de Hegel. Confessadamente, a dialética do trabalho é um momento significativo da dialética da consciência, embora dificilmente mais do que um momento. No fundo, o argumento de Hegel não é sobre o trabalho como tal; ele é sobre o destino da consciência fadada a progredir através de um inevitável estágio de objetificação do trabalho, do qual ela tem finalmente que se libertar no processo utópico de incorporação da substância no sujeito. Em segundo lugar, podemos ver que Lukács acrescenta uma nova dimensão à interpretação de Hegel da relação senhor-escravo. Enquanto Hegel se limita a sublinhar a condição geral (e abstrata) do escravo de 'ter e ser uma "mente própria" ' (PhM, 239), Lukács vai muito além e vê nessa independência emergente um crescimento desejado (e imaginado) da faculdade humana de adquirir conhecimento do mundo através do trabalho.

Podemos ver também como, na interpretação de Lukács, o episódio da relação senhor-escravo é purificado da amargura reprimida de Hegel que Dilthey e Wahl tão perceptivamente capturaram. A explícita insistência de Hegel em que, juntamente com a 'atividade formativa', o 'medo' é outro pressuposto essencial para a crescente liberdade da consciência humana (PhM, 239-40) é totalmente suprimido do argumento de Lukács. Em lugar disso, o que temos é uma versão da *Fenomenologia* que apresenta um *Bildungsroman* otimista e dignificado de toda a raça humana. De forma reveladora, em uma pouco cortês nota de rodapé no capítulo sobre a estrutura do *Fenomenologia*, Lukács recomenda que *Geist* seja lido pelo moderno conjunto de leitores, em qualquer lugar, como 'espécie', pura e simplesmente (YH, 470, n.5). Mais adiante, no mesmo capítulo, ele exorta o leitor moderno a pensar no trabalho de Hegel como preocupado com 'a aquisição, pelo indivíduo, da

²⁷ Aqui, eu modifico a tradução inglesa existente do texto alemão de Lukács. O original alemão diz: '[zu der Erkenntnis], daß der große Weg der Menschheitsentwicklung, das Menschwerden des Menschen, das Gesellschaftlichwerden des Naturzustandes nur über die Arbeit geht, nur über jene Beziehung zu den Dingen, in der deren Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit zum Ausdruck kommt, durch die die Dinge den Menschen bei Strafe seines Untergangs zwingen, sie zu erkennen, d. h. die Organe seiner Erkenntnis auszubilden; nur durch die Arbeit wird der Mensch zum Menschen' (W:8, 408). A tradução inglesa é a seguinte: 'percepção de que o caminho direto do desenvolvimento humano, a humanização do homem, a socialização da natureza, somente pode ser trilhado através do trabalho. O homem torna-se humano somente através do trabalho, somente através da atividade na qual as leis independentes que governam os objetos tornam-se manifestas, forçando os homens a reconhecê-las, ou seja, a estender os órgãos de seu próprio conhecimento, se quiserem evitar a destruição.'

experiência da espécie' (YH, 470), uma interpretação apenas parcialmente endossada pelo texto de Hegel. É impossível deixar de sentir que Lukács enxerta na textura da *Fenomenologia* de Hegel visões que se originam e atendem às suas próprias interpretações adjacentes do *Wilhelm Meister* e *Fausto* de Goethe. Essa impressão é confirmada por Lukács em seus numerosos paralelos entre os três trabalhos ao longo de todo o livro.

Como vimos na seção que discute o campo polêmico de *O Jovem Hegel*, na década de 30 Lukács não estava sozinho em sua interpretação marxista de Hegel. A relação senhor-escravo e o papel do trabalho no *Fenomenologia* são particularmente proeminentes no *Introduction to the Reading of Hegel* (*Introdução à Leitura de Hegel*) de Kojève.²⁸ No livro de Lukács, o problema da relação senhor-escravo ocupa apenas algumas poucas páginas; no de Kojève, é o ápice indiscutível de toda a análise. Quando definimos a interpretação de Kojève como marxista, não devemos esquecer o fato de que ela é ricamente amalgamada com as ideias existencialistas.²⁹ O próprio nascimento do par senhor-escravo é representado como resultado da livre escolha e, nesse sentido, como um ato existencial. Embora Kojève postule que é conferido tanto ao futuro senhor quanto ao futuro escravo igual liberdade para se criarem como tal,³⁰ isso parece ser verdadeiro apenas para o futuro escravo: ele prefere a subjugação à morte. O futuro senhor, por outro lado, tem de tomar uma decisão completamente diferente. Ele deve decidir se mata seu rival ou o deixa vivo. Como cada um dos dois oponentes busca na luta o reconhecimento por parte do outro (PhM, 232-3), o mais forte, se matar o mais fraco, sobreviverá à luta sozinho, sem ninguém para reconhecê-lo como vencedor. Desse modo, ele deve poupar a vida de seu adversário e superá-lo, na concepção de Kojève, 'dialeticamente', ou seja, 'ele deve deixar para ele a vida e a consciência, e apenas destruir sua autonomia' (15). Se optarmos por uma leitura pós-estruturalista da proposição de Kojève, poderíamos dizer que sua imaginação encontra no início da história humana a cena histriônica da 'luta até a morte', sem corpos deixados para trás.³¹ Para que a história continue, a mesma cena deve se repetir continuamente, a cada vez

²⁸ Para uma breve orientação aos debates atuais sobre a relação senhor-escravo e o lugar neles ocupados por Kojève, ver J. O'Neill, 'Introduction: A Dialectical Genealogy of Self, Society, and Culture in and after Hegel', em *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition. Texts and Commentary*, Ed. J. O'Neill, Albany, NY, 1996, pp. 1-25.

²⁹ Para uma crítica da leitura existencialista de Kojève (e Lévinas) de Hegel a partir da pauta da filosofia moral inter-subjetivista, ver, sobretudo, A. Honneth, *The Struggle for Recognition*, pp. 48-9. É interessante notar que, apenas dois anos antes do início das palestras de Kojève sobre o *Fenomenologia* na Sorbonne, Heidegger deu um curso expositivo (1930-1) sobre o *Fenomenologia* em Friburgo (cf. M. Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, trad. P. Emad e K. Maly, Bloomington e Indianápolis, 1988). As palestras de Heidegger, entretanto, não analisam a relação senhor-escravo.

³⁰ Cf. A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, ed. A. Bloom, trad. James H. Nichols, Jun. Nova York e Londres, 1969, p. 43. Outras referências de páginas a Kojève seguem esta edição e são dadas entre parênteses no corpo principal do texto.

³¹ Uma leitura pós-estruturalista de Kojève não seria infundada. Kojève radicaliza o motif de Hegel do desejo de reconhecimento como um desejo que deseja não um objeto, mas o desejo de outro, até um ponto em que a história humana torna-se uma 'história de Desejos desejados' (Kojève, *Introduction*, p. 6). Em outra passagem, essa afirmação expande-se da seguinte maneira: 'Para ser antropogenético, então, o Desejo deve ser direcionado para um não-ser – ou seja, para outro *Desejo*, outro vazio ávido, outro *Eu*. Pois o Desejo é a ausência do *Ser*...' (Kojève, *Introduction*, p. 40). Não é difícil reconhecer nesse pensamento uma das proto-imagens da cadeia infinita de significantes de Lacan. Um traço mais pálido pode ser encontrado no 'The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis' de Lacan: 'o desejo do homem encontra seu significado no desejo do outro, não tanto porque o outro detém a chave para o objeto desejado, mas porque o

com o mesmo efeito. Em sua origem, insiste Kojève, o homem é sempre ou Senhor ou Escravo.³² A história para no momento 'em que a diferença, a oposição entre Senhor e Escravo desaparece' (43). Essa oposição precisa ser mantida sob controle todo o tempo enquanto a História durar: não se deve dar a ela rédeas soltas ou então as relações entre os dois se dissolverão no desfecho da morte real.

Entretanto, como o entendimento de Hegel sobre a História concebe um ponto em que isso termina e dá lugar a um Espírito autosuficiente retirado em si mesmo, Kojève tem todo o direito de prever que a interação entre o Senhor e o Escravo 'deve finalmente acabar em uma "superação dialética" de ambos' (9). Onde Kojève faz uma injustiça ao projeto de Hegel é na afirmação de que esse estado somente será alcançado através das atividades do escravo. Sobretudo, ao sustentar que a história humana como um todo é a 'história do Escravo que trabalha' (20), Kojève chega bem perto da veneração de Lukács pelo trabalho e pelos oprimidos. Entretanto, a análise de Kojève anuncia uma mais ampla escala conceitual e liberdade de argumentação: ele parte não da vantagem supostamente inerente ao trabalho na formação do homem, mas do que ele percebe ser um 'impasse existencial' do domínio (19; 46). Após o senhor ter escravizado seu adversário, ele percebe que 'lutou e arriscou sua vida por um reconhecimento sem valor para ele' (19). Ele quer ser reconhecido como senhor, mas somente pode ser assim reconhecido pelo escravo que, para ele, não é mais que um animal ou uma coisa. Portanto, o senhor nunca pode estar satisfeito. O domínio, entretanto, permanece um valor supremo para ele e ele continua fixado nele. Não há nada mais que ele possa alcançar: "Ele não pode ir além de si mesmo, mudar, progredir... Ele pode ser morto; ele não pode ser transformado, educado' (22). Diferentemente dele, o escravo não deseja tão ardentemente ser senhor (se assim fosse, ele teria lutado até a morte); mas ele também não deseja ser escravo: ele aquiesceu para preservar sua vida. Consequentemente, nenhuma dessas duas condições o vincula. 'Ele está pronto para a mudança; em seu próprio ser, ele é mudança, transcendência, transformação, "educação" ' (22). Assim, o futuro e a História não pertencem ao belicoso Senhor que ou morre ou se

primeiro objeto do desejo é ser reconhecido pelo outro' (J. Lacan, *Ecrits: A Selection*, trad. A. Sheridan, Londres e Nova York, 1977, p. 58). Lacan, dentre outros, assistiu às palestras de Kojève sobre Hegel na Sorbonne: cf. J. Heckman's Introduction to J. Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, trad. S. Cherniak e J. Heckman, Evanston, 1974, p. xxiii; o não reconhecido débito de Lacan com Kojève também é salientado por Macherey em seu artigo 'The Hegelian Lure: Lacan as Reader of Hegel' (P. Macherey, *In a Materialist Way. Selected Essays*, Ed W. Montag, trad. T. Stolze, Londres e Nova York, 1998, pp. 59-60). Para uma discordância com a exegese do *desejo* de Kojève, ver H. G. Gadamer, *Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies*, trad. P. Christopher Smith, New Haven e Londres, 1976, p. 62, n. 7.

³² Neste ponto, podemos ver claramente como as premissas existencialistas de Kojève violam a filosofia da história marxista clássica, cujo esquema da história humana é caprichosamente desenhado: há um proto-estágio de indiscernibilidade entre senhor e escravo, explorador e explorado, seguido de uma demorada era de lutas de classes, que compõe a 'pré-história' da humanidade; finalmente, um curto momento de quebra eruptiva anuncia o advento de um eterno reino de justiça e dignidade para todos. Em Kojève, entretanto, o longo período da história dominado pelas relações senhor-escravo e preenchido com o dramatismo teatral do acordo e negociação não é precedido por uma fase inicial de solidariedade primitiva. Toda a história da raça humana parece desmoronar em uma era de transformações evolucionárias dentro do padrão predominante da desigualdade e em um momento radical, no qual a 'luta até a morte' finalmente reclama uma vítima real, na pessoa do (antigo) senhor. Não há nenhum estágio de igualdade primordial no cenário de Kojève, pois sua perspectiva existencialista impossibilita qualquer ponto de pureza autóctone: mesmo 'em seu estado nascente, o homem nunca é simplesmente homem. Ele é sempre, necessária e essencialmente, ou Senhor ou Escravo' (Kojève, *Introduction*, p. 8).

preserva indefinidamente em identidade consigo mesmo, mas ao Escravo trabalhador (23, 225).

Para o entendimento dessa epistemologia da reversão e teatralidade, é da maior importância perceber que a representação de Kojève da história destaca a sociedade burguesa como um espaço constituído pela troca entre escravos que não têm senhores, e senhores que não possuem escravos. Na sociedade burguesa, estendida na noção de Hegel/Kojève até os tempos do nascente Cristianismo, 'a oposição entre Domínio e Escravidão é "superada". Não, entretanto, porque os Escravos tornaram-se verdadeiros Senhores. A unificação se efetua em um *pseudo*-Domínio, que é – na verdade – uma *pseudo-Escravidão*, uma Escravidão sem Senhores' (63). Desse modo, podemos ver que o mundo burguês é construído sobre um princípio de pseudo-mudança que deixa apenas espaço suficiente para que o status quo se desenvolva. A sociedade burguesa é a última confirmação e exemplo da reversão sem sublevação; ela é uma continuação da mesma 'luta até a morte' que não deixa corpos no cenário; é a alteração teatral de identidades, na qual o senhor mergulha na posição de escravo de sua própria propriedade, mas o escravo, quando libertado de sua escravidão, não atinge o domínio.

Essas relações quase carnavalescas podem também ser traçadas na linguagem. O estágio no qual o Espírito se aliena para criar para si mesmo o necessário suporte da objetividade é marcado por dualismo e ásperas contradições. Tendo se tornado alheio a si mesmo, o Espírito vive uma vida de desarmonia. Mesmo os opostos antes tidos como absolutos tornam-se intercambiáveis:

O que se encontra nessa esfera [do Espírito objetivo] é que nem as realidades concretas, o poder do estado e a riqueza, nem suas concepções determinantes, boas ou más, nem a consciência do bem e do mal ... possuem verdade real; descobre-se que todos esses momentos são invertidos e transmutados uns nos outros, e cada um é o oposto de si mesmo. (PhM, 541)

Tanto Lukács como Kojève permanecem, entretanto, insensíveis às manifestações dessa dialética na linguagem. Foi seu contemporâneo, Jean Hyppolite, que chamou a atenção para esse aspecto do *Fenomenologia*. Para ele, a linguagem permanece a única maneira de ir além das 'alternativas naturais de afirmar e negar'.³³ Na linguagem, escreve Hyppolite, podemos nos alienar sem precisar morrer. A linguagem pode fazer o trabalho da sublação, ao preservar ao mesmo tempo que nega. O reino do Espírito Objetivo e da cultura é, portanto, o reino da linguagem: 'A linguagem que expressa a condição de desintegração... é, entretanto, a linguagem perfeita e o verdadeiro espírito de todo o mundo da cultura' (PhM, 540*). A linguagem, sendo a essência da autoalienação do Espírito não é meramente o veículo do processo de 'inversão e perversão de todas as concepções e realidades' (PhM, 543), mas a única maneira de conservar unidos os produtos desse processo. Hegel cita uma longa passagem da tradução de Goethe do *Le Neveu de Rameau* de Diderot para dar uma

³³ J. Hyppolite, *Genesis and Structure*, p. 402. Ao enfatizar a importância da linguagem, Hyppolite parece estar seguindo a identificação de Alexandre Koyré de linguagem e Espírito: 'A história da linguagem e a vida da linguagem é ao mesmo tempo a história do Espírito' (A. Koyré, 'Hegel à Iéna', *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 1934, Vol. 118, p. 282).

ideia mais clara do que a linguagem deve ser para desempenhar essa função. Uma 'fantástica mistura de sabedoria e insensatez'; ela deve lembrar 'a loucura do músico

"que empilhou e misturou umas trinta árias, italianas, francesas, trágicas, cômicas, de todas as qualidades e tipos; agora, com um baixo profundo, desceu às profundezas do inferno e, então, contraindo sua garganta até um falsete alto, estridente, rasgou a abóbada celeste, alternadamente furioso e brando, altivamente arrogante e zombeteiramente escarnecedor" '.

É devido a essa prática de expressar oposições e juntar pensamentos que para a inocentemente subjetiva consciência da 'alma honesta' (*Ehrlichkeit*) estão tão distantes que a consciência da laceração cultiva uma linguagem 'cheia de espírito e sagacidade' (*geistreich*)' (*PhM*, 543). A sagacidade da linguagem testemunha a impiedosa perversão de 'tudo que é monótono' (*PhM*, 544), pois a automesmice da entidade monótona (Espírito Subjetivo) é 'meramente uma abstração' que esconde o trabalho de tensão e contradição interior e tem, portanto, que ser exposta e superada nas objetificações não-idênticas do Espírito.

Assim, chegamos a uma representação da evolução do Espírito amplamente antecipada por Lukács e Kojève em suas análises da desigualdade reversível do Senhor e do Escravo, e mais distintamente desenhada por Hyppolite em sua análise da linguagem. A saída do Espírito da condição de incontestada, mas limitada subjetividade, e sua partida pela estrada da autoeducação (*Bildung*) é um processo, se assim se deseja, de encarnação do Espírito em um mundo carnavalesco que só é articulável através de uma linguagem igualmente alegre e Proteica capaz de expressar ao mesmo tempo toda a gama de contradições inerentes a este mundo. A verdade sobre este mundo somente pode ser alcançada na interação de momentos que são tanto positivos e necessários como negativos e transitórios. Caracteristicamente, então, o alcance da verdade é comparado por Hegel a uma 'festa orgíaca, em que nenhum participante está sóbrio; e assim que cada participante se separa, ela *eo ipso* desmorona, a festa é apenas o mesmo que um estado de ininterrupta e transparente calma' (*PhM*, 105). Vamos encontrar um imaginário semelhante e até mais forte na análise de Hegel da realidade imediata da autoconsciência como razão. As metáforas do drama e do desempenho são aqui superadas por um vocabulário que claramente descreve o corpo humano e suas atividades:

A 'profundidade' que a mente traz para fora, mas que não vai além de uma apresentação (*Vorstellung*), e deixemos que permaneça nesse nível – e a 'ignorância', por parte dessa consciência, do que ela realmente diz, têm o mesmo tipo de conexão que o alto e baixo que, no caso do ser humano, a natureza ingenuamente expressa quando combina o órgão de sua maior realização, o órgão da geração, com o órgão da urinação.

Vamos tentar uma breve conclusão após essa extensa análise do *Jovem Hegel* de Lukács no contexto das interpretações esquerdistas de Hegel das décadas de 30 e 40. Vimos, por trás da relação entre senhor e escravo, e a objetificação do Espírito através da alienação na linguagem, a presença de uma epistemologia de reversões e viradas, mas também uma encenação teatral das contradições que governam essas relações. Assim, chegamos à noção de – para parafrasear Nietzsche – uma 'dialética feliz' que examina as oposições em sua

intercambialidade e contenção. Como vimos, essa dialética é inconcebível sem uma linguagem de sabedoria e loucura, uma festa orgiaca e um mundanismo corporal. A linguagem não é meramente um campo para a aplicação da dialética; ela é o próprio modo da existência objetificada do Espírito, uma forma de sua encarnação, repleta de contradições internas e que as reproduz. O ser do Espírito na era de sua objetificação (cultura) é essencial e imperativamente linguística; é na linguagem que os opostos se encontram para produzir a mistura teatral do sublime e do abjeto, do trágico e do cômico.³⁴ Toda a história do Espírito ou – falando em termos seculares – toda a história da humanidade revela-se dependente desse estágio necessário de autoalienação, resplandecente e doloroso ao mesmo tempo, e da inversão provocativa dos pensamentos e realidades.

O RABELAIS DE BAKHTIN

À luz desta análise do *Jovem Hegel* de Lukács, o *Rabelais* de Bakhtin poderia ser provavelmente lido como uma grande nota de rodapé ao *Fenomenologia*. Embora essa certamente seja uma opção, devemos perceber que dificilmente será a melhor, pois não faria justiça à habilidade de Bakhtin de sintetizar mais de uma tradição intelectual de um modo ambicioso e original – embora bastante controverso. O *Rabelais* é o mais representativo dos textos de Bakhtin precisamente na medida em que se situa na encruzilhada de várias tradições intelectuais e partilha diversos campos filosóficos: o hegeliano, o neo-kantiano, o do vitalismo e da *Lebens-philosophie*, e o do pensamento religioso e social russo.

Abordagens a Rabelais e suas fontes

Contrariamente a todas as expectativas, entretanto, em anos recentes, o *Rabelais* de Bakhtin tem sido o ponto focal de um crescente número de interpretações que pretendem examinar exaustivamente seu significado em uma variedade de simples slogans. Essas escolhas têm sido invariavelmente baseadas na crença de que o livro de Bakhtin pode ser interpretado em comparação com uma única tradição dominante de pensamento e sem dar suficiente atenção aos laços que unem o *Rabelais* ao restante da *oeuvre* de Bakhtin. O carnaval tem sido lido de maneiras surpreendentemente diferentes,³⁵ embora de uma forma persistentemente monolítica. Muito frequentemente ele tem sido visto como um emblema da revolta do povo contra – ou, mais amplamente, como uma resposta – a opressão que emana do poder oficial. Essa visão assumiu duas variações extremamente populares: de acordo com a primeira, o carnaval é a face divertida da revolução, uma celebração da

³⁴ Para uma sugestão de que o *verkehrte Welt* de Hegel no *Fenomenologia*, interpretado tanto como mundo 'invertido' quanto 'pervertido', pode estar intimamente ligado ao gênero satírico (como manifestação potencial do cômico), ver H. G. Gadamer, *Hegel's Dialectic*, p. 48.

³⁵ Para uma exposição analítica de alguns debates recentes sobre o *Rabelais*, ver C. Emerson, *The First Hundred Years of Mikhail Bakhtin*, Princeton, 1997, capítulo quatro; D. Shepherd, ' "Communicating With Other Worlds": Contrasting Views of Carnival in Recent Russian and Western Work on Bakhtin', *Le Bulletin Bakhtine / O Boletim Bakhtin*, 1996, No. 5, pp. 143-60; e A. Wall, 'On the Look-Out for Bakhtin in German', *ibid.*, pp. 117-41, que oferece uma boa visão geral crítica dos debates sobre o *Rabelais* na Alemanha.

desobediência e da liberdade, na qual são lançadas as sementes da sublevação social. Essa é uma leitura esquerdista, se não sempre marxista, do carnaval, baseada no capcioso argumento de que nada separa as fundações hegelianas do Bakhtin da década de 30 do marxismo. A segunda versão dessa visão vê o carnaval como a complexa – e também subversiva e consolidadora – expressão de uma experiência de vida traumática sob o regime totalitário de Stalin. O outro polo do espectro é ocupado pela ideia do carnaval como a encarnação de energias sinistras que ameaçam destruir o mundo dos valores liberais. Nessa representação, o carnaval é o lugar da repressão renovada, das forças escuras que rompem a ordem da civilização e da democracia. Desnecessário dizer que cada uma dessas visões indica um grau sem precedentes da implicação do pensamento de Bakhtin na discussão de questões políticas atuais. Uma terceira noção do carnaval coloca o livro de Bakhtin na tradição nativa da filosofia religiosa e moral russa e pensa o *Rabelais* como uma das últimas tentativas de alguns pensadores russos da década de 30 de reviver os valores religiosos.

O caráter insustentável de uma leitura simplificada do *Rabelais* seria mais bem endossado por um retrato detalhado de suas variegadas fontes. Tal retrato tem estado amplamente ausente nos estudos feitos sobre Bakhtin nas últimas décadas, independente da quantidade de material de arquivo que tenha sido encontrado sobre a evolução textual do *Rabelais*.

Três importantes grupos de textos familiares a Bakhtin podem ser destacados como fontes do *Rabelais*. Para começar, há um corpo de atividade intelectual e crítica precedente ou coincidente na Rússia e Alemanha que deve ser levado em consideração: os escritos de Viacheslav Ivanov sobre o *demoticheskoe iskusstvo*, o trabalho de Ol'ga Freidenberg sobre a paródia em seu livro *Poetics of Plot and Genre*, a pesquisa sobre os aspectos fáticos / cômicos da prosa de Dostoevsky feita por L. Pumpianskii,³⁶ o artigo de Lunacharskii sobre

³⁶ Já em 1919, em seu 'A Short Paper at the Dispute on Dostoevsky', Pumpianskii fala sobre a transição da (fracassada) tragédia para a comédia e a farsa, e o desenrolar de todas as tramas em um ambiente cômico na arte de Dostoevsky (L. Pumpianskii, 'Nevel'skie doklady 1919 goda', Ed. N. Nikolaev, *Literaturnoe obozrenie*, 1997, No. 2, p. 5); essa visão é expandida e radicalizada em 'Dostoevsky and Antiquity' (um trabalho apresentado em 1921 e publicado como livro em 1922), no qual Pumpianskii acusa Viacheslav Ivanov de deixar passar completamente a 'pura comédia' como o outro 'limite' (além da tragédia) na prosa de Dostoevsky, na qual a tragédia e a comédia chegam à máxima fusão (L. Pumpianskii, 'Dostoevskii i antichnost', *DKH*, 1994, No. 1, pp. 88-103 (97-8); também é importante ter em mente o fato de que Pumpianskii escolheu como epígrafe para seu livro nunca terminado sobre Gogol as palavras de V. Hugo de elogio ao gênio cômico do *Rabelais* (cf. L. Pumpianskii, 'Gogol', *Uchenye Zapiski Tartuskogo Gosudarstvennogo Universiteta*, 1984, Vol. 664, p. 125). Uma fonte possível, mas não comprovada é o artigo de Ivan Lapshin de 1932 'The Comic in Dostoevsky's Works', onde, de uma perspectiva oposta à de Pumpianskii, a habilidade de Dostoevsky de 'discernir um trágico no cômico' é apreciada (I. Lapshin, 'Komicheskoe v proizvedeniiakh Dostoevskogo', em *O Dostoevskom*, Ed. A. L. Bem, Praga, 1933, Vol. 2, pp. 32, 43). Lapshin deu aulas a Bakhtin em Petersburgo (BD, 57). Boris Zubakin, que era próximo de Voloshinov e, em menor grau, de Bakhtin durante seu período de Nevel, também fez leituras e deu palestras sobre o riso (e Bergson) em setembro de 1920 em Minsk, pouco depois de deixar Nevel; Sergei Eisenstein estava entre os que as assistiam (cf. A. Nemirovskii e V. Ukolava, *Svet zvezd ili poslednii russkii rozenkreitser*, Moscou, 1994, p. 59).

o riso,³⁷ os escritos de Lukács e Berkovskii sobre o realismo³⁸ e as publicações de Voßler e Spitzer sobre estilística e a história da linguagem e cultura francesas, incluindo Rabelais.³⁹ De especial importância são, em minha opinião, as observações de Voßler sobre heteroglossia e a 'alegria risonha na linguagem' (*lachende Sprachfreudigkeit*), bem como sua definição do estilo de Rabelais como um verdadeiro 'carneval de palavras' (*lexikalischer Karneval*).⁴⁰ Em segundo lugar, há um grupo de fontes que podem ser denominadas filosóficas. A ele, exceto Hegel, pertencem *O Nascimento da Tragédia* de Nietzsche, o trabalho de Simmel sobre a filosofia da cultura, os escritos de Rozanov sobre a importância da corporeidade,⁴¹ os livros *Matter and Memory* e *Laughter* de Bergson,⁴² os escritos de Th. Lipps sobre o riso e o *Philosophy of the Symbolic Forms* de Cassirer, bem como seus trabalhos sobre o entendimento do homem na Renascença.⁴³ Finalmente, há um grupo de fontes que parecem ser ainda escandalosamente sub-pesquisadas: a literatura russa

³⁷ A. Lunacharskii, 'On Laughter', *Literaturnyi kritik*, 1935, No. 4, pp. 3-9. A partir da nota editorial que acompanha a publicação do texto, fica evidente que ele foi entregue como um discurso já em janeiro de 1931. No final da década de 30, Lunacharskii fundou e liderou uma 'Comissão para o estudo dos gêneros satíricos', associada à Academia de Ciências. Muitos dos autores que Bakhtin leu na preparação de sua dissertação haviam sido lidos e comentados antes dele por Lunacharskii: Lipps, Freud, Schneegans, Bergson e outros. Em seu discurso, Lunacharskii faz uma especial referência a Bergson e Spencer. Bakhtin fez excertos do artigo que podem ser encontrados em seu arquivo; ele não mencionou isso entre suas fontes, embora Lunacharskii tenha dado especial atenção ao carnaval (p. 7) e falado do riso como permeando toda a história humana.

³⁸ O primeiro capítulo da versão de 1940 do *Rabelais* contém uma referência positiva ao livro de Lukács de 1939 *K istorii realizma* (M. M. Bakhtin, *Fransua Rable v istorii realizma*, Arquivo do IMLI (RAN), seção 427, lista 1, No. 19, p. 42) e uma longa polêmica com a visão de Berkovskii do realismo. O alvo de Bakhtin é principalmente o artigo de Berkovskii "Realizm burzhuaznogo obshchestva i voprosy istorii literatury" (*Zapadny shornik*, Vol. 1, Moscou e Leningrado, 1937, pp. 53-86), dos qual ele fez excertos em 1938. Bakhtin está descontente com o fato de Berkovskii localizar as origens do realismo grotesco na precoce sociedade burguesa, desse modo esquecendo toda a tradição da antiguidade. Por outro lado, embora todas as referências a Berkovskii sejam abandonadas na versão de 1965, Bakhtin permanece em sua órbita de pensamento, no que se refere ao caráter democrático e voltado ao folclore da Renascença. O pathos da análise de Bakhtin pode ser encontrado, em poucas palavras, na afirmação de Berkovskii: 'As mais consistentes manifestações do "realismo burguês" no período da Renascença têm uma coloração plebeia e interligam-se com o folclore e as tradições populares na literatura' (Berkovskii, 'Realizm', p. 56).

³⁹ Ver, sobretudo, K. Voßler, *Frankreichs Kultur in Spiegel seiner Sprachentwicklung*, Heidelberg, 1913, esp. pp. 260-4 (essa edição do livro de Voßler é mencionada já em 1929 por Voloshinov [MPL, 51, n. 15]) e o 'Die Wortbildung als stilistisches Mittel, exemplifiziert an Rabelais' de L. Spitzer (*Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie*, 29 Heft, Halle, 1910). O estudo de Spitzer, que discute a possível distinção entre paródia, grotesco e caricatura (Spitzer, 'Die Wortbildung', pp. 27-30) pode ser visto na bibliografia de Bakhtin para a versão de 1940 do *Rabelais*, sob o No. 166 ('Spisok literatury tsitiruemoi ili upominaemoi v ssylkakh ili alliuziakh v dissertatsionnoi rabote Bakhtina "Rable v istorii realizma"', Arquivo do IMLI (RAN), seção 427, lista 1, No. 19a, p. 9); a referência foi retirada na versão de 1965). O trabalho de Spitzer é também citado por Voßler em seu livro acima mencionado (p. 260).

⁴⁰ A dívida de Bakhtin em relação a Voßler parece tão grande que eu vou me permitir uma citação mais longa em alemão, para ilustrar a escala de seu impacto: 'Er [Rabelais] ... begnügt sich nicht mit den französischen [Wörtern], greift nach den Wörtern der Mundarten, greift zum Latein, zum Griechischen, zum Hebräischen, zum Arabischen, zum Deutschen, Englischen ... Sein Werk ist ein lexikalischer Karneval, wo cinheimische und fremde Gäste in phantastischen Vermummungen fröhliche Sprünge machen' (Voßler, *Frankreichs Kultur*, p. 260).

⁴¹ Sobre o *Rabelais* de Bakhtin e Rozanov, ver N. Tamarchenko, 'M. Bakhtin i V. Rozanov' em *Bakhtinologiia*, ed. K. Isupov, São Petersburgo, 1995, pp. 171-8.

⁴² Sobre o impacto de Bergson, ver L. Rudova, 'Bergsonism in Russia: The Case of Bakhtin', *Neophilologus*, 1996, Vol. 80, pp. 175-88; o riso e o *Rabelais* são mencionados somente uma vez nesse artigo (p. 186).

e ocidental, principalmente os românticos alemães (especialmente E. T. A. Hoffmann), Gogol,⁴⁴ Mandelstam,⁴⁵ Vaginov, Gumilëv,⁴⁶ e Maiakovski, cuja poesia Bakhtin interpretou à luz do carnaval (SS, 50-62).⁴⁷ Aqui também se encaixa o teatro popular russo e a pesquisa sobre ele feita por Bogatirev e outros. Tendemos sempre a pensar que o *Rabelais* de Bakhtin fornece insights sobre a arte, mas, ao mesmo tempo, esquecemos que o livro foi escrito *em resposta aos* incentivos e desafios que se originaram da literatura e arte contemporâneas.

Infelizmente, mesmo quando estudadas, essas fontes foram tomadas, com mais frequência, isoladamente umas das outras. Nenhuma delas estava, entretanto, disponível a Bakhtin em condição pura: em seu livro, todas elas funcionam de um modo já modificado e interpretativo. Dar-lhes relevo, bem como apontar suas intersecções, envolve o inevitável trabalho da abstração analítica.

Aqui, deixo-me limitar a demonstrar o movimento de Bakhtin nas décadas de 30 e 40 em direção a um hegeleanismo que herda os tópicos de seus escritos neo-kantianos, mas dá a eles uma interpretação diferente. Vou submeter o *Rabelais* a uma leitura minuciosa que revela tanto os pontos nos quais Bakhtin permanece em débito com Hegel, como aqueles em que ele se afasta dele ou tenta uma síntese entre o hegelianismo e outras linhas de pensamento, especialmente aquelas da *Lebensphilosophie* e da fenomenologia. Buscarei também oferecer uma interpretação do status teórico do carnaval e do romance nos escritos de Bakhtin da década de 30 e comparar o *Rabelais* com o texto de Bakhtin sobre Goethe, como respostas divergentes à modernidade.

Bakhtin e Hegel: Premissas Iniciais

A dívida de Bakhtin em relação a Hegel não foi avaliada em sua total extensão e, certamente, menos que seu background neo-kantiano.⁴⁸ Esse fato pode dever-se a duas razões. A primeira é a crítica bem conhecida do próprio Bakhtin à dialética nos anos 70.

⁴³ Sobre o *Rabelais* e Cassirer, ver B. Poole, 'Bakhtin and Cassirer: The Philosophical Origins of Bakhtin's Carnival Messianism', *South Atlantic Quarterly*, 1998, No. 3 4, pp. 537-78.

⁴⁴ O Capítulo 7 da versão de 1940 do *Rabelais* estabelece em suas páginas finais um paralelo próximo entre Rabelais e Gogol' (IMLI [RAN], fond 427, opis'1 No. 19a, pp. 659-64); cf. também 'Rable i Gogol' (*Voprosy literatury i estetiki*, 484-95).

⁴⁵ O fato de Bakhtin nunca ter encontrado Mandelstam (BD, 213) pouco nos diz sobre a real importância da poesia e ensaios deste último no pensamento de Bakhtin. Mandelstam é um dos indiscutíveis e mais próximos contextos (e pouco provavelmente uma fonte) do interesse de Bakhtin no valor cultural do corpo. Já discuti esse assunto em outro texto; sobre Mandelstam e Bakhtin, ver entre outros, S. Monas, 'Mandel'stam, Bakhtin e la parola come psyche', em *Bakhtin: teorico del dialogo*, ed. F. Corona, Milão, 1986, 246-53; R. Deltceva e E. Vlasov, "'The Goethe Syndrome': Villon and Rabelais as Ideological Figures in Mandelstam and Bakhtin', *Canadian Review of Comparative Literature*, 1994, Vol. 21, No. 4, pp. 577-96.

⁴⁶ O próprio Bakhtin valorizava muito a prosa de Vaginov, especialmente *The Goat's Song*, cujo personagem central, Teptelkin, ele considerava um exemplo da pessoa tragicômica (BD, 194-7); Bakhtin refere-se à importância de Gumilev para suas próprias ideias sobre a memória e o corpo (BD, 267). Sobre a interconexão entre a prosa de Vaginov e o *Rabelais* de Bakhtin, ver, mais recentemente, T. Anemone, 'Carnival in Theory and Practice', em *The Contexts of Bakhtin*, ed. D. Shepherd, Amsterdam, 1998, pp. 57-69.

⁴⁷ Os extensos fragmentos de Bakhtin sobre Maiakovski não são ainda datados de forma inequívoca. Em sua primeira publicação, V. Kozhinov propõe os anos de 1939-40 (V. Kozhinov, 'Bakhtin o Maiakovskom'; *DKH*, 1995, No. 2, p. 103), enquanto N. Pan'kov, em seus comentários à publicação em Bakhtin's Collected Works dá o início da década de 40 como a data mais provável (SS, 438).

Em um desses últimos fragmentos (SG, 147) ele considera a dialética não mais do que um diálogo empobrecido do qual são removidas as vozes e entonações pessoais. Em outra seção curta, ele fala do monologismo do *Fenomenologia* de Hegel (SG, 162). Precisamos enfatizar, entretanto, que essas acusações vêm do Bakhtin posterior, da década de 70; o autor do 'Discourse in the Novel' (O Discurso no Romance) e *Rabelais* pensa de modo diferente na segunda metade da década de 30. Como vimos no capítulo 6, no 'Discourse in the Novel', Bakhtin fecha a lacuna entre a imaginação literária e a análise social, e subentende que heteroglossia é a manifestação da contraditoriedade interna do objeto. O diálogo, alguém lembrará, é explicitamente equiparado à dialética (DN, 278).

Somente muito mais tarde Bakhtin rejeitaria essa íntima conexão entre diálogo e dialética. Vale a pena notar que, mesmo quando critica a dialética de Hegel chamando-a de monológica, a maneira de Bakhtin de descrever as aventuras da dialética e do diálogo é bastante hegeliana: 'A dialética nasceu do diálogo para a ele retornar em um nível mais alto (um diálogo de *personalidades*)' (SG, 162). Desse modo, ironicamente, mesmo na década de 70, Hegel é contestado por Bakhtin com argumentos hegelianos.

O segundo obstáculo no caminho daqueles que desejam fazer justiça ao escopo e profundidade do hegelianismo de Bakhtin na década de 30 é a opinião predominante (e bem fundamentada) que o coloca nas firmes garras do neo-kantianismo. O trabalho feito nos últimos cinco anos sobre o neo-kantianismo de Bakhtin (cf. Capítulo 6) contribuiu de forma significativa para nosso conhecimento de seu background intelectual. O que permaneceu pouco observado até o momento é o fato de que o neo-kantianismo dificilmente foi uma escola de pensamento homogênea e que sua evolução interna a trouxe ainda mais para perto de Hegel. Temos quatro exemplos convincentes dessa evolução, como vimos no Capítulo 1, em Windelband, Hartmann, Natorp e Cassirer, sendo os dois últimos de especial importância para Matvei Kagan e Mikhail Bakhtin. O neo-kantianismo foi, na verdade "infectado" e moveu-se na direção do hegelianismo. Muitos pensadores uniram-se a essa evolução após a aura do neo-kantianismo ter se obscurecido na década de 20. Alguns deles (Lukács) dividiram-se entre o neo-kantianismo e Hegel já na segunda metade da década de 10; outros, incluindo Bakhtin, abraçaram o hegelianismo somente nos anos 30 e, embora permanecessem ligados aos problemas que vinham discutindo em sua fase neo-kantiana, passaram a discuti-los a partir de um ponto de vista diferente.

⁴⁸ Sobre Bakhtin e Hegel, ver, sobretudo, P. Zima, 'Ambivalenz und Dialektik: Von Benjamin zu Bakhtin oder: Hegels kritische Erben', em *Romantik Literatur und Philosophie*, ed. V. Boha, Frankfurt am Main, 1987, pp. 232-56. Zima sugere que enquanto o carnaval no segundo livro de Dostoiévsky (1963) deve ser entendido como uma contínua 'tradição carnavalesca' na literatura, no *Rabelais* o carnaval precisa ser explicado em conexão com os mecanismos do mercado comercial de cultural da sociedade burguesa que repousava sobre o poder do valor de troca para forçar as coisas a uma comparabilidade universal (p. 234); ele admite, entretanto, que o próprio Bakhtin nunca fez essa conexão (p. 251). Ver também P. Zima, 'Bakhtin's Young Hegelian aesthetics', *Critical Studies*, 1989, Vol. 1, No. 2, pp. 77-94. Esse artigo pode ser visto como colocando uma ênfase muito forte na crítica de Bakhtin a Hegel e, ao mesmo tempo, negligenciando a complexidade do contexto histórico que estimulou o uso pragmático que Bakhtin fez do modo de pensar de Hegel. Uma carta a Bakhtin escrita por M. Iudina (1954) sugere claramente a importância contínua de Hegel e de sua *Fenomenologia* para os membros do Círculo Bakhtiniano: 'e você se parecerá com Hegel escrevendo o *Fenomenologia*, como na fotografia que Púmpa [Pumpianskii-G. T.] uma vez me mostrou' (M. Iudina, *Luchi Bozhéstvennoi Liubvi. Literaturnoe nasledie*, Moscou e São Petersburgo, 1999, p. 370).

A mudança de Bakhtin quanto aos interesses filosóficos encontrou um campo propício na Rússia, onde, nos anos 30, pode-se observar um processo de intensa apropriação do trabalho de Hegel.⁴⁹ Esse processo foi desencadeado pela publicação, em 1929, dos 'Cadernos Filosóficos' de Lênin, nos quais ele recomenda a leitura de Hegel como uma tarefa suprema para todo marxista. No mesmo ano, o Instituto Marx-Engels iniciou a extremamente ambiciosa e rápida publicação de uma edição em quinze volumes dos trabalhos de Hegel que, como revela um registro em arquivo da década de 30, deveria ser completada até 1932.⁵⁰ Embora somente bem depois da Segunda Guerra Mundial a edição tenha sido completada, em 1940, a comunidade de leitores russos tinha à sua disposição um imponente corpo dos textos de Hegel, compreendendo treze volumes.

O significado desse agudo interesse no trabalho de Hegel sob um regime ideológico totalitário pode ser visto como tendo dois desdobramentos: por um lado, o "boom" de Hegel foi projetado e controlado para dotar a ideologia marxista leninista em vigor com a grandeza de uma tradição intelectual de longo alcance. Por outro lado, entretanto, a preocupação com Hegel permitiu que muitos intelectuais encontrassem um *modus vivendi* com o marxismo: sem aceitá-lo totalmente, era possível conviver com sua dominação. Para eles, o estudo de Hegel foi emblemático de um afastamento dos postulados estreitos do marxismo stalinizado. Hegel era, acima de tudo, um filósofo sério, o que significava que prestar atenção a ele era um gesto de reconciliação com a inescapável centralidade do marxismo na atmosfera ideológica dos anos 30, sem sobrecarregar a consciência com concessões demasiadas e muito graves. Que lidar com Hegel na Rússia pode ter significado um distanciamento quase dissidente do marxismo oficial pode ser inferido a partir da experiência de pessoas como Mikhail Lifshits ou, de forma muito mais radical, do destino de David Riazanov, encarregado da primeira edição dos Trabalhos Completos de Marx e Engels (MEGA) e que juntamente com Deborin iniciou a edição de Hegel, mas depois pereceu nos expurgos como "traidor" da pureza do marxismo.⁵¹

Contra esse background geral do interesse aumentado na filosofia de Hegel, não seria surpresa encontrar nos manuscritos e obras publicadas de Bakhtin referências dispersas a Hegel, principalmente ao seu *Estética* e ao *Fenomenologia do Espírito*. Algumas delas (mas de modo algum todas) resultaram da convivência de Bakhtin com os artigos de Lukács da década de 30, nos quais Hegel e especialmente o *Fenomenologia* estão constantemente presentes. Outra fonte de mediação pode ser reconhecida no *Philosophy of Symbolic Forms (Filosofia das Formas Simbólicas)* de Cassirer que contém ecos fortes e bem documentados do *Fenomenologia* de Hegel. Considerando-se tudo isso, talvez a

⁴⁹ A presença de Hegel na Rússia antes dos anos 30 é ricamente documentada em D. Tschizewskij, 'Hegel in Rußland', *Hegel bei den Slaven*, ed. D. Tschizewskij, Reichenberg, 1934, pp. 145-396 (Tschizewskij explicitamente menciona aqui o *Marxism and the Philosophy of Language* de Voloshinov como um dos mais importantes trabalhos do início do marxismo soviético, cf. 'Hegel in Rußland', p. 378, n. 27); D. Tschizewskij, *Gegel' v Rossii*, Paris, 1939; Guy Palnty-Bonjour, *Hegel et la pensée philosophique en Russie 1830-1917*, Haia, 1974; *Gegel' i filosofija v Rossii, 30-e gody XIX v.-20-e gody XX v.*, Moscou, 1974; para um relato que cobre as décadas de 20 e 30 (especialmente o papel de Riazanov e Deborin), ver O. Súmin, *Gegel' kak sud'ba Rossii*, Sofia, 1997.

⁵⁰ Arquivo do Antigo Comitê Central do Partido Comunista da União Soviética, Moscou, fond 374, opis' 1, delo 5, p. 98.

⁵¹ Sobre a vida e obra de Riazanov, ver I. Rokitianskii, *Krasnyi dissident*, Moscou 1996; David Borisovich Rjazanov und die erste MEGA, ed. C.-E. Vollgraf et AL., Hamburgo, 1997.

decisão de buscar uma explicação para o hegelianismo de Bakhtin precisamente no *Fenomenologia* não pareça arbitrária.

O Hegel de Bakhtin: Corpo, Riso e Espírito em Rabelais

As premissas sobre as quais repousa o livro de Bakhtin na verdade fazem eco às do *Fenomenologia*. Primeiramente, o *Rabelais* é fundamentado no cancelamento da diferença entre senhor e escravo no carnaval. Em segundo lugar, prepara o fundamento para a união de elogio e anulação, de vitalidade e morte na *linguagem* do carnaval. Em terceiro lugar, assim como Hegel, Bakhtin lida com uma noção unificada do "povo" que, como ele afirma expressamente, impede a divisão de classes em qualquer ponto da história humana. O herói do livro de Bakhtin é o povo sempre em crescimento e rejuvenescimento, um equivalente secular do Espírito. A expressão material desse povo/Espírito é o que Bakhtin chama de 'o corpo das espécies' (*rodovoe telo*).

Tudo isso é apenas um aspecto da apropriação de Hegel feita por Bakhtin; isso revela sua lealdade ao autor do *Fenomenologia*. Entretanto, como demonstraremos mais tarde, há no livro de Bakhtin outra tendência que interpreta o riso, o carnaval e o corpo sob a forma de filosofia-de-vida. Essa direção parece ser reconciliável com a linha hegeliana, desde que Bakhtin não se proponha a escrever a história do riso e do corpo. Quando ele tenta essa tarefa, as contradições tornam-se evidentes e seu hegelianismo sofre uma séria metamorfose em direção a um reducionismo fenomenológico que é bastante distante de Hegel. Desse modo, as seções seguintes vão revelar duas tendências no pensamento de Bakhtin: a primeira celebra o riso e o corpo como formas simbólicas que representam várias encarnações do Espírito; a segunda exalta o corpo como um poder independente que se opõe ao Espírito e, caracteristicamente, desafia a historicização.

(a) Corpo e riso como formas encarnadas do Espírito

Para ser exato, o corpo tem há muito estado entre as principais preocupações teóricas de Bakhtin. O capítulo sobre a forma espacial do herói do 'Author and Hero' (Autor e Herói) é centrado em torno do problema dos limites do corpo. Aqui, Bakhtin o compreende como uma entidade individual que precisa ser delineada no espaço. Ele se preocupa em revelar sua importância cultural, isto é, em colocar a questão do 'corpo como valor' (AH, 47*). Mas essa questão pode ser traçada – mantém Bakhtin – somente no plano da ética, estética ou religião, pois a biologia, a psicofisiologia e a filosofia da natureza lidam com uma forma do corpo que não pode criar significância e formas simbólicas. Daí a insistente distinção fenomenológica entre corpo 'externo' e 'interno'.⁵² É preciso admitir, entretanto que 'Autor e Herói' já contém o germe do *Rabelais*. De forma característica, ao analisar a atitude da Cristianismo em relação ao corpo humano, Bakhtin observa: 'a autoexperiência ética em relação ao corpo esteve quase ausente'. Vê-se que essa ausência se resolve na 'unidade do povo como um organismo' (AH, 55-6). Claramente, o que no *Rabelais* vai se tornar um mérito, no 'Autor e Herói' é causa de arrependimento: aqui, Bakhtin lamenta a enfraquecida

⁵² A divisão de Bakhtin do corpo em externo e interno se origina na filosofia de Max Scheler. Scheler fala do corpo 'animado' (*Leib*) e do corpo 'físico' (*Körper*); ver seu *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, 1931, p. 260.

conexão entre a ética e o corporal; a unidade resultante do organismo do povo é perturbadora, inculta, cega.

Além disso, Bakhtin sustenta que a reabilitação do corpo na Renascença tem um 'caráter misturado e confuso' (AH, 57). O corpo – como nos diz Bakhtin – desejou, mas não conseguiu encontrar um 'autor de prestígio', em cujo nome ele poderia ser representado. Por essa razão, ele permaneceu 'solitário' (AH, 57) durante todo o período da Renascença. Agora, compare isso com a afirmação no *Rabelais*: 'Este corpo comunal (*vsenarodnoe*), em crescimento e sempre vitorioso sente-se *em casa* no cosmos' (R, 341).⁵³ Paradoxalmente, esse corpo finalmente encontrou em Rabelais seu verdadeiro autor, mas não mais parece precisar dele, pois é um corpo que existe sem auxílio, sendo não simplesmente 'carne da carne e sangue do sangue dos elementos cósmicos', mas, acima de tudo, 'a última e melhor palavra do cosmos' (R, 341).

Assim, pode-se dizer que a noção de Bakhtin sobre o corpo experimentou duas alterações vitais no caminho que vai do 'Autor e Herói' até o *Rabelais*. Em 'Autor e Herói' o corpo é uma possessão individual: meu corpo ou o corpo do outro; ele é desmembrado em um corpo interior e um corpo exterior, e fica implícito que os dois têm diferentes valores culturais. A atraente totalidade do corpo exterior, admite Bakhtin, somente é atingível através dos atos benevolentes do Outro que concede o senso de totalidade como um presente à massa inarticulável do corpo interior. No *Rabelais*, Bakhtin postula como principal objeto de suas reflexões o corpo coletivo do povo, que nunca chega a saber da divisão entre interior e exterior. Em seu trabalho anterior, o corpo é um daqueles fenômenos que chamam a atenção para o problema dos limites; o *Rabelais* celebra o corpo ilimitado, aquele que vive, nas palavras do próprio Bakhtin, no cânone clássico da livre transição e transgressão. Assim, embora ligados pela centralidade do valor cultural do corpo, 'Autor e Herói' e *Rabelais* defendem duas posições fortemente divergentes: o primeiro procura os limites da privacidade e identidade na troca com os outros; o último acalenta a abolição desses limites, a remoção de qualquer fronteira que separe um corpo humano de outro.

Essas mudanças cruciais, para as quais a imersão de Bakhtin na filosofia de Hegel na década de 30 foi um dos principais fatores, podem ser mais bem apreciadas se recordarmos mais um texto escrito no ambiente do círculo de Bakhtin. Em *Marxismo e a Filosofia da Linguagem*, Voloshinov coloca a questão da capacidade do corpo de servir como um sinal social. Ele responde essa questão, entretanto, na negativa. O corpo não pode ser fonte de simbolização social, pois ele 'igualar-se a si mesmo, por assim dizer; ele não significa nada, mas por inteiro coincide com sua dada, particular natureza' (MPL, 9). Se esse for o caso, o corpo não pode ser utilizado como um sinal e, portanto, não pode participar da ideologia. Em *Rabelais*, ao contrário, Bakhtin afirma o poder do corpo como um fenômeno expressamente social. O corpo é uma entidade autônoma, mas não coincide consigo mesmo porque seu modo de ser já se tornou essencialmente diferente. O cânone não-clássico incentiva um corpo sempre em mudança, que não tem de se adaptar a uma imagem primordial nem precisa alcançar nenhum estado de perfeição. Não mais um organismo singular dotado de uma natureza 'particular' (*edinichnaia*), o corpo de Bakhtin

⁵³ A tradução inglesa existente não conserva os itálicos de Bakhtin e traduz o '*vsenarodnoe*' russo como 'do povo'.

no *Rabelais* é mantido entre a materialização (objetificação) em atos autosuficientes de caráter abundantemente físico e a condição de uma identidade abstrata que é reveladora de poderes de uma ordem superior: imortalidade, regeneração infinita, 'coragem' ilimitada diante da natureza e da morte. Assim, em *Rabelais*, o corpo já é um *símbolo*: ele é autosuficiente, executando as tranquilizadoras funções saudáveis de todo corpo; mas isso também aponta para uma reunião de corpos que constituem um Corpo que não apenas copula, come ou jejua, mas também subsiste no estado oposto de solenidade e elevação espiritual, como se nunca tivesse realizado os atos transitórios de copular, banquetear-se e jejuar. Desse modo, Bakhtin dota o conceito de corpo com dois significados diferentes: o primeiro representa sua fisicalidade verificável, embora ainda afastando-se da condição de singularidade, conhecida a partir de 'Autor e Herói'; o outro avista um estado de coletividade em que o corpóreo finalmente passa a representar o espiritual.

A representação do corpo como uma entidade espiritual coletiva é ela mesma de procedência hegeliana. O Espírito Objetivo – vamos lembrar – busca libertar-se da ingênua subjetividade (singularidade). Nesse processo, ele faz nascer formações coletivas, como nações e estados, que Hegel considera formas avançadas de autorreflexão histórica por parte do Espírito. Em Bakhtin, entretanto, testemunhamos uma encarnação regressiva: o Espírito se materializa no corpo anacrônico e idílico de uma comunidade socialmente homogeneizada e enfaticamente primitiva. O Espírito se objetifica no corpo do povo indiferenciado para doar a ele seus dons de animação. Consequentemente, esse corpo assume amplas faculdades. Todas as funções do corpo físico singular – da geração à urinação (para recordar o *Fenomenologia*) – são agora negados no gesto controverso de preservação através da eliminação. Eles são trazidos para mais perto de uma espiritualização difusa e seus efeitos são vistos como endossando a recompensa sobrenatural da imortalidade.

Não há nenhuma função particular – riso – que precise ser examinada mais detalhadamente nessa perspectiva. Bakhtin herda duas tradições europeias na teorização do riso: a neo-kantiana e a do vitalismo e filosofia-de-vida. As opiniões de Lipps e Bergson foram de especial importância para ele. Ambos pertenciam à sua bagagem cultural anterior e foram mencionados no ensaio 'Autor e Herói'. A tradição neo-kantiana em estética, da qual Lipps é um poderoso defensor, recorre fortemente à psicologia experimental. Lipps repete a definição de Kant de humor como uma expectativa frustrada;⁵⁴ mas ele também mantém – e aqui Bakhtin parece estar em dívida com ele – que a expectativa, e, portanto, o riso, não é uma função passiva, mas mais um esforço ou uma aspiração que se origina e é adequada à experiência (*erfahrungsgemäße Strebung*).⁵⁵ Bergson, por outro lado, é importante para Bakhtin na medida em que defende o riso como um meio de proteção contra a mecanização da vida. 'A atitude, gestos e movimentos do corpo humano' – adverte Bergson – 'são risíveis na exata proporção em que esse corpo nos faz lembrar uma mera

⁵⁴ Lipps define o cômico em referência ao sublime, outra categoria de central importância para a estética de Kant: 'O sublime é aquilo que excede a medida da expectativa ou da adaptação física; o cômico é aquilo que fica atrás dessa medida' (Th. Lipps, *Grundtatsachen des Seelenlebens*, Bonn, 1883, p. 677 ['Das Erhabene ist das über das Maß der Erwartung Hinausgehende, wie das Komische das dahinter Zurückbleibende']). Uma definição semelhante do cômico pode ser encontrada no *Grundlegung der Aesthetik* de Lipps.

⁵⁵ Th. Lipps, *Grundtatsachen des Seelenlebens*, p. 669.

máquina.⁵⁶ Mais adiante em seu livro, ele amplia essa tese para incluir casos de reificação: 'Rimos sempre que uma pessoa nos dá a impressão de ser uma coisa' (L, 97). Para Bergson, o riso é o 'corretivo' do automatismo e mecanização; ele ajuda a sociedade a se livrar da rigidez 'para obter de seus membros o maior grau possível de elasticidade e sociabilidade' (L, 74). Implicitamente evocando a teoria do riso como um meio de luta e intimidação na disputa, Bergson chega a uma conclusão que não está longe da de Hobbes: 'Sua [do riso] função é intimidar pela humilhação' (L, 188). É essa filosofia do riso como punição e reprimenda que irrita Bakhtin. Ele permanece não convencido pela visão de Bergson para quem o riso apenas desempenha funções negativas (R, 71).⁵⁷ Independente das desconfianças de Bakhtin, ele parece dar continuidade ao pensamento de Bergson em dois pontos importantes. De um lado, ele é reconhecido a Bergson pela noção do riso como 'gesto social' (L, 73), que sempre se origina em um grupo. Por mais espontâneo que ele possa parecer, enfatiza Bergson, 'o riso sempre implica um tipo de camaradagem secreta, ou mesmo cumplicidade, real ou imaginária, com os outros que também riem' (L, 64). A noção de Bakhtin sobre o riso radicaliza essa ideia: para ele, o riso se origina na oposição de grupos que representam a cultura popular em seu choque com a ideologia oficial; mas o riso logo perde essa identidade e torna-se social e coletivo a ponto de transcender todas as divisões de grupos. No *Rabelais*, o riso tende a ser pensado mais como o emblema do corpo unido do povo, a coesiva ligação entre as várias camadas da sociedade, do que como uma prática que divide. Todos riem no carnaval para ridicularizar o estilo de vida prático cotidiano que do contrário seria sério demais. De um fenômeno de grupo evocado para corrigir as falhas de outros grupos, o riso se transforma em um poder coletivo que emana da totalidade do corpo do povo e se espalha por todo o universo. Por outro lado, Bergson é amplamente responsável pelo interesse de Bakhtin no riso como confirmação da organicidade e flexibilidade da vida. Essa interpretação vitalista endossa as tentativas de uma *Lebensphilosophie* Simmeliana de transcender os limites entre cultura e natureza. Aqui, podemos ver a dupla orientação filosófica de Bakhtin. Por um lado, ele acredita que o riso – de uma maneira Hegeliana – deve ser visto como o poder encarnado do Espírito para incorporar a contraditória natureza da realidade. Por outro lado, entretanto, ele é tentado – de um modo vitalista e, mais tarde, fenomenológico – a ver o riso como a exclusiva atividade do corpo. No *Rabelais*, o riso torna-se um símbolo daquela condição ideal em que os humanos podem produzir cultura a partir de recursos da natureza, sem obliterá-la. Essa ideia – e contraditória – condição é espelhada no desaparecimento da diferença entre espectador e participante no carnaval. Bakhtin insiste nesse ponto, pois ele fornece um argumento adicional para sustentar sua projetada unidade do povo: não apenas em termos estritamente sociais, mas também no processo de produção cultural. A divisão social torna-se irrelevante precisamente porque os ritos do riso dissipam os limites muito mais significativos entre natureza e cultura. Referindo-se à festa de casamento como um evento carnavalesco, Bakhtin afirma: '... durante esse período não existem as luzes que só iluminam a cena, não há separação entre participante e espectador. Todos participam' (R,

⁵⁶ H. Bergson, 'Laughter', em *Comedy*, ed. W. Sypher, Baltimore e Londres, 1980, p. 79. Depois abreviado como 'L', com as páginas de referência dadas entre parênteses no texto principal.

⁵⁷ Enquanto o *Rabelais* contém apenas uma breve menção à deficiência da teoria de Bergson, um fragmento da primeira metade da década de 40, intitulado 'On the Question of the Theory of Laughter' (SS, 49-50), trata quase exclusivamente do livro de Bergson e explica extensamente o descontentamento de Bakhtin.

265). Sem dúvida, Bakhtin aqui segue o *Nascimento da Tragédia* de Nietzsche. Na seção 8, Nietzsche enfatiza a ausência de diferenciação entre espectador e ator na tragédia grega. Além disso, quando discute a arquitetura do teatro grego, ele diz que era construído de modo a que o espectador pudesse *abarcá-lo com a visão (overlook)* 'todo o mundo da cultura atuando ao seu redor e imaginar, em absorta contemplação, que ele próprio é um elemento do coro'.⁵⁸ Walter Kaufmann explica a importância do ambivalente verbo 'overlook'. Tanto em Inglês como em Alemão (*iibersehen*) ele tem dois significados: examinar, mas também negligenciar. A noção de Bakhtin do riso no carnaval parece corroborar a mesma ideia: a cultura deve ser gerada através desse duplo sentido, através da construção e negligência simultâneas. O riso, sendo um produto do corpo, é o perfeito emblema dessa dupla atividade: ele gera valores culturais e ao mesmo tempo preserva sua identidade fisiológica. Mas esse é, como demonstramos, apenas um aspecto do entendimento de Bakhtin em relação ao riso. O outro – o hegeliano – continua insistindo que o riso é e deve continuar a ser uma manifestação e o produto da linguagem, não uma espontânea expressão do corpo, mas a manifestação encarnada das contradições de uma entidade superior (o Espírito para Hegel; a vida para Bakhtin). Na introdução ao *Rabelais*, Bakhtin interpreta a natureza participativa do carnaval da seguinte maneira, que pode ser reconhecida como hegeliana: 'O carnaval tem dimensões universais;⁵⁹ é uma condição especial do mundo todo, é o reviver e renovar do mundo, nos quais todos tomam parte' (R, 7). 'Pode-se expressar isso da seguinte maneira: no carnaval, a própria vida interpreta, permitindo – sem um palco, sem a fileira de luzes, sem atores, sem espectadores, ou seja, sem quaisquer características artísticas ou teatrais especiais – outra livre forma de sua materialização (*osushchestvlenie*), sua regeneração e renovação em termos melhores. A real forma da vida é aqui, ao mesmo tempo, sua forma ideal revivida' (RR, 10-11).⁶⁰ Uma glorificação tipo filosofia-de-vida da unidade universal da vida mistura-se aqui com uma versão da equação hegeliana do racional e o real. Bakhtin, entretanto, substitui o 'racional' de Hegel por 'ideal', desse modo incorporando um inegável tom de utopia ao seu texto.

(b) *É possível uma história do corpo e do riso?*

A controversa posição de Bakhtin pode ser mais bem compreendida contra o background de outra tentativa, paralela no tempo e independente da dele, de interpretar o significado do riso como um fenômeno corporal. Em 1941, Helmut Plessner, um estudioso anterior de Scheler, publicou seu livro *Laughing and Crying. A Study of the Limits of Human Behaviour* (*Rir e Chorar. Um Estudo dos Limites do Comportamento Humano*). Não é possível apurar se Bakhtin conhecia o estudo de Plessner, mas seria impossível delinear as características da abordagem de Bakhtin sem fazer referência ao campo teórico existente na década de 40.

A perspectiva de Plessner é antropológico-fenomenológica e, diferentemente da de Bakhtin, radical e inequivocamente ahistoricista. Ele se empenha em analisar o riso como

⁵⁸ Fr. Nietzsche, *The Birth of Tragedy* e *The Case of Wagner*, trad. comentada de W. Kaufmann, Nova York, 1967, p. 63.

⁵⁹ Essa é minha tradução do russo 'Karnaval nosit vselenskii kjarakter' que é colocada na tradução em inglês existente como 'It has a universal spirit' (Ele tem um espírito universal).

⁶⁰ Essa passagem é omitida na tradução inglesa existente, de 1968.

uma forma de expressão. Sua interpretação, entretanto, não serve a estética do cômico ou da sagacidade. Preocupa-se não com a filosofia do humor, 'mas com a teoria da natureza humana'.⁶¹ Em seu livro de 1928 *Stufen des Organischen und der Mensch*, Plessner desenvolve seu conceito da 'excentricidade' antropológica do homem (*Exzentrizität*). Devido às suas raízes partilhadas em Scheler, ele lembra fortemente a 'exterioridade' (outsideness) de Bakhtin em 'Autor e Herói'. Em seu livro sobre o riso, Plessner preserva esse conceito, de acordo com o qual a excentricidade se origina na posição ambígua do homem (expressa em termos fortemente remissivos da diferenciação de Scheler e Bakhtin entre corpo 'interior' e 'exterior') 'como corpo vivo em um corpo físico (*Leib im Körper*)' (32):

Assim como o mundo e meu próprio corpo me são revelados e podem ser controlados por mim somente se aparecerem em relação a mim como um 'Eu' central, por outro lado, eles retêm sua ascendência [...] como uma ordem indiferente a mim e que me inclui em um nexo de vizinhanças mútuas.

Mesmo se o homem não puder chegar a uma decisão entre essas duas ordens, uma relacionada a um centro e a outra não, ele deve, todavia, encontrar uma relação para elas. Pois ele não está totalmente fundido em nenhuma delas. Ele nem é apenas um corpo vivo nem apenas *tem* um corpo. Toda exigência de uma existência física demanda uma reconciliação entre ser e ter, fora e dentro.

É em referência a essa excentricidade ('pois ele não está totalmente fundido em nenhuma delas') que o riso pode ser considerado. Em sua tentativa de superar a divisão cartesiana (físico *ou* mental), Plessner vê no caráter partido da relação do homem com seu corpo a base de sua existência, 'a fonte, mas também o limite, de seu poder' (32). O riso, então, é interpretado como uma situação na qual 'a pessoa realmente perde o controle, mas permanece uma pessoa, enquanto o corpo, por assim dizer, assume a resposta por ele'. Com isso – argumenta Plessner – é revelada uma possibilidade de 'cooperação entre a pessoa e seu corpo' (33) que de outro modo estaria escondida. Essa 'cooperação', entretanto, é somente a solução de 'uma crise precipitada em determinadas situações pela relação do homem com seu corpo' (II, ênfase minha). O importante é perceber que essa crise – a perda de controle – tem um valor expressivo:

A desorganização da relação entre o homem e sua existência física não é desejada, certamente, mas – embora ela se estabeleça de forma esmagadora – também não é meramente aceita ou suportada. Ao contrário, é compreendida como um movimento expressivo e uma reação significativa... Pela desorganização de seu equilíbrio interno, o homem imediatamente confisca a relação com seu corpo e a restabelece. A efetiva impossibilidade de encontrar uma expressão adequada e uma resposta apropriada é, ao mesmo tempo, a única expressão adequada, a única resposta apropriada.

(66)

⁶¹ H. Plessner, *Laughing and Crying*, trad. J. S. Churchill e M. Greene, Evanston, 1970, p. 14. Nas passagens que se seguem, as referências de páginas são dadas entre parênteses no corpo principal do texto.

A conclusão a que Plessner chega a partir dessa análise do riso relaciona-se diretamente com nossa discussão sobre as ideias de Bakhtin. Levando em consideração seu 'início e descarga compulsivos' (51), o riso não deve, de modo algum, ser igualado à linguagem verbal ou gesticulatória; ele é 'puramente expressivo e reativo' e não tem função de sinal. Tendo Bergson em mente, Plessner adverte que isso não significa necessariamente que no riso os estratos arcaicos da existência humana estão 'irrompendo' (21). Ao contrário, toda a sua análise parece indicar que o riso é um mecanismo bem elaborado para lidar com a 'excentricidade' do homem como uma característica eterna da natureza humana.

Eu gostaria de estender essa segunda conclusão e revelar suas últimas implicações lógicas. Se o riso não é receptível ao zelo dos biólogos enamorados dos diagramas evolucionários, menos ainda ele pode ser objeto da história cultural. O fato de, no entendimento de Plessner, o riso não ser uma reação de sinal consciente o torna pouco atraente para os historiadores; a história pode estudar a aplicação do cômico, da sagacidade e da ironia, mas não do riso. O riso é expressivo pela falta de intenção e esforço conscientes, não graças a eles. Isso o ajuda a só percorrer muito bem o tempo e o espaço; sua 'distribuição universal' entre todos os povos e períodos impede que se escreva sua história.

Entretanto, não é esse o caso com Bakhtin. Ou assim parece, pelo menos pela leitura do primeiro capítulo de seu livro, *Rabelais in the History of Laughter* [Rabelais na História do Riso].

Como a história do riso de Bakhtin é possível? Uma resposta curta e simples poderia ser: por postular o riso como uma forma simbólica de um tipo que se sustenta, como observamos antes, em suas origens corpóreas e seu status como forma cultural. É a última dessas duas características do riso que fundamenta a tentativa de Bakhtin de escrever uma história. A sentença de abertura desse capítulo fornece um testemunho da amplitude de seu projeto: 'Os quatrocentos anos de história do entendimento, influência e interpretação de Rabelais são muito instrutivos: eles estão intimamente entremeados com a história do próprio riso, suas funções e seu entendimento no mesmo período' (RR, 68).⁶² A materialização desse programa, no entanto, mostra frequentes contradições e resvalamentos ocultos. Um caso ilustrativo é a discussão de Bakhtin sobre a atitude da Renascença diante do riso. É necessária uma longa citação para revelar as tensões que constituem o texto de Bakhtin:

A atitude da Renascença diante do riso pode ser descrita, de modo experimental e grosseiro, da seguinte maneira: o riso tem o profundo significado de uma perspectiva mundial, é uma das mais essenciais formas de verdade sobre o mundo em sua totalidade, sobre a história e o homem; é um ponto de vista universal de um tipo que vê o mundo de uma forma diferente, mas não menos (e talvez mais) profundamente que a seriedade. Por essa razão, o riso é tão admissível na grande literatura (aquela que propõe problemas universais sobre isso) quanto a seriedade. Determinados aspectos muito importantes do mundo somente são acessíveis ao riso.

⁶² A tradução em Inglês comprime essa passagem para: 'Os quatrocentos anos de história do entendimento, influência e interpretação de Rabelais estão intimamente ligados à história do próprio riso'

O problema, aqui, é o status do riso. Declara-se que ele é uma forma de *Weltanschauung*, um ponto de vista universal que vê, o mundo de forma diferente da seriedade. Mas é um ponto de vista universal 'de um tipo' (*osobaia universal'nost'*), e isso complica seu status. A implicação é que há também outros pontos de vista universais, que o riso é apenas uma das formas de verdade sobre o mundo em sua totalidade. Para privilegiar o riso, Bakhtin nos diz que certos aspectos do mundo somente são acessíveis a ele. Se recordarmos a definição de gênero de Medvedev no Formal Method [Método Formal], ficará imediatamente claro que Bakhtin interpreta o riso de duas maneiras: como um ponto de vista universal, ou seja, como uma perspectiva mundial ou uma mentalidade, e como gênero, isto é, como um horizonte a partir do qual aspectos *específicos* da realidade são acessíveis. Essas duas funções, subentende Bakhtin, não são irreconciliáveis no período da Renascença, mas são fadadas a se separar no período da pós-Renascença. Na cultura renascentista, coloca Bakhtin, o riso é uma forma simbólica sintética que avaliza a viabilidade de uma perspectiva orgânica: o riso é igualmente o produto do corpo que aponta para a importância das raízes físicas da existência humana e uma mentalidade, uma forma de comunicar uma ampla gama de atitudes ao mundo. Além disso, ele é igualmente capaz de comunicar-se em sua inteireza e de capturar algumas de suas características *específicas*. Na utopia filosófica de Bakhtin, a Renascença é uma idade abençoada, na qual mentalidade e gênero, universal e específico parecem coincidir. O riso já não é uma forma meramente estética, é uma forma de perspectiva que se refere ao mundo como um todo.

A infeliz carreira do riso começa, assim acredita Bakhtin, no século XVII, quando ele é degradado a uma forma puramente estética e deixa de ser uma forma de perspectiva universal. O riso não tem mais o direito de expressar o que é importante ou positivo; ele é confinado ao negativo e deplorável. Desse modo, o domínio do riso é estreitado para cobrir apenas fenômenos muito específicos e particulares da vida social. Em outras palavras, o riso torna-se um gênero estético, mas deixa de ser uma perspectiva. É precisamente essa transição do riso do *Weltanschauung* para gênero que Bakhtin considera tão lamentável. O *Rabelais* é uma notável confirmação de uma característica recorrente no pensamento de Bakhtin na década de 30: ou o gênero é estendido até uma visão global suprema e integral que cancela sua natureza estritamente genérica (o romance) ou deixa de ser atraente para sua teoria.

⁶³ Salvo pela sentença final, eu modifiquei a tradução inglesa existente. O texto russo diz (sem a parte traduzida nas últimas duas sentenças): 'Otnoshenie k smekhy Renéssansa možno predvaritel'no i grúbo okkharakterizirovat' tak: smekh imeet glubokoe mirosozertsatel'noe znachenie, éto odna iz sushchestvenneishikh form pravdy o mire v ego tselom, ob istorii, o cheloveke; éto osobaia universal'naia tochka zreniia na mir, vidiashchaia mir pó-inomu, no ne menea (esli ne bolee) sushchestvenno, chem ser'eznost'; poetomu smekh tak zhe dopustim v bol'shoi literature (pritom staviashchei universal'nye problemy), kak i ser'eznost'. A tradução inglesa existente coloca: "A concepção da Renascença sobre o riso pode ser grosseiramente descrita da seguinte maneira: o riso tem um profundo significado filosófico, é uma das formas essenciais da verdade no que se refere ao mundo como um todo, à história e ao homem; esse é um ponto de vista peculiar relativo ao mundo; o mundo é visto de uma outra forma, não menos (e talvez mais) profundamente do que quando visto do ponto de vista da seriedade. Portanto, o riso é tão admissível na grande literatura, que propõe problemas universais, quanto a seriedade."

Essa visão é uma das mais confiáveis indicações de que Bakhtin está trabalhando dentro do paradigma teórico da modernidade. Friedrich Schlegel é o iniciador desse pensamento específico sobre o gênero, que se interessa por ele apenas se ele puder soltar seus limites e se tornar representativo de todas as demais formas artísticas. É igualmente justo dizer, insiste Schlegel (*Athenäum*-Fragmento No. 116), que há somente um gênero moderno, assim como o é afirmar que há um infinito número de gêneros modernos. Essa estratégia teórica específica, que Bakhtin parece subscrever sem reservas, tem suas raízes na controversa legitimação da modernidade. Como estava preocupada em dar suporte às suas próprias normas estéticas e sociais em oposição ao suprimento de normas do passado, a estética do Romantismo Alemão e da maioria das tendências modernas subsequentes enfrenta o dilema de reconhecer seus próprios padrões como transitórios, embora ainda substanciando as razões de sua intemporal racionalidade. Bem no coração da teoria literária e cultural moderna trabalha um mecanismo cuja engrenagem move-se em constante coesão, embora em direções opostas: uma, incansavelmente destruindo todas as esperanças de que critérios e valores do presente possam ser considerados eternos, a outra, fazendo recuar os limites de sua aplicabilidade e restaurando a confiança em sua natureza não-transitória disfarçada de legalidade racional. Como sugerimos no Capítulo 6, as questões que a teoria cultural esforça-se para responder na idade da modernidade são: como algo pode ser essencial e ao mesmo tempo efêmero, e como isso pode fazer nascer uma tradição sem, com isso, provar ser o resultado do passado.

A ideia de Bakhtin sobre o riso parece estar bem colocada para tentar oferecer soluções elegantes a esse duplo quebra-cabeça. A cultura da Renascença põe fim à rejeição do riso à esfera do não-oficial e baixo. Dizem-nos que 'um milênio de humor folclórico irrompe na literatura da Renascença' (R, 72); somos lembrados de que, diferentemente das Idades Médias, a Renascença foi o primeiro e o único período da história humana em que o riso entrou livremente na zona da alta cultura: 'ele emergiu uma única vez no curso da história, ao longo de um período de cinquenta ou sessenta anos, e entrou com sua linguagem popular ('vulgar') na esfera da grande literatura e da alta ideologia' (R, 72). Dessa forma, o riso é 'limpo' de sua dependência do passado e é transformado em uma mentalidade poderosa que é livre para habitar uma variedade de formas artísticas à vontade e para estabelecer padrões para sua capacidade de englobar e expressar todo o mundo. Tais momentos são necessariamente breves, mas, no entanto, produzem a medida contra a qual todas as manifestações subsequentes deverão ser avaliadas. Como o romance, o carnaval é agora expandido para se desfazer de sua rígida identidade como uma forma cultural particular e para se tornar um epítome das práticas sociais ramificadas, da cultura como tal. Ele é declarado como o ponto no qual todos os impulsos da energia popular fluem juntos, muito como o romance, que acomoda o poder de vagar da palavra:

Esse processo de reunir sob o título de 'carnaval' fenômenos locais heterogêneos e de unificá-los em um único conceito correspondeu ao processo de assumir um lugar na própria vida; as várias formas de celebração folclórica, como estavam morrendo ou se degenerando, transmitiram alguns de seus traços (*momentov*) ao carnaval: rituais, parafernália, imagens, máscaras ... [C]arnaval tornou-se o reservatório para o qual escoaram as formas de celebração folclórica que deixaram de existir por si mesmas.

Acima de tudo, o carnaval é dotado com a mesma força colonizadora do romance. Não diferentemente do romance que tende a romancear todos os outros gêneros (precisamente porque ele é considerado como algo mais do que um gênero), o carnaval não se dá bem com outras formas de cultura popular: 'quando o carnaval floresceu ... e tornou-se o centro de todas as formas populares de divertimento, ele enfraqueceu todas as outras festas em alguma extensão, por privá-las de quase todo elemento folclórico livre e utópico. Todas as outras festas empalidecem quando colocadas ao lado do carnaval' (R, 220*).⁶⁴

Desse modo, chegamos à conclusão de que o romance e o carnaval funcionam da mesma maneira no discurso teórico de Bakhtin. Eles absorvem a experiência histórica prévia e eliminam os gêneros e formas culturais que, de outro modo, não podem obter ou estão fadados a perder a independência. É de vital importância reconhecer que essa é uma estratégia hegeliana: ao reter as características de formas passadas em um nível mais alto, o romance e o carnaval tornam-se a incorporação de um novo estágio no desenvolvimento da consciência. A história do riso e do carnaval no *Rabelais* é viável somente dentro do enquadramento hegeliano da sublação que leva a uma consciência sempre mais desenvolvida. Como observa o próprio Bakhtin, o riso medieval torna-se, no estágio renascentista de seu desenvolvimento, uma expressão da nova consciência *histórica* livre e crítica da época. Ele só pode adquirir esse caráter (*mog im stat'*) porque os botões e brotos dessa historicidade, as potencialidades que levam a ela, foram preparados durante mil anos de desenvolvimento nas Idades Médias.

(R, 73*)⁶⁵

Que a história do riso só é possível como a história hegeliana da energia cultural eliminada canalizada para a *Weltanschauung* é, entretanto, apenas um dos lados da moeda. Se é legítimo descrever a noção de Bakhtin sobre o riso como gerada no ponto de intersecção do Espírito e do corpo, então a história do riso deve estar copiando o irreversível movimento do Espírito para cima. Mas não é isso que encontramos em *Rabelais*. A história do riso de Bakhtin incorpora a dupla perspectiva de crescimento e declínio, de progresso e decomposição. Caracteristicamente, a degeneração do riso na cultura pós-renascentista é medida por seu mergulho até o nível de transmitir vícios privados em vez de transmitir perspectivas universais. O riso deixa de ser associado às encarnações coletivas do Espírito: ele não mais se origina delas nem serve para fortalecer sua vitalidade. Recorrendo a uma dos conceitos-chave do *Fenomenologia* de Hegel, 'a individualidade universal', Bakhtin conclui resignadamente: 'A individualidade universal histórica deixa de ser o objeto do riso' (R, 115*).

⁶⁴ A tradução inglesa existente coloca "desenvolver" em lugar de 'florescer' para a palavra russa 'rastsvetal'. A última sentença ('Vse ostal'nye prazdniki bledneiut riadom s karnavalom') é traduzida por "As outras festas desaparecem gradualmente."

⁶⁵ A tradução inglesa que eu modifiquei aqui omite a importante 'epokhi' russa em 'a consciência *histórica* da época'. Dá também uma versão truncada da segunda sentença: 'Ele poderia adquirir esse caráter apenas porque os botões e brotos das novas potencialidades tinham sido preparados no período medieval' ['On mog im stat' tol'ko potomu, chto v nem za tysiacheletie ego razvitiia v usloviakh srednevekov'ia byli uzhe podgotovleny rostki i zachatki etoi istorichnosti, potentsii k nei']. Bakhtin literalmente repete a mesma conclusão mais tarde (R,97).

É na junção dessa transição para o riso degenerado, acompanhada e apoiada pela transição ao cânone corpóreo clássico, que a aventura historicista de Bakhtin encontra seu mais proeminente obstáculo. Em face da necessidade de explicar satisfatoriamente a presença da 'anatomia grotesca' nos épicos antigos e medievais (os exemplos de Bakhtin são Homero, Virgílio e Ronsard), ele diminui seu valor por recorrer a razões que escapam diante do esquema geral. 'A anatómização grotesca do corpo no épico', afirma Bakhtin, 'é um tanto entorpecida, pois aqui o corpo é muito individualizado e fechado. No épico, só há relíquias da concepção grotesca que já foram sobrepuidas pelo novo [clássico – G.T.] cânone do corpo' (RR, 385).⁶⁶ À primeira vista, pode-se achar que esse é um reforço plausível à preferência estabelecida de Bakhtin pelo novelístico sobre o épico: nesta leitura, o épico deve ser declarado, por sua própria natureza, como um inimigo do cânone grotesco e deve prestar-se a ser acusado de claramente impedir a descrição de um corpo descentralizado e aberto, sempre em evolução. Há dois obstáculos na forma desta leitura. O primeiro é o fato de que o tom de Bakhtin não é o da invectiva: ao contrário, ele lamenta a presença dissipada e enfraquecida dos elementos grotescos no épico. O épico, ele sugere, não engendrou o clássico cânone corporal; em lugar disso, esse novo cânone eliminou os elementos residuais do grotesco que subsistem no épico. (Abolindo a diferença entre romance e épico, em um ponto anterior Bakhtin até mesmo desaprova Hugo por 'nunca entender a qualidade épica (*epichnost*) do riso rabelaisiano' (R, 128). O segundo ponto que inspira cautela em debitar tudo às custas do épico é a menção de Bakhtin a Homero. Se o florescimento do cânone não-clássico (grotesco) localiza-se no século XVI, no romance de Rabelais, como é possível que as formas anteriores tenham já sido conquistadas pelo cânone clássico, principalmente dada a impossibilidade de essa conquista ter sido realizada pelo épico? Sobretudo, que formas literárias podem ser aceitas como existentes antes de Homero? Essa evidente incongruência na narrativa de Bakhtin pode sugerir que ele considera o Renascimento como uma exceção, uma ilha solitária na predominantemente não-grotesca história do corpo humano. Mas isso claramente contradiz sua afirmação de que 'o modo grotesco de representar o corpo e a vida corporal prevaleceu na arte e nas formas criativas de discurso por milhares de anos' (R, 318). A outra possibilidade é que Bakhtin encara a Renascença como um pico em um repetido processo cíclico de (de)canonização do corpo humano, oscilando entre o grotesco e a ordem e o fechamento clássicos. Se essa versão for válida, ficaremos impressionados em ver o quanto a tentativa de Bakhtin de historiar a ideia do corpo humano é não-hegeliana. A fascinação de Bakhtin com o corpo grotesco no trabalho de Rabelais revela sua profunda relutância em seguir o moderno projeto de linearidade e continuidade historicista. O passado, por sua vez, só é seletivamente elogiado como o solo benéfico onde crescem os 'germes e brotos' do futuro. Os inegáveis elementos grotescos do épico antigo e medieval são deixados de fora como não-elimináveis; ele já estão desfeitos antes que surja a oportunidade de sua redenção no cânone não-clássico da Renascença. Assim, o endosso de Bakhtin ao historicismo progressivista de Hegel na descrição do riso renascentista como um novo estágio na elevação da consciência fica erodido e traído em suas exposições históricas inconclusivas da representação do corpo.

⁶⁶ Essas duas sentenças estão ausentes na tradução inglesa existente.

Essa ruptura na 'intenção de história' de Bakhtin convida a uma interpretação ainda mais radical de sua estratégia. Ela deixa a descoberto o desejo de Bakhtin de converter a história das visões humanas sobre o corpo em uma batalha infinita entre dois princípios primordiais: o grotesco e o clássico. Colocados em sucessão, o primeiro sendo obviamente mais antigo que o último, eles são, no entanto, dotados com o status de formas de organização eternas. Como sugere a passagem citada acima, o início e os primeiros sucessos do cânone grotesco devem ser buscados no período anterior a Homero. O folclore, como é usual com a teoria literária e cultural após os românticos alemães, é o álibi onipotente para argumentos ahistóricos. A visão de Bakhtin das origens do grotesco as imagina desaparecendo em um passado remoto e não registrado (nem registrável). A história, então, é reformulada na luta de dois princípios constantemente em atuação. A impressão de altos e baixos não é mais que uma camuflagem para um equilíbrio mantido por meio de tensão e competição. A brilhante, mas controversa retórica da narrativa de Bakhtin, que retrata o gigantesco choque entre o grotesco e o clássico, suprime e destitui de ênfase seus próprios argumentos ocasionais como historiador. O leitor é convidado a esquecer que o cânone clássico 'nunca prevaleceu na literatura antiga' e que na 'literatura oficial dos povos europeus, ele dominou somente nos últimos cem anos' (R, 319).⁶⁷ Antes, como o texto apresenta e amplifica a evidência do sucesso do grotesco na Renascença, ele estimula a crença de que a visão grotesca do corpo teve um poderoso inimigo todo o tempo.

(c) *O reducionismo fenomenológico de Bakhtin*

Mas, se o argumento histórico de Bakhtin é tão inconstante e inseguro, isso não se deverá mais à insuperável resistência do tema à historicização (do que a um presumido desejo de rigor em sua apresentação? Quando separado do Espírito, o corpo parece ser difícil de historicizar. De fato, podemos ver Bakhtin contentando-se com enumerar e estudar longamente suas funções fisiológicas – que, naturalmente, não podem absolutamente ter uma história. Precisamos distinguir entre as funções do corpo e sua representação artística. É somente esta última – não a anterior – que Bakhtin luta para historicizar ao afirmar que comer e beber estão entre as mais significativas manifestações do corpo grotesco (R, 281). Que essa tentativa é em si mesma carregada de contradições já ficou bem claro.

A forma como as funções corporais são tratadas no *Rabelais* torna-as um perfeito exemplo do reducionismo fenomenológico de Bakhtin. No capítulo anterior, encontramos essa característica especial do pensamento de Bakhtin: no texto sobre Goethe, ele tentava colocar no lugar da apropriação da realidade através do trabalho e da produção a onipotência e infalibilidade da visão. De forma semelhante, no *Rabelais*, Bakhtin esforça-se para 'estabilizar' a variedade das atividades humanas em torno dos atos básicos de comer, beber e copular. Ele não está completamente livre de soar superficial nesse exercício de generalização radical: 'O encontro do homem com o mundo no ato de comer foi prazeroso e exultante; aqui o homem triunfa sobre o mundo; foi ele que devorou o mundo, não o contrário' (R, 281*); ou: 'O homem não tem medo do mundo, ele o derrotou e comeu' (R, 296). Pode-se objetar que essa é uma interpretação legítima do ato de comer em uma

⁶⁷ A tradução inglesa existente não preserva os itálicos do russo 'ofitsial noi'; 'stal vpolne gospodstvuiushchim' é simplesmente traduzido como 'existiu'.

sociedade arcaica cujo horizonte e conhecimento do mundo ainda iriam se expandir. Parece-me, entretanto, que Bakhtin vê as funções do corpo como centrais, básicas e primordiais, colocadas além do fluxo da história, em vez de arcaicas. Ao contrário dos efeitos aparentes de seu discurso, Bakhtin é qualquer coisa, mas não um materialista que busca dar a essas funções uma explicação histórica. Se deve ser algo, ele é um fenomenologista *sui generis* atraído pela esperança de descobrir as estruturas imediatas da experiência humana e sua interação com o mundo exterior. Ele de bom grado admite que comer, como um processo coletivo, não era 'um ato biológico, animal, mas um acontecimento social' (R, 281). O que é mais importante, ele é rápido em estabelecer uma conexão íntima entre o ato de comer e o trabalho, ao converter o primeiro no 'último estágio vitorioso' do último. Esse já é um passo controverso: devido à sua qualidade como estágio último e vitorioso do trabalho, argumenta Bakhtin, o ato de comer frequentemente substitui todo o processo do trabalho. É verdade que ele tenta confinar essa conexão ao plano das imagens artísticas arcaicas, mas isso não o impede de concluir que o imaginário do corpo de Rabelais é igualmente marcado pela unidade do ato de comer e o trabalho, que representam os dois lados da apropriação do mundo pelo homem. O ponto perturbador dessa representação do trabalho é o resvalamento despercebido na resignação idílica. Em seu *Vorschule der Aesthetik*, Jean Paul, com cuja teoria estética e romances Bakhtin estava familiarizado,⁶⁸ considera o idílio como um relato da felicidade limitada e acessível. O idílio exige autolimitação consciente para que o indivíduo não se destaque e permaneça alegremente soldado à comunidade. O homem trabalhador de Bakhtin parece obedecer impecavelmente a essas exigências. Em todos os estágios da história, sugere Bakhtin, o homem deve ficar dentro dos limites da vida comunitária. Entretanto, o preço a ser pago por isso é muito alto: de vencedor glorioso que subjuga as condições inclementes da natureza, o homem torna-se mais uma vez subordinado da natureza, pois ele precisa 'validar' sua vitória nos atos básicos do consumo corporal. O alegre ato de devorar a comida em banquetes coletivos tem a conotação da felicidade acessível e do triunfo ilusório sobre a alienação que separa o homem do mundo. Na comunidade arcaica e também na sociedade da Renascença, a fascinação de Bakhtin com o ato de comer e beber implica que o homem deve ficar satisfeito com uma unidade marcada com o selo da psicologia. A dimensão social do processo no qual a harmonia com o mundo e consigo mesmo deve ser alcançada permanece constantemente deixada de lado. A segurança ostensiva da posse, no ato de consumir, expulsa todas as preocupações sociais que iriam além de aperfeiçoar a arte do homem de digerir. As ricas representações de Bakhtin dos banquetes comunais evocam um ideal de sociedade que repousa em um primitivismo deliberadamente escolhido. Ele restaura a visão da idade de ouro da opulência que torna redundantes todas as questões sobre as origens ou distribuição da riqueza.

Todas as atividades humanas essenciais no *Rabelais* gravitam na direção do corpo como sua fonte máxima. Bakhtin está particularmente interessado em estabelecer o vínculo orgânico entre o ato de comer e o discurso (R, 283 ff.). O simpósio antigo e o banquete medieval fornecem uma bem-vinda evidência de que mesmo a linguagem, a suprema

⁶⁸ Cf. as referências a Jean Paul em "Forms of Time and of the Chronotope in the Novel" e "Discourse in the Novel"; mais tarde, em sua carreira (mais exatamente quando ele já estava aposentado), Bakhtin supervisionou uma dissertação de doutorado sobre Jean Paul, uma das cinco dissertações que ele supervisionou (cf. N. Vasil'ev, 'M. M. Bakhtin i ego aspiranty', *DKH*, 1998, No. 4, p. 58).

manifestação da natureza espiritual do homem, não deve ser desconectada da estrutura corporal da existência humana. Não se fica bem certo de qual seria o efeito dessa afirmação: ela reduz o espiritual a uma emanção do corporal ou, ao contrário, ela eleva as necessidades corporais ao torná-las o ponto de partida a partir do qual até mesmo a verdade pode se revelar (*in vino veritas*)? Essa indecisão sugere antes que a intenção de Bakhtin era interromper o dualismo corpo e espírito. Plessner, lembrará o leitor, parte da mesma premissa de unidade entre os dois. Mas ele vê na linguagem um obstáculo intransponível e a remove de sua representação do riso. Bakhtin, por sua vez, esforça-se para demonstrar que não é só no riso que a linguagem e o corpo podem entrar em harmonia. Toda palavra falada nas formas de vida comunitária é cercada e acolhida pelas funções do corpo. Falamos à mesa, pronunciamos alegres verdades enquanto bebemos, abençoamos a comida. A diferença crucial entre Plessner e Bakhtin é que eles imaginam dois tipos de corpo muito diferentes. Plessner concentra-se no corpo humano individual e, por necessidade, tem de excluir a linguagem, pois a linguagem nunca é uma posse privada; Bakhtin preocupa-se com um corpo que voluntariamente desiste de sua privacidade para dissolver-se sem resíduos na comunidade. É somente nesse nível comunitário utópico que a linguagem e o corpo podem ser fundidos sem emendas.

Todavia, essa é uma utopia perigosamente conservadora e regressiva, se for permitido um oxímoro, na qual o corpo gradualmente expulsa o Espírito e passa a ser visto como a autosuficiente protoimagem do futuro da humanidade: 'O estrato inferior é o real futuro da humanidade. O movimento para baixo que penetra as imagens rabelaisianas é finalmente dirigido para esse futuro feliz' (R, 378*). Se recordarmos a celebração do olho que Bakhtin faz em sua análise de Goethe no texto sobre o *Bildungsroman*, ficaremos surpresos em encontrar agora que os olhos, na melhor das hipóteses, são um detalhe sem importância do corpo humano e, na pior, um impedimento à afirmação do ideal grotesco do corpo. Os olhos 'expressam uma autosuficiente vida humana *interior*, puramente *individual*, por assim dizer' (R, 316*),⁶⁹ e, por essa razão, não podem ter nenhuma utilidade no realismo grotesco. A contiguidade temporal dos textos sobre Goethe e Rabelais é um dos mais surpreendentes exemplos da acomodação e expressão simultâneas de valores irreconciliáveis na obra de Bakhtin. Nesse período de seu trabalho, a defesa de ideais de desenvolvimento social contraditórios coerentemente coloca como premissa o reducionismo fenomenológico. No texto sobre o *Bildungsroman*, Bakhtin ainda persiste no poder e na arte de ver como um dom humano distintamente individual. No *Rabelais*, ele abandona essa noção humanística do homem e alegremente desce a escada da vida orgânica para parar nas funções básicas do corpo que o tornam indiscernível entre outros corpos. Nem mesmo o riso eleva o homem acima dessa indistinta massa corporal. Quanto mais fundo o homem mergulha no abismo do orgânico, mais luminosamente a estrela redentora da utopia brilha sobre ele: desprovido de individualidade, ele parece receber em troca uma garantia de que cada uma de suas respirações e cada um dos movimentos de seus músculos produzirá inevitavelmente cultura e liberdade no caloroso abraço da comunidade. Desse modo, podemos ver as leituras de Bakhtin de Goethe e Rabelais transmitirem, com igual ardor, os valores opostos do individualismo moderno e do coletivismo pré-moderno, sempre com a séria crença de que a cultura brota, sem qualquer tensão, da natureza

⁶⁹ A tradução inglesa existente omite as palavras 'puramente' e 'interior' e não reproduz as ênfases de Bakhtin.

essencialmente física do homem e é objeto de constante construção e desconstrução no processo de sua existência orgânica.

Essas observações nos levam a diferenciar entre três condições nas quais o corpo é teorizado por Bakhtin: há, inicialmente, o corpo individual dotado de visão e fala; então, há um corpo comunal marcado por irresistível vitalidade, apetite aumentado e desejo de reprodução, e, finalmente, existe uma pálida imagem do 'corpo da espécie', uma metáfora explicitamente hegeliana da espécie humana, mais do que uma realidade palpável.⁷⁰ Dentre elas, apenas as duas últimas condições são tematizadas no *Rabelais*. Sua presença não é livre de contradições. Elas representam duas reações díspares à comunidade: enquanto o corpo comunal, como já vimos, torna-se o emblema de uma contra-modernidade utópica regressiva, o 'corpo da espécie' hegeliano atua como a exemplificação assertiva dos ideais progressistas da modernidade. Para fornecer uma prova final da retórica contraditória do texto de Bakhtin, já que ele desesperadamente tenta reconciliar esses dois conceitos do corpo, passemos a analisar a parte do texto que conclui o Capítulo 5:

Rabelais é consistentemente materialista. Mas ele aborda a matéria apenas em sua forma corporal. Para ele, o corpo é a mais perfeita forma de organização da matéria e é, portanto, a chave para toda matéria. Essa matéria, da qual consiste todo o universo, revela no corpo humano sua verdadeira natureza e mais altas potencialidades: ela se torna criativa, construtiva, é chamada a conquistar o cosmos, a organizar toda a matéria cósmica; no homem, a matéria adquire um caráter histórico.

(R,366*)⁷¹

Nessa passagem, pode-se observar a suave transição de uma noção do corpo neutramente biológica (qualquer corpo humano em seu aspecto material) e que só vagamente mobiliza a semântica da compulsória característica corporal do corpo comunal (as duas primeiras sentenças), para uma noção espiritualizada e sublime do 'corpo da espécie' que se despe de sua natureza material e adquire uma natureza histórica. É somente essa última noção do corpo que pode ser chamada como aliada da modernidade. Mais adiante, Bakhtin tenta apagar todos os traços remanescentes de corporalidade; o que importa não é o 'corpo biológico que meramente se auto-repete nas novas gerações', mas 'precisamente o corpo da humanidade histórico, em progresso' (R, 367). É esse terceiro conceito – hegeliano – do corpo que Bakhtin esforça-se para impingir como o centro do 'sistema de imagens' do *Rabelais* e de sua própria análise em áspero contraste com a evidente preponderância do conceito comunal, biológico e corporal.

O *Rabelais* de Bakhtin emerge de nossa análise como o campo de batalha de duas abordagens divergentes, difíceis de conciliar. Por um lado, seu argumento se move sob o

⁷⁰ O uso que Bakhtin faz de Hegel não deve obscurecer o fato de que o conceito deste último de corpo, também em *PhM*, é muito mais complexo e com múltiplas camadas; sobre isso, ver as sofisticadas análises em J. Russon, *The Self and Its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit*, Toronto, 1997, esp. pp. 61-76; e J. Dodd, 'The Body as "Sign and Tool"' na *Encyclopaedia, International Studies in Philosophy* de Hegel, 1995, Vol. 27, pp. 21-32.

⁷¹ A tradução existente não preserva os itálicos de Bakhtin. Não é suficientemente próxima do original em dois pontos: traduz as duas primeiras sentenças como 'Ele foi consistentemente materialista e, acima de tudo, abordou a matéria apenas em seu aspecto corporal'; em segundo lugar, insere um 'quase' inexistente para qualificar a expressão 'a mais perfeita forma de organização da matéria'.

encanto do historicismo progressivista hegeliano. Quando aplica essa abordagem, suas premissas são: (a) uma noção unitária e fortemente utópica do povo como uma entidade harmônica estranha a todas as divisões de classe (Bakhtin claramente exclui todas as formações de classes do povo [RR, 316⁷²]); (b) uma íntima e orgânica conexão entre essa noção do povo sem classes e a ambivalência do riso,⁷³ que (c) está ligada às manifestações contraditórias do Espírito na linguagem; (d) a crença de que o riso do povo é uma forma de uma consciência histórica crescente, cuja base material é vista no imortal 'corpo da espécie'; esse corpo é colocado acima do dilema da vida e da morte, tudo o que ele conhece são as poderosas oscilações da sublação entre *stirb und werd* (R, 250). Por outro lado, o argumento de Bakhtin é fenomenologicamente centrado em torno das funções básicas de um corpo comunal que resiste à análise histórica. Seu pathos historicista é constantemente controlado por seu desejo de dotar o corpo humano com características não apenas imperecíveis, mas também inalteráveis. O impulso de Bakhtin de produzir um modelo de cultura utópico e igualitário que convida e na verdade repousa na participação da massa – e, portanto, um modelo utópico de sociedade – leva-o a uma glorificação do corpo em seus mais materiais e primitivos aspectos, que impedem a mudança e a evolução. Assim, Bakhtin apenas parcialmente tem sucesso em manter sua promessa de interessar-se pelo riso como um fenômeno histórico; a dualidade do riso como produto do Espírito, mas também como uma emanção de um corpo avassaladoramente físico, arrasta-o para o reino do estático, do imóvel, daquilo que é a prova contra a mudança histórica. Sua crítica da 'antropologia filosófica com seu método fenomenológico, estranho à genuína historicidade e socialidade' (R, 276-7*) é diluída e finalmente derrotada por sua serena crença de que a condição humana é constituída por características essenciais e permanentes. Esse fato é responsável pela fascinante metamorfose que o hegelianismo de Bakhtin sofreu no *Rabelais*: de uma fenomenologia do Espírito que revela sua contraditoriedade inescapável em suas variegadas encarnações, para uma fenomenologia vitalista do Corpo carregada de iminentes mensagens sociais utópicas.

⁷² Bakhtin fala aqui sobre a tensão que decorre quando são empregadas imagens folclóricas para caracterizar a vida da 'classe', isto é, de grupos que não pertencem ao povo' (*klassovyykh, nenarodnykh grupp*). Esse detalhe é ignorado na tradução inglesa existente.

⁷³ Em uma nota de rodapé omitida na tradução inglesa, Bakhtin afirma: 'O povo, é claro, é em si mesmo um participante no drama da história do mundo, mas difere dos outros participantes (além de outras diferenças) através de sua habilidade e direito de rir com um riso ambivalente' (RR, 517).