

Bakhtin e Cassirer: o evento e a máquina / *Bakhtin and Cassirer: The Event and the Machine*

Steve G. Lofts*

RESUMO

A influência da obra de Cassirer nos escritos de Bakhtin da década de 1930 tem sido estudada em detalhe, mas os estudiosos ainda não examinaram o trabalho inicial de Bakhtin, *Para uma filosofia do ato* (*K filosofii postupka*), em relação à filosofia de Cassirer. O artigo primeiramente revela o quão sintonizado Bakhtin estava não somente com o *Zeitgeist* intelectual de seu próprio tempo, mas também com o do século 20. A intrigante harmonia intelectual entre as ideias de Bakhtin e de Cassirer pode ser vista no início da carreira de Bakhtin. Os dois pensadores estão unidos na sua recepção, transformação e tentativa de conciliar duas posições filosóficas antitéticas dominantes no início do século XX: a filosofia transcendental de Kant, o Neokantismo e o *Lebensphilosophie* de Simmel, Bergson e Heidegger. Bakhtin e Cassirer ficaram alarmados com o pessimismo cultural e o potencial niilismo inerente à posição da *Lebensphilosophie*. Em seguida, o autor mostra maneiras como as ideias de Bakhtin e de Cassirer repercutem nas de Jacques Derrida, no final do século XX.

PALAVRAS-CHAVE: Influência; Harmonia; Filosofia transcendental; *Lebensphilosophie*; Derrida

ABSTRACT

The influence of Cassirer's work on Bakhtin's writings from the 1930s has been studied in some detail but scholars have not examined Bakhtin's early work, Toward a Philosophy of the Act (K filosofii postupka), in connection with Cassirer's philosophy. The article first reveals how attuned Bakhtin was with the intellectual Zeitgeist not only of his own times, but also that of the 20th century. The uncanny intellectual harmony between the ideas of Bakhtin and Cassirer can be seen at the very beginning of Bakhtin's career. The two thinkers are united in their reception, transformation, and attempt to reconcile two antithetical philosophical positions dominant at the beginning of the 20th century: the transcendental philosophy of Kant, Neo-Kantianism, and the Lebensphilosophie of Simmel, Bergson, and Heidegger. Bakhtin and Cassirer were alarmed by the cultural pessimism and potential nihilism inherent in the position of Lebensphilosophie. Next, the author shows ways in which Bakhtin's and Cassirer's ideas resonate with those of the later 20th century Jacques Derrida.

KEYWORDS: *Influence; Harmony; Transcendental Philosophy; Lebensphilosophie; Derrida*

* King's University College, University of Western Ontario-London, Ontário, Canadá; slofts@uwo.ca

Entre a ideia
E a realidade
Entre o movimento
E o ato
Cai a Sombra
T. S. Eliot

Nos últimos anos, vários críticos têm chamado a atenção para a importante influência da filosofia de Cassirer sobre o Círculo de Bakhtin de modo geral e sobre as próprias noções de Bakhtin sobre riso, carnaval, diálogo e, em particular, linguagem. Muitas das referências estão limitadas a declarações de fatos que raramente são acompanhadas por qualquer análise sistemática sustentada por questões fundamentais ou princípios da filosofia de Cassirer e suas relações com o pensamento de Bakhtin. Em seu artigo, frequentemente citado, *Bakhtin and Cassirer: The Philosophical Origins of Bakhtin's Carnival Messianism* [Bakhtin e Cassirer: as origens filosóficas do messianismo do carnaval de Bakhtin], Brian Poole (1998) estabelece uma dívida de Bakhtin com Cassirer, demonstrando textualmente onde Bakhtin empregou palavras de Cassirer em seus próprios escritos sobre Rabelais sem citá-lo. Embora Poole mencione o segundo volume de *Philosophy of Symbolic Forms* [*Filosofia das formas simbólicas*], que lida com a consciência mítica, o foco central de seu artigo são esses trabalhos dos quais foram retiradas as referências textuais, como *Individual and Cosmos* [*Indivíduo e cosmos*] e *Platonic Renaissance in England* [*O Renascimento platônico na Inglaterra*]. No entanto, esses trabalhos são essencialmente abordagens históricas do Renascimento e apenas implicitamente contêm elementos próprios da *Filosofia das formas simbólicas* de Cassirer. Falar sobre as “origens filosóficas” do trabalho de Bakhtin com base na leitura desses volumes seria exagerar a natureza e o grau de influência que essas obras poderiam ter tido. Sim, Bakhtin leu o trabalho de Cassirer, mas se se pretende escrever uma obra sobre a Renascença, seria difícil se abster da leitura dos trabalhos seminais de Cassirer, pois eram, e ainda são, clássicos nos estudos da Renascença.

Craig Brandist (1997), em seu artigo *Bakhtin, Cassirer and Symbolic Forms* [Bakhtin, Cassirer e formas simbólicas] demonstra a extraordinária semelhança entre o conceito de Bakhtin de romance e a noção central de Cassirer de forma simbólica, desenvolvida em sua obra de três volumes, *Filosofia das formas simbólicas*, argumentando que “embora a terminologia própria de Bakhtin difira significativamente das de Hegel e Cassirer, as características estruturais comuns a essas obras são muito

recorrentes para serem consideradas como apenas uma influência dentre muitas” (p.1)¹. Em sua monografia *The Bakhtin Circle: Philosophy, Culture and Politics* [*O Círculo de Bakhtin: filosofia, cultura e política*], Brandist (2002) percorre um longo caminho para estabelecer o contexto filosófico do pensamento de Bakhtin, situando seu trabalho em relação a inúmeras correntes filosóficas do início do século XX, incluindo o neokantismo de Cohen e de Cassirer.

Ao mesmo tempo, ele demonstra a importante influência de Cassirer não apenas sobre a obra posterior de Bakhtin, mas também sobre o desenvolvimento do Círculo de Bakhtin, de modo geral, e sobre *Marxismo e filosofia da linguagem* (1929) de Volochínov², de modo particular³.

Volochínov foi o primeiro a levar a obra de Cassirer, *A Filosofia das formas simbólicas* a sério (BRANDIST, 2002, p.106) e contribuiu para a recepção da teoria de linguagem de Cassirer pelo Círculo de Bakhtin. Brandist conjectura que “o mais antigo vestígio da influência da filosofia de Cassirer sobre a obra de Bakhtin” (BRANDIST, 2002, p.97)⁴ já pode ser encontrado em *Problemas da obra de Dostoiévski* (1929)⁵ e teria sido o resultado de sua leitura da obra *Substance and Function* [*Substância e função*] de Cassirer (1910), que surgiu em russo em 1912 (BRANDIST, 2002, p.97). No entanto, Brandist determina claramente que “Bakhtin leu a filosofia da cultura de Cassirer apenas nos anos de 1930, e as muitas ramificações desta ‘inversão’ aparecem

¹ No original: “while Bakhtin’s own terminology differs significantly from that of Hegel and Cassirer, the structural features common to their works are too pervasive to be passed off as one influence among many”.

² N. T.: Em português: BAKHTIN, M. (VOLOCHÍNOV, V. N.). *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência de linguagem*. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. 14. ed. São Paulo: Hucitec, 2010.

³ Em significativa nota de rodapé, Volochínov informa que o Neokantismo se afastou de uma concepção abstrata de consciência e colocou a representação simbólica no centro das atenções. A obra que se destacou é o primeiro volume de Ernest Cassirer *Philosophy of Symbolic Forms* [...] que Volochínov estava traduzindo na época (BRANDIST, 2002, p.75). No original: “In a significant footnote Voloshinov records that neo-Kantianism has now moved away from an abstract conception of consciousness and placed symbolic representation at the centre of its attention. The work that is singled out for attention is the first volume of Ernst Cassirer’s *Philosophy of Symbolic Forms* [...] which Voloshinov was translating at the time”.

⁴ No original: “the earliest trace of the influence of Cassirer’s philosophy on Bakhtin’s work”.

⁵ N. T. A edição de 1929 da obra *Problemy tvorchestva Dostoevskogo* [*Problems of Dostoevsky’s Creative Art* (*Problemas da arte de criação de Dostoiévski*)] ainda não tem tradução. A edição conhecida e divulgada é a segunda edição, modificada e ampliada, de 1963. Em português, a referência é: BAKHTIN, M. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Trad. 5. ed. revista. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Forense Universitária, 2013.

nos últimos trabalhos de Bakhtin” (BRANDIST, 2002, p.98; grifo meu)⁶. A *Philosophy of Symbolic Forms [Filosofia das formas simbólicas]* de Cassirer ainda não tinha sido traduzida para o russo, embora se diga que Volochínov estivesse trabalhando em sua tradução no momento de sua morte. Assim, não é de todo surpreendente que, como a maioria dos estudiosos de Bakhtin, Brandist não trate do trabalho anterior de Bakhtin, como *Para uma filosofia do ato responsável (K filosofii postupka)*⁷, em conexão com a filosofia de Cassirer. Entretanto, é precisamente essa obra, da qual se originou o “período filosófico” de Bakhtin, que será o foco deste artigo.

A leitura de *Para uma filosofia do ato responsável* da perspectiva do começo do século XXI mostra surpreendentemente o modo como Bakhtin parece ter estado sintonizado com o *Zeitgeist* intelectual não apenas de sua época, mas também do vindouro século XX. Por um lado, percebe-se a tentativa de Bakhtin em fazer dialogar as várias vozes e debates da primeira parte do século passado. Em particular, o leitor familiarizado com Cassirer e com Heidegger não pode deixar de indagar se os estudos sobre Bakhtin dataram erroneamente o texto ou se, de fato, *Para uma filosofia do ato responsável* não foi escrita em 1930 (após uma leitura completa das obras *Filosofia das formas simbólicas* e *Ser e tempo*⁸, como um compromisso com elas) e não em 1920-21, antes mesmo de essas obras terem sido escritas. Essa impressão é apoiada por um determinado número de notas editoriais de rodapé e de tradução que estabelecem comparações com Cassirer e Heidegger, a fim de ajudar a esclarecer as intenções e a linguagem de Bakhtin. Por outro lado, o leitor familiarizado com um determinado grupo de autores, como Lévinas, Bataille, Deleuze e Derrida, vai se encontrar na posição desconfortável de se sentir familiarizado com o texto de Bakhtin de 1920-21 e, sem dúvida, indagará (especialmente após a sua primeira leitura de Bakhtin) sobre essa estranha experiência de *déjà lu*.

O que me interessa aqui não é tanto o grau de influência que Cassirer pode ter exercido sobre as obras posteriores de Bakhtin, mas a harmonia intelectual surpreendente entre o pensamento deles desde o início, bem como o grau em que eles

⁶ No original: “Bakhtin read Cassirer’s philosophy of culture only in the 1930s, and the many ramifications of this ‘reversal’ are played out in Bakhtin’s *later work*”.

⁷ BAKHTIN, M. *Para uma filosofia do ato responsável*. Tradução aos cuidados de Valdemir Miotello e Carlos Alberto Faraco. São Carlos, SP: Pedro & João Editores, 2012. Há apenas cinco referências a esta obra no livro todo: cf. p.32,35,36,37 e 39.

⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. 7. ed. São Paulo: Vozes, 2012.

anteciparam, nas palavras de Derrida, “um interesse no pensar, que tem mantido certo número de ‘nós’ ocupados nas últimas décadas” (DERRIDA, 2002, p.74)⁹. O objetivo principal deste artigo será a demonstração da estranha harmonia entre o pensamento de Bakhtin e o de Cassirer, especialmente em termos da preocupação de ambos com a natureza da subjetividade. Isso posto, gostaria de ilustrar como seus mútuos interesses com a subjetividade podem repercutir nos mais recentes pensadores do século XX e, em particular, no pensamento de Jacques Derrida. Primeiramente, no entanto, atendo-me a Bakhtin e a Cassirer.

É seguro dizer que, no início dos anos 1920, quando a obra *Para uma filosofia do ato responsável*¹⁰ provavelmente foi escrita, Bakhtin estava sendo considerado um pensador a caminho da maturidade e da originalidade. Dito isto, em seu texto de 1921, encontramos os traços de um jovem filósofo trabalhando com pressa e de modo apaixonado, à mercê dos momentos de inspiração, lutando para dar forma objetiva a suas ideias efêmeras como se elas evaporassem no tempo, desaparecendo para sempre no nada de onde elas surgiram. Pode-se sentir a frustração de seu autor, forçado a fabricar, fazer bricolagem, poder-se-ia dizer, de novos modos de expressão a partir dos mais antigos, já que não tem um vocabulário técnico adequado para articular suas ideias lúcidas, mas *insights* fugazes na verdade de sua existência. Talvez, nesse texto, mais do que em qualquer outro de Bakhtin, chega-se mais próximo de encontrar Mikhail, o indivíduo, dando origem a Bakhtin, o autor. Como Holquist tão eloquentemente observa na introdução, surpreendemos Bakhtin aqui no exato momento do próprio ato criativo: “estamos aqui no cerne do coração, no centro do diálogo entre o ser e a linguagem, o mundo e a mente, ‘o dado’ e ‘o criado’ que vai estar no âmago do dialogismo distintivo de Bakhtin que posteriormente evolui” (BAKHTIN, 1993, p.ix)¹¹.

A questão filosófica central para ambos, Bakhtin e Cassirer, compõe-se de duas partes: 1) como podemos nós, nos termos de Cassirer, “conciliar a imanência da vida

⁹ No original: “a concern of thinking that has kept a certain number of ‘us’ working for the last few decades”.

¹⁰ Ver nota de rodapé 7.

¹¹ N.T.: O texto de Michael Holquist aqui citado é o prefácio da versão em inglês da obra *Para uma filosofia do ato responsável*. No original: “we are here at the heart of the heart, at the centre of the dialogue between being and language, the world and mind, ‘the given’ and ‘the created’ that will be at the core of Bakhtin’s distinctive dialogism as it latter evolves”.

com a transcendência do espírito” (CASSIRER, 1958, p.42)¹² sem reduzir um ao outro? e 2) como eu, como um indivíduo único e concreto, constituo o mundo cultural da significação objetiva que me constitui como sujeito histórico e cultural? A resposta de Bakhtin e Cassirer está no “ato” criativo da fala; para ambos, “no princípio era o ato” (CASSIRER, 2000, p.51)¹³. A mediação do ato performativo funciona como um tipo de *Aufgehoben* de vida e ideia, indivíduo e cultura, a atividade do ato e o significado do ato. Bakhtin e Cassirer estão unidos na recepção, transformação e tentativa de conciliar duas posições filosóficas antitéticas dominantes no início do século XX: a *filosofia transcendental* de Kant e o Neokantismo, de um lado, e a *Lebensphilosophie* [filosofia da vida] de Simmel, Bergson e Heidegger, de outro.

Em *Para uma filosofia do ato responsável*, Bakhtin (2012) reconhece a importância do método neokantiano para o desenvolvimento de uma filosofia verdadeiramente científica, “mas tal filosofia científica só pode ser mais que uma filosofia especializada, isto é, uma filosofia dos diversos domínios da cultura e de sua unidade, sob a forma de uma transcrição teórica desde o interior dos objetos em si da criação cultural e da lei imanente de seu desenvolvimento” (BAKHTIN, 2012, p.68)¹⁴. Isso, com certeza, é precisamente o que Cassirer propõe fazer em sua obra *Filosofia das formas simbólicas*. No entanto, Bakhtin imediatamente aponta para os limites desse projeto e a necessidade de algo como uma *Lebensphilosophie*. Essa filosofia teórica da cultura não pode fornecer uma base suficientemente ontológica; ela não pode ser uma “filosofia primeira”, ou seja, “uma doutrina não sobre a criação cultural unitária, mas sobre o existir-evento unitário e singular. Tal filosofia primeira”, Bakhtin insiste, “não existe e parecem estar esquecidos os caminhos de sua criação” (BAKHTIN, 2012, p.68)¹⁵.

O leitor familiarizado com o projeto da ontologia fundamental de Heidegger desejará saber, sem dúvida, a respeito da semelhança da alegação de Bakhtin aqui, pois Heidegger também alega que a tradição esqueceu a questão do ser. *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2012)¹⁶ visa a despertar a questão do significado do ser antes de emitir

¹² N. T.: Todas as obras de Cassirer, no artigo original, são citadas em sua versão em inglês. No original: “reconcile the immanence of life with the transcendence of spirit”.

¹³ No original: “in the beginning was the act”.

¹⁴ Ver nota de rodapé 7.

¹⁵ Ver nota de rodapé 7.

¹⁶ Ver nota de rodapé 8.

uma resposta concreta. Grande parte, senão o todo, do pensamento de Heidegger pode ser entendido como uma busca constante para descobrir os “*caminhos* que levam a um pensamento” do ser que sempre parece já ter sido “esquecido”. Heidegger também alegará que a tentativa neokantiana de fornecer as estruturas transcendentais de cultura não pode ser completa antes que seus “alicerces fundamentais” tenham sido estabelecidos através de uma completa analítica do *Dasein*. O leitor familiarizado com a analítica do *Dasein* de Heidegger não pode se conter, mas sente que seria o termo ideal para a visão de Bakhtin do eu que existe:

[...] e realmente sou – totalmente, e tenho a obrigação de dizer esta palavra, e eu também sou participante no existir de modo singular e irrepetível, e eu ocupo no existir singular um lugar único, irrepetível, insubstituível e impenetrável da parte de um outro (BAKHTIN, 2012, p.96)¹⁷.

Do mesmo modo, não seria difícil reconhecer como o ser singular unioorrente é negado ao entrar nas estruturas da cultura que nivela o seu ser em algo geral, repetível, e, como tal, substituível. Pode-se reconhecer o paralelo entre o existir com um álibi de Bakhtin e o conceito de *Das Man* de Heidegger e, por extensão, como Bakhtin poderia ter empregado a distinção entre autenticidade e inautenticidade de Heidegger. No entanto, como veremos, a posição de Bakhtin e Cassirer difere da de Heidegger de várias maneiras. Para eles, não é possível separar, como faz Heidegger, o ontológico do ôntico, o autêntico do inautêntico. Mais do que isso, para Heidegger, o *Dasein* é lançado no mundo, faz o que faz porque é o que é, e depois morre - em nenhum lugar o *Dasein* ajuda na realização da mundanidade do mundo. Em nenhum lugar em *Ser e Tempo*, o *Dasein* assume o seu lançamento e transforma as condições da sua existência, assumindo a responsabilidade pelo seu ser e pelo ser do outro.

“O evento”, para Bakhtin e Cassirer, é o evento radicalmente singular, não repetível de uma experiência vivida da própria vida. Mas o evento não repetível de viver deve ser inscrito, a fim de “ser”, na forma orgânica de materialidade; daí a necessidade da máquina cultural de espírito objetivo como meio de inscrição e de repetição. A mera “vida sem forma” do *élan vital* ou *durée*, de Bergson, é uma hipótese e abstração

¹⁷ Ver nota de rodapé 7.

filosófica que nunca realmente “ex-iste” – o que “ex-iste” é vida formada, uma forma de vida. Como diz Cassirer:

A vida não pode ser apreendida sozinha *permanecendo* absolutamente dentro de si mesma, ela deve se dar forma; pois é precisamente por meio dessa ‘alteridade’ de forma que ela ganha ‘visibilidade’, e, por que não dizer, realidade (CASSIRER, 1957b, p.39; grifo do autor)¹⁸.

As formas de espírito objetivo configuram (*Gestaltung*) a vida do espírito subjetivo com sua organização interna e estrutura (*Gestalt*) que constitui sua unidade de ser (*Wesen*). Assim, para Cassirer, cada forma de vida prova ser “um mundo fechado em si mesmo no qual tudo ‘se tece no todo’. O organismo não é um agregado de partes, mas um sistema de funções que condicionam umas às outras” (CASSIRER, 2000, p.23)¹⁹.

Uma leitura atenta da obra *Para uma filosofia do ato responsável* revela que Bakhtin também não fala de um evento, mas de um evento-textual, não sobre a vida, mas sobre uma forma de vida ou, nas palavras de Bakhtin, não sobre o “evento singular”, mas sobre a “unicidade do evento singular” (BAKHTIN, 2012, p.42; grifo nosso)²⁰. Aqui também o “teórico” e o “estético” sempre já formam um “momento do evento singular do existir” (BAKHTIN, 2012, p.43)²¹ em si. A “intuição estética” fornece ao evento singular suas “imagens ou configurações” e, dessa forma, “são objetivadas” na real eventicidade do evento singular (BAKHTIN, 2012, p.42)²². A divisão entre “a realidade histórica do seu existir, sua vivência realmente irrepitível” e o “conteúdo-sentido de um determinado ato-atividade” (BAKHTIN, 2012, p.42)²³ proporcionada pela interpretação teórica e configuração estética prova ser, em última análise, insustentável para Bakhtin:

O ato da atividade de cada um, da experiência que cada um vive, olha, como um Jano-bifronte, em duas direções opostas: para a unidade

¹⁸ No original: “Life cannot apprehend itself by remaining absolutely within itself, it must give itself form; for it is precisely by this ‘otherness’ of form that it gains its ‘visibility,’ if not its reality”.

¹⁹ No original: “a self-enclosed world in which everything ‘weaves itself into the whole.’ The organism is no aggregate of parts, but a system of functions which condition each other”.

²⁰ Ver nota de rodapé 7.

²¹ Ver nota de rodapé 7.

²² Ver nota de rodapé 7.

²³ Ver nota de rodapé 7.

objetiva de um domínio da cultura e para a singularidade irrepetível da vida que se vive (BAKHTIN, 2012, p.43)²⁴.

Assim, Bakhtin não fala de experiência (*Erlebnis*) *per se*, mas de “viver uma experiência” (BAKHTIN, 2012, p.87)²⁵ - a *Erfahrung* de uma *Erlebnis*. A experiência (*Erfahrung*) é, na linguagem da filosofia transcendental, o produto de um processo de transfiguração que transforma e organiza uma experiência particular vivida (*Erlebnis*) de particularidade (na verdade por meio de uma síntese de uma série de experiências de particularidades vividas) em uma experiência unificada, estável e significativa (uma *Erfahrung*) de um dado objeto (*Gegenstand*) contra um sujeito. Por meio do processo de configuração (*Gestaltung*) e de formação (*Bildung*) do “pensamento teórico discursivo”, a eventicidade radicalmente particular e real do evento singular é transformada em ocorrência geral de algo que é entendido como sendo isso ou aquilo, ou seja, que tenha uma *Wesen* - essência ou ser auto-idêntico, imutável e duradouro. Como tal, o processo transitório, concreto e sempre aberto de se tornar vida perpetuamente espontânea, que sempre tem em si algo ainda a ser alcançado, é transformado através das formas intelectuais (*geistig*) da cultura em algo completo, “dado” e assim “repetível”.

Para Bakhtin e Cassirer, as configurações (*Gestaltung*) dos domínios de cultura são produtivas; as formas culturais para Cassirer são o *energeia* e não o *ergon*. A *Gestalt* é a figura (*ideia*) e presença (*estética*) do ser das coisas; o processo de *Gestaltung* é a relação da forma ao qual traz forma - em outras palavras, é performativo. A natureza criada (*Natura naturata*) tornou-se a forma que forma (*Gestalt Gestaltung*). A *Gestalt* ou a gravidez simbólica (*symbolische Prägnanz*), para empregar o conceito de Cassirer, é o processo transcendental de constituição de significado. A *symbolische Prägnanz* é “o modo (*die Art*) no qual uma percepção, como uma experiência sensorial, contém um significado que ela apresenta imediata e concretamente” (CASSIRER, 1957b, p.202)²⁶. É interessante notar que para ambos, Bakhtin e Cassirer, a linguagem e a imaginação estética são os dois modos primordiais de constituição de significado. Enquanto a linguagem pode fornecer uma configuração conceitual de mundo, esta continua a ser um arcabouço puramente lógico de estruturas relacionais. Para que esse

²⁴ Ver nota de rodapé 7.

²⁵ Ver nota de rodapé 7.

²⁶ No original: “the way (*die Art*) in which a perception as a sensory experience contains a meaning which it immediately and concretely presents”.

sistema de classificações conceituais se manifeste, ele requer a imaginação estética que fornece a lógica diferencial-relacional da linguagem com a sua presença (*Darstellung*) estética [*αισθητικός* (*aisthetikos*)]. A experiência, seja a experiência do *self*, de um objeto ou uma palavra, é assim o produto sintético do trabalho da linguagem e da imaginação estéticas.

No entanto, é aqui que os proponentes do *Lebensphilosophie* fazem suas objeções, pois não é esse processo de transfiguração estética e intelectual e de transformação que são as condições transcendentais de possibilidade de significado e, portanto, experiência, que nos envolve e nos enreda nas configurações ilusórias de um discurso cultural historicamente contingente que, no final, nega a experiência autenticamente vivida e a real eventicidade do evento singular? Ele não *reifica* a dinâmica sempre renovadora da força criativa espontânea da vida em algo mórbido e estático? Ele não resulta, em outras palavras, em nossa própria alienação e estranhamento de nossas existências reais vividas? E não é isso o que Simmel chama de “tragédia da cultura”?

Para Simmel, a vida do espírito é capturada em uma estrutura paradoxal e trágica. Por um lado, a vida criativa do espírito pode alcançar a sua existência apenas articulando-se em e por meio das formas objetivas de cultura – e, na verdade, nada mais é do que esse processo criativo de articulação. Essas formações culturais reificam a vida do espírito, o puro automovimento do “eu”, dando-lhe assim uma presença objetiva no mundo. É somente por meio dessa presença objetiva que podemos nos tornar um objeto de consciência, isto é, tornar-nos autoconscientes. No entanto, por outro lado, esse processo de articulação conduz a uma limitação e pesa sobre o “eu”, pondo em risco a sua vivacidade, o seu movimento espontâneo livre. O espírito se investe em seu trabalho, e de fato deve investir-se em seu trabalho, mas esse trabalho está diante dele como algo estranho, como algo fixo e estável, algo externo e objetivo, como algo morto. Segundo Simmel, “é como se o movimento criativo da alma fosse morrer em seus próprios produtos” (CASSIRER, 2000, p.106)²⁷. O ato performativo do enunciado nunca pode dar expressão à vida do sujeito. Como Cassirer frequentemente diz, citando

²⁷ No original: “it is as if the creative motion of the soul were to die in its own products”.

Schiller: “*Por que o espírito vivo não aparece ao espírito? Quando a alma fala, infelizmente, já não é a alma que fala!*” (CASSIRER, 1953, p.34; grifo nosso)²⁸.

Bakhtin e Cassirer concordam que precisamos evitar o perigo do “teoricismo fatal” (BAKHTIN, 2012, p.79)²⁹, que exclui a vida concreta do indivíduo, produzindo assim um mundo, segundo Bakhtin, em que

apareceríamos determinados, predeterminados, prontos e acabados, fundamentalmente não viventes. [Nesse caso] nós nos retiraríamos da vida, concebida como devir-ato responsável, arriscado, aberto, para um existir teórico indiferente, por princípio conclusivo e concreto (BAKHTIN, 2012, p.52)³⁰.

Na verdade, para Bakhtin, “o mundo teórico se obtém por uma abstração que não leva em conta o fato da minha existência singular e do sentido moral deste fato, que se comporta ‘como se eu não existisse’” (BAKHTIN, 2012, p.52)³¹. Cassirer também reconhece o perigo na atitude teórica que deve, no estabelecimento de um sistema de significação puro, negar a “forma individual de dizer, em que o sujeito falante *se expressa*” (CASSIRER 1957b, p.341)³². Nos “sinais simbólicos e conceitos de [ciência teórica] tudo o que possuía qualquer tipo de mero valor expressivo se extingue. Aqui já não há qualquer sujeito individual, mas apenas a própria coisa que ‘fala’” (CASSIRER 1957b, p.341)³³.

Ao mesmo tempo, entretanto, Bakhtin e Cassirer ficam admirados com o pessimismo cultural e o niilismo potencial que veem como inerentes na posição da *Lebensphilosophie*. Ambos reconhecem, por exemplo, os perigos desse pessimismo cultural em *A decadência do Ocidente*, de Oswald Spengler (1973)³⁴ e são profundamente críticos com relação à falência ética da posição de Spengler. Spengler postula a ideia essencialmente alemã de uma “*Kultur*”, como o sangue da vida de um

²⁸ No original: “Why can the living spirit not appear to the spirit? When the soul speaks, alas, it is no longer the soul that speaks!”

²⁹ Ver nota de rodapé 7.

³⁰ Para Cassirer (1957b, pp.15-19), “o homem desenvolve a linguagem a partir dele mesmo e ele mesmo na linguagem”. No original: “[m]an spins language out of himself and himself into language”.

³¹ Ver nota de rodapé 7.

³² No original: “individual form of saying, in which the speaking subject expresses *himself*”.

³³ No original: “symbolic signs and concepts of [theoretical science] everything that possessed any sort of mere expressive value is extinguished. Here it is no longer any individual subject, but only the thing itself that ‘speaks’”.

³⁴ SPENGLER, O. *A decadência do Ocidente: esboço de uma morfologia da história universal*. Trad. Herbert Caro. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

povo, *die Volk*, contra a ideia francesa de *la civilization*, como o estado objetivo e racionalista de uma nação. As civilizações, Spengler argumenta, são o

[...] destino inevitável da cultura [...] um término. Seguem ao processo criador como o produto criado, à vida como a morte, à evolução como a rigidez, ao campo e à infância das almas como a decrepitude espiritual e a metrópole petrificada, petrificante. Representam um fim, irrevogável, no qual sempre se chega, com absoluta necessidade (SPENGLER, 1973, p.47)³⁵.

Ernst Jünger, o autor de *Die Arbeiter e Der Kampf Inneres Erlebnis* (1926), reitera as visões de Spengler e Simmel:

[A]inda há muito do animal no homem que repousa sobre os tapetes de tecidos macios, de uma civilização polida, refinada, e silenciosamente intrincada [...] e ainda quando o ponto de marcação da vida retorna para a linha vermelha do primitivo, a máscara cai, e ele emerge, nu como nunca antes, o homem original [*Urmensch*]. Sempre que a vida reverte para as suas funções primordiais, seu sangue, que até então fluiu com frieza e regularidade em suas veias na atividade mecanicista do seu pedregoso esqueleto urbano, espuma e a pedra antiga, que tem permanecido durante longos séculos, fria e rígida, em profundezas ocultas, derrete, mais uma vez, em lava incandescente (JÜNGER, 1922, p.17–18 *apud* BEASELY-MURRAY, 2007, p.56)³⁶.

Se citei Spengler e Jünger amplamente, é para lembrar-nos (Bakhtin e Cassirer não precisavam de tal lembrete) de que as palavras e ideias nunca são *apenas* palavras e ideias em oposição à vida real: palavras e ideias são o sangue da vida de espírito e, como tal, constituem e pressupõem a nossa própria compreensão de nós mesmos, dos outros e da realidade. No final, são produtivas, pois seus significados “são tão envolvidos na realidade da ação (*Realität des Wirkens*) a ponto de formar uma parte indispensável dela” (CASSIRER, 1957a, p.39)³⁷ – elas produzem aquilo que nomeiam. Essas citações e o pessimismo cultural a que deram expressão devem ser situados no seu

³⁵ Ver nota de rodapé 35.

³⁶ No original: “[T]here is still much of the animal in man who slumbers on the comfortable woven carpets of a polished, honed, and silently intricate civilization [...] and yet when the point of the dial of life swings back to the red line of the primitive, the mask falls, and he emerges, naked as ever before, the original man [*Urmensch*]. Whenever life reverts to its primal functions, his blood, which up until then has flowed coolly and regularly through his veins in the mechanistic activity of his stony, urban skeleton, foams up, and the ancient rock which has lain for long ages, cold and rigid, in hidden depths, melts once again into white-hot lava”.

³⁷ No original: “are so woven into the reality of action (*Realität des Wirkens*) as to form an indispensable part of it”.

próprio contexto histórico, pois *A guerra como experiência interior*³⁸ (*Der Kampf als inneres Erlebnis*) foi publicado no mesmo ano de *Minha luta*³⁹ (*Mein Kampf*) e os *Comícios de Nuremberg* (*Nüremberg Rallies*) anunciaram e deram forma e, portanto, realidade, a uma direção de eventos concretos que levariam a horrores indizíveis: palavras nunca são apenas palavras.

Embora Bakhtin e Cassirer reconheçam a existência de certa tragédia da cultura, essa alienação não é para eles a história toda. Ambos contra-argumentam que precisamos seguir o processo criativo à sua conclusão lógica em um ato ético. Precisamos, como Cassirer observa, “voltar aqui da *forma formata* para as *forma formans*, do *tornou-se* a (*Gewordenen*) ao princípio de *se tornar* (*Werdens*)” (CASSIRER, 1985, p.43)⁴⁰. Para Bakhtin e Cassirer, a cultura é composta de duas forças antitéticas, porém inter-relacionadas e igualmente primordiais: uma “força centrípeta”, que visa à conservação do *status quo* tradicional, e uma “força centrífuga”, que busca a renovação do ato criativo; a primeira é chamada de “consciência mítica” e a segunda de “consciência crítica”⁴¹.

A coisa criada [consequentemente] não simplesmente fica [...], diante do processo criativo; pelo contrário, nova vida é continuamente derramada sobre essas ‘formas moldadas’, preservando-as e impedindo o seu endurecimento (CASSIRER, 2000, p.113)⁴².

[T]oda consciência viva encontra os valores culturais como já dados a ela, e toda a sua atividade se resume a reconhecer a sua validade para si (BAKHTIN, 2012, p.89)⁴³.

Pois a *obra*, em cuja existência duradoura o processo criativo se cristaliza, não fica no final desse caminho, mas sim o ‘você’, o outro sujeito que recebe essa obra, a fim de incorporá-la em sua própria vida

³⁸ Referência da versão em português da obra: JÜNGER, E. *A guerra como experiência interior*. Trad. Armando Costa e Silva. Lisboa: Ulisseia, 2005.

³⁹ Referência da versão em português da obra: HITLER, A. *Minha luta*. São Paulo: Centauro, 2001.

⁴⁰ No original: “return here from the *forma formata* to the *forma formans*, from the became (*Gewordenen*) to the principle of becoming (*Werdens*)”.

⁴¹ “A consciência mítica está alinhada aos gêneros poéticos, ao monólogo, à língua unitária, à cultura objetiva e ao funcionalismo, enquanto a consciência crítica está alinhada ao romance, ao diálogo, à pluralidade discursiva, à ‘vida’ e às ‘pessoas’” (BRANDIST, 2002, p.117). No original: “[M]ythical consciousness is aligned with poetic genres, monologue, unitary language, objective culture and officialdom, while critical consciousness is aligned with the novel, dialogue, discursive plurality, ‘life’ and ‘the people’”.

⁴² No original: “The thing created [therefore] does not simply stand [...] over against the creative process; on the contrary, new life continually pours into these ‘molded forms,’ preserving them and ‘preventing their rigidification’”.

⁴³ Ver nota de rodapé 7.

e, assim, transformá-la de volta para o meio do qual ela provém (CASSIRER, 2000, p.110)⁴⁴.

Um tal ato [responsável] não deve se contrapor à teoria e ao pensamento, mas incluí-los em si como momentos necessários, inteiramente responsáveis (BAKHTIN, 2012, p.117)⁴⁵.

Assim,

o receptor não pega a dádiva como se apanhasse uma moeda timbrada, pois ele a pega apenas *para usá-la*, e nesse uso ele imprime sobre ela uma nova forma (CASSIRER, 2000, p.114)⁴⁶.

O ato deve encontrar um único plano unitário para refletir-se em ambas as direções, no seu sentido e em seu existir; deve encontrar a unidade de uma responsabilidade bidirecional, seja em relação ao seu conteúdo [...], seja em relação ao seu existir (BAKHTIN, 2012, p.43)⁴⁷.

Um poema é apenas tinta em uma página até que alguém dê vida a ele e, ao fazer isso, participa no ato criativo que o traz à existência. Assim, para Bakhtin e Cassirer, qualquer ato de fala, por menor que seja, de fato transforma de alguma forma a própria língua.

Em outras palavras, a resposta deles ao pessimismo cultural de Spengler e à *Lebensphilosophie* é argumentar que a espontaneidade criativa da vida já é sempre uma forma de re-nascimento, uma renovação da vida por meio da participação *responsável* no processo criativo do evento da própria vida, em que a responsabilidade deriva da capacidade de responder à obra (ao enunciado) do outro. Para Bakhtin e Cassirer, a relação do eu com o outro é sempre já mediada pela obra, o produto do ato criativo; ou melhor, o eu, a obra, e o outro formam os “modos da própria mediação” (CASSIRER, 1995, p.132)⁴⁸. Cassirer os chama de *Urphänomene* da função simbólica, enquanto Bakhtin os chama de “a arquitetônica de um evento” (BAKHTIN, 2012, p.143)⁴⁹.

⁴⁴ No original: “For the work, in whose enduring existence the creative process congeals, does not stand at the end of this path, but rather the ‘you,’ the other subject who receives this work in order to incorporate it into his own life and thus transform it back into the medium from which it originates”.

⁴⁵ Ver nota de rodapé 7.

⁴⁶ No original: “the recipient does not take the gift as he would a stamped coin. For he takes it up only by using it, and in this use he imprints upon it a new shape”.

⁴⁷ Ver nota de rodapé 7.

⁴⁸ No original: “modes of mediation itself”.

⁴⁹ Ver nota de rodapé 7.

Entretanto, como vimos, o evento é sempre um evento-simbólico, um evento-textual. Ao tomar o caráter de ser dado da palavra como o fim do processo criativo, tira-se inteiramente o outro para quem se fala do processo de criação do significado; torna-se suficiente para ser um sujeito solipsista ficar sozinho no abismo falando para si mesmo sobre outro que não é nada mais do que uma figura de linguagem. Na linguagem de Levinas: entendemos o outro em termos da inteligibilidade e da referência do que é ‘dito’ em vez de estar aberto à exposição irreduzível do outro através ‘do dizer’. A eventicidade real do evento singular do alguém, que está falando, é negada e transformada na essência de um objeto: o interlocutor do ato criativo do diálogo é reificado no objeto do qual se fala e não para quem se fala.

Isso é o que acontece na consciência mítica que é governada por uma lógica de fusão, que cria uma identificação imaginária entre o ato e o significado do ato. O resultado é uma esfera homogênea, fechada e mono-lógica de sentido que é cega para a existência heterogênea de outro centro de vida além de sua própria e que vê no outro apenas o reflexo de sua própria unidade narcisista. Finalmente, como não há nenhuma experiência não mediada, seja uma experiência de si ou uma experiência do outro, estamos já sempre envoltos na existência autoidêntica do narcisismo do mesmo. No entanto, Bakhtin e Cassirer concordariam com Derrida que, embora

[...] não haja narcisismo e não narcisismo, há narcisismos que são mais ou menos abrangentes, generosos, abertos, expandidos. O que é chamado de não narcisismo, em geral, nada mais é do que a economia de um narcisismo muito mais acolhedor e hospitaleiro. Um narcisismo que é muito mais aberto à experiência do outro como outro (DERRIDA, 1995, p.199)⁵⁰.

O indivíduo não pode permanecer dentro de si mesmo, como um ser-em-si, mas deve se expressar articulando-se, exteriorizando-se objetivamente, não só a fim de se tornar um ser-por-si só, mas também para se tornar um ser para-e-com-outros. Somente dessa forma, o indivíduo pode experienciar-se como um ser que *é*, que é o que queremos dizer quando dizemos que um ser é autoconsciente:

⁵⁰ N. T.: Todas as obras de Derrida, no artigo original, são citadas em sua versão em inglês. No original: “there is no narcissism and non-narcissism, there are narcissisms that are more or less comprehensive, generous, open, extended. What is called non-narcissism is in general but the economy of a much more welcoming and hospitable narcissism. One that is much more open to the experience of the other as other”.

Pois a ‘conversa da alma consigo mesma’ é apenas possível se a alma, por assim dizer, divide-se [...]. Em solilóquio, a alma deixa de ser um mero particular, um ‘indivíduo’. Torna-se uma ‘pessoa’ no sentido etimológico básico da palavra, que volta para a máscara e o papel do ator (CASSIRER, 2000, p.54)⁵¹.

Porém Cassirer reconhece que, aqui também,

cada expressão inicial já é o começo de uma alienação” que nunca pode ser superada ou ser resolvida, pois “a vida do espírito consiste nesse ato ímpar de romper o que é para que ela possa, por sua vez, ainda com mais segurança, unir o que foi rompido” (CASSIRER, 2000, p.134)⁵².

Assim, Bakhtin conclui:

ali eu não encontrarei a mim mesmo, mas somente o meu duplo que se faz passar por mim; nessa vida eu não posso senão interpretar um papel, isto é, vestir, como uma máscara, a carne de um outro – de um morto (BAKHTIN, 2012, p.66)⁵³.

A verdade da minha existência, do evento singular, que Bakhtin chama de *pravda*, só pode ser pensada em termos da “verdade universal [*istina*] feita de momentos gerais, e que, por consequência, a verdade [*pravda*] de uma situação consiste exatamente no que esta tem de reproduzível e constante” (BAKHTIN, 2012, p.92)⁵⁴. O ato só pode ser entendido em termos de seu significado ou sentido do ato. E, de fato, “agimos com segurança quando o fazemos não partindo de nós mesmos, mas como alguém possuído da necessidade imanente do sentido deste ou de outro domínio da cultura” (BAKHTIN, 2012, p.70)⁵⁵. Em outras palavras, agimos mais confiantemente quando temos um alibi para nossas ações, um alibi que alivia e nos afasta do local do crime, da nossa responsabilidade por este acontecimento, um alibi que determina *a priori* a *raison d'être* e, assim, o significado de nossas ações e do nosso ser. Como

⁵¹ No original: “For the ‘conversation of the soul with itself’ is only possible if the soul, as it were, splits itself [...]. In soliloquy the soul ceases to be a mere particular, an ‘individual.’ It becomes a ‘person’ in the basic etymological meaning of the word, which goes back to the mask and the role of the actor”.

⁵² No original: “every initial expression is already the beginning of an alienation” [...] “the life of spirit consists in this very act of severing what is so that it can, in turn, even more securely unite what has been severed”.

⁵³ Ver nota de rodapé 7.

⁵⁴ Ver nota de rodapé 7.

⁵⁵ Ver nota de rodapé 7.

evento singular, eu não posso ser responsável pelo que foi feito, nem pelo que está sendo feito, pois não sou eu mesmo quem determina o sentido da minha ação; o ato ocorre em nome do significado, por causa de um sistema de significado, como expressão de sua existência e não da minha. Sou apenas um agente, um representante, dessa máquina linguística que opera através de nós. Nesse sentido, George Bush não é o presidente dos Estados Unidos. Foi o presidente dos Estados Unidos e não George Bush que começou a guerra do Iraque. Os soldados em “Os fuzilamentos de três de maio”, de Goya, não têm rosto; eles não são responsáveis pelo evento que acontece diante deles, por meio deles, e, em última análise, a eles, pois eles são apenas autômatos cumprindo ordens de executar os camponeses revoltados: seu alibi será o fato de que eles estavam apenas acatando ordens.

Entretanto, agir com alibi, agir não como nós mesmos, significa agir com impunidade, ter reduzido o ser a uma função de significado, a uma engrenagem de uma máquina que é, como diz Derrida, “destinado a repetição [...] a reproduzir, impassível, imperceptivelmente [...] recebendo comandos” (DERRIDA, 2002, p.72)⁵⁶; em outras palavras, é para agir ‘como se’ não tivéssemos agido, como se não existíssemos, mas existimos – não, eu existo! “Não é o conteúdo da obrigação escrita que me obriga, mas a minha assinatura colocada no final, o fato de eu ter, uma vez, reconhecido e subscrito tal obrigação” (BAKHTIN, 2012, p.94)⁵⁷. Agir sem alibi é dar a vida a alguém, é assumir um evento singular ao sê-lo, ao dizer ‘sim’, e isso

vai ao cerne do que gostaríamos de chamar de ‘resposta’ ou ‘responsabilidade’, seja ela ética, jurídica ou política. Essa responsabilidade, [no entanto] nunca será capaz de evitar apelar para alguém que se atreveria a dizer, ‘Aqui estou eu, sem alibi, e aqui está a primeira decisão que eu assino’ (DERRIDA, 2002, p.xxxiv).⁵⁸

No entanto, depois de tudo o que foi dito:

Como se pode continuar dizendo ‘Aqui estou eu’? Como se pode reafirmar a passividade indelével de uma heteronomia e de uma

⁵⁶ No original: “destined to repetition [...] to reproduce impassively, imperceptibly [...] received commands”.

⁵⁷ Ver nota de rodapé 7.

⁵⁸ No original: “goes to the heart of what we would like to call a ‘response’ or a ‘responsibility,’ be it ethical, juridical, or political. This responsibility, [however] will never be able to avoid appealing to someone who would dare say, ‘Here I am, without alibi, and here is the first decision that I sign’

decisão do outro em mim? Como se pode fazer isso sem se render ao alibi? (DERRIDA, 2002, p.xxxiv-xxxv)⁵⁹.

Você não pode. Nem pode jamais “absolver a si mesmo” – “a impossibilidade de se absolver, a tarefa de não querer se absolver”. É a isso que você atesta no “momento da assinatura sem alibi” (DERRIDA, 2002, p.xxxv)⁶⁰.

Não é por acaso que Derrida é introduzido neste momento no meu artigo, porque é precisamente aqui que começamos a ver como ambos, Bakhtin e Cassirer, antecipam algumas das questões centrais que moldaram a filosofia do século XX. Em seu ensaio de 1998 *Typewriter Ribbon [Fita da máquina de escrever]*, publicado em uma antologia de artigos curiosamente intitulada *Without Alibi [Sem alibi]*, que focam em atos “performativos”, Derrida questiona:

Será que um dia, e em um único gesto, poderemos unir o pensamento do evento ao pensamento da máquina? Será que seremos capazes de pensar, o que é chamado de pensamento, a um e ao mesmo tempo, tanto o que está acontecendo (chamamos isso de evento) quanto a repetição calculável (chamamos isso de máquina) para pensarmos em ambos o evento e a máquina como dois conceitos compatíveis ou ainda indissociáveis? Hoje, eles parecem-nos ser antinômicos. Antinômicos porque o que acontece deve manter, assim pensamos, alguma singularidade não programável e, portanto, incalculável. Um evento digno desse nome não convém, pensamos, ceder ou ser reduzido à repetição. Para responder ao seu nome, o evento, acima de tudo, deve acontecer a alguém, a algum ser vivo que é, portanto, *afetado* por ele, consciente ou inconscientemente. Nenhum evento sem *experiência* (e isso é basicamente o que ‘experiência’ significa), sem experiência, consciente ou inconsciente, humano ou não, do que acontece aos vivos (DERRIDA, 2002, p.72; grifos do autor)⁶¹.

⁵⁹ No original: “How can one continue to say, ‘Here I am’? How can one reaffirm the ineffaceable passivity of a heteronomy and a decision of the other in me? How can one do it without giving in to the alibi?”

⁶⁰ No original: “The impossibility of acquitting oneself, the duty not to want to acquit oneself” [...] “moment of signing without alibi”.

⁶¹ No original: “Will we one day, and in a single gesture, be able to join the thinking of the event to the thinking of the machine? Will we be able to think, what is called thinking, at one and the same time, both what is happening (we call that an event) and the calculable repetition (we call that a machine) to think both the event and the machine as two compatible or even in-dissociable concepts. Today they appear to us to be antinomic. Antinomic because what happens ought to keep, so we think, some nonprogrammable and therefore incalculable singularity. An event worthy of the name ought not, so we think, to give in or be reduced to repetition. To respond to its name, the event above all ought to happen to someone, to some living being who is thus *affected* by it, consciously or unconsciously. No event without *experience* (and this is basically what ‘experience’ means), without experience, conscious or unconscious, human or not, of what happens to the living”.

Para Derrida, o evento é o radicalmente singular, não repetível de uma experiência vivida da própria vida. No entanto, como Bakhtin e Cassirer, Derrida também não fala *no* evento, mas em um “evento textual”, pois, em última análise, o evento-como-evento foi, já e sempre, inscrito pela máquina e não seria um evento se não fosse o caso. Cada evento textual também demonstra ser “orgânico”. Derrida pergunta: “por que *orgânico*?” E responde:

Porque não há nada do evento, ao que parece, sem alguma sensibilidade, sem um *afeito estético* e alguma pressuposição de organicidade vital. [Ou seja] a possibilidade de um princípio interno que é adequado e *totalizante* à forma total de, precisamente, *organização* [...] (DERRIDA, 2002, p.78; grifos do autor)⁶².

Isto é, uma *Gestalt* e uma *Gestaltung*. Bakhtin e Cassirer concordariam com Derrida, quando ele diz que “é possível dizer que uma máquina é produtiva, ativa, eficiente, ou, como se diz em francês, *performante*” (DERRIDA, 2002, p.74)⁶³. Embora figurações do domínio da cultura sejam produtivas, Bakhtin e Cassirer também reconhecem que

uma máquina, como tal, *performante* que seja, nunca poderia [...] produzir um evento do tipo *performativo*. Performatividade nunca será reduzida a desempenho técnico. Performatividade pura implica na presença de um ser vivo, um ser vivo que fala apenas uma vez, em seu próprio nome, na primeira pessoa. E, falando de um modo que é ao mesmo tempo espontâneo, intencional, livre, e insubstituível (DERRIDA, 2002, p.74; grifo do autor)⁶⁴.

No entanto, “performatividade pura” é impossível. Derrida, como Bakhtin e Cassirer antes dele, reconhece o que poderíamos chamar de “tragédia da performatividade”, o seu derradeiro fracasso. Dentro da teoria dos atos de fala, um performativo é uma prática discursiva que ordena ou produz aquilo que nomeia. Mas

⁶² No original: “Because there is nothing of the event it seems, without some sensitivity, without an aesthetic affect and some presumption of living organicity. [That is to say] the possibility of an internal principle that is proper and totalizing, to the total form of, precisely, organization [...]”.

⁶³ No original: “one may say of a machine that it is productive, active, efficient, or as one says in French *performante*”.

⁶⁴ No original: “a machine as such, however performante it may be, could never [...] produce an event of the *performative* type. Performativity will never be reduced to technical performance. Pure performativity implies the presence of a living being, a living being speaking one time only, in its own name, in the first person. And speaking in a manner that is at once spontaneous, intentional, free, and irreplaceable”.

Derrida deixa claro que o poder do sujeito de se apresentar, se expressar, baseia-se no poder de formação da linguagem falada e por isso é sempre derivado dela:

Poderia um enunciado performativo ter sucesso se a sua formulação não repetir um 'código' ou enunciado iterável, ou em outras palavras, se a fórmula que eu pronunciar, a fim de abrir uma reunião, lançar um navio ou anunciar um casamento não fosse identificada como estando em conformidade com um modelo iterável, se ele não for, então, identificável de algum modo como uma 'citação'? [...] nessa tipologia, a categoria de intenção não desaparecerá; ela terá seu lugar, mas a partir desse lugar ela não será mais capaz de governar toda a cena do sistema de enunciado (*l'énonciation*) (DERRIDA, 1988, p.18)⁶⁵.

Assim, performatividade nunca é performatividade pura, nunca é um ato radicalmente original único ou um acontecimento puro, pois é sempre rico em estruturas normativas que fornecem a ele presença iterável e existência. O problema de conciliar a imanência da vida com a transcendência do espírito, sem reduzir um ao outro, fez Bakhtin e Cassirer considerarem, como Derrida afirma, “a dinâmica da fronteira entre trabalho e vida, entre o sistema e o sujeito do sistema” (DERRIDA, 1985, p.5)⁶⁶. O sujeito para Bakhtin, Cassirer e Derrida já não pode ser um agente autônomo moderno pré-existente de significado, um ego transcendental puro. Também não pode ser entendido, *à la structuralisme*, como um mero efeito do discurso, como o efeito do mecanismo da linguagem: não pode haver, para eles, nenhuma dúvida a respeito da morte do autor – muito pelo contrário. Se a separação – se ainda se pode falar de uma separação entre vida e obra – entre o ato e o significado do ato já não pode ser localizada, entre o evento singular de vida e a máquina de configuração cultural, porque uma “*œuvre* é um evento [...] não há *œuvre* sem evento único, sem evento textual” (DERRIDA, 2002, p.133)⁶⁷, então ela deve ser localizada agora dentro do sujeito como o *locus* do evento-vida-trabalho, produzindo uma quebra – que é tanto autor e obra

⁶⁵ No original: “Could a performative utterance succeed if its formulation did not repeat a ‘coded’ or iterable utterance, or in other words, if the formula I pronounce in order to open a meeting, launch a ship or a marriage were not identifiable as conforming with an iterable model, if it were not then identifiable in some way as a ‘citation’? [...] in such a typology, the category of intention will not disappear; it will have its place, but from that place it will no longer be able to govern the entire scene of the system of utterance (*l'énonciation*)”.

⁶⁶ No original: “the dynamics of the borderline between the work and life, between the system and the subject of the system”.

⁶⁷ No original: “an *œuvre* is an event [...] there is no *œuvre* without singular event, without textual event”.

produzida, espectador e espetáculo. Assim, Bakhtin e Cassirer podem indagar com Derrida:

Quem é que está se dirigindo a você? Uma vez que não é outro, um narrador, ou um *deus ex machina*, é um “eu” que é parte do espetáculo e parte da audiência, um “eu” que, um pouco como você, sofre as suas próprias incessantes e violentas reinscrições dentro da máquina aritmética. Um “eu” que funciona como uma mera passagem para operações de substituição não é uma existência singular e insubstituível, algum sujeito ou vida, mas, ao contrário, move-se entre a vida e a morte, entre a realidade e a ficção (DERRIDA, 2004, p.357)⁶⁸.

O objetivo deste artigo não era fornecer uma descrição exaustiva da relação entre Bakhtin, Cassirer e Derrida sobre a natureza de sujeito. Em vez disso, ele foi concebido para sugerir um caminho de investigação que pode revelar-se útil nos estudos bakhtinianos. Sem dúvida, pode-se objetar que várias diferenças entre Bakhtin, Cassirer e Derrida tenham sido deixadas de lado. No entanto, talvez fiquemos tão interessados nas diferenças que nos separam que já não compreendemos as semelhanças que nos unem. Bakhtin, Cassirer e Derrida estão unidos no repensar do que significa ser um sujeito após a virada linguística. Embora reconhecendo que o nosso senso de *self* esteja já sempre constituído pelas estruturas culturais normativas da linguagem, que nunca podemos ser sujeitos cartesianos autônomos, eles não nos abandonam à esfera impessoal do “eles” de Heidegger ou ao trabalhador alienado de Marx. A unidade de projeto deles não é acidental; é, como diz Derrida, “um interesse no pensar, que tem mantido certo número de ‘nós’ ocupados nas últimas décadas” (DERRIDA, 2002, p.74)⁶⁹.

REFERÊNCIAS

BAKHTIN, M. *Toward a Philosophy of the Act*. Translated by Vadim Liapunov and edited by Michael Holquist and Vadim Liapunov. Austin, TX: Texas University Press: 1993.

⁶⁸ No original: “Who is it that is addressing you? Since it is not another, a narrator, or a *deus ex machina*, it is an ‘I’ that is both part of the spectacle and part of the audience, an ‘I’ that, a bit like you, undergoes its own incessant violent re-inscriptions within the arithmetical machinery. An ‘I’ that functioning as a pure passageway for operations of substitution is not some singular and irreplaceable existence, some subject or life, but, rather, moves between life and death, between reality and fiction”.

⁶⁹ No original: “a concern of thinking that has kept a certain number of ‘us’ working for the last few decades”.

- BEASELY-MURRAY, T. *Mikhail Bakhtin and Walter Benjamin: Experience and Form*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- BRANDIST, C. Bakhtin, Cassirer and Symbolic Forms. *Radical Philosophy*, no. 85, pp.20-27, 1997.
- _____. *The Bakhtin Circle: Philosophy, Culture and Politics*. London; Sterling, VA: Pluto Press, 2002.
- CASSIRER, E. *Language and Myth*. Translated by Susanne K. Langer. New York: Dover Publication, 1953.
- _____. *Philosophy of Symbolic Forms*. Vol. II: Mythical Thought. Translated by Ralph Manheim. New Haven, CT: Yale University Press, 1957a.
- _____. *Philosophy of Symbolic Forms*. Vol. III: The Phenomenology of Knowledge. Translated by Ralph Manheim. New Haven, CT: Yale University Press, 1957b.
- _____. "Spirit" and "Life" in Contemporary Philosophy. Translated by R. W. Bretall and P. A. Schipp. In: SCHILPP, Paul Arthur (Ed.). *The Philosophy of Ernst Cassirer*. LaSalle, IL: Open Court Publishing Company, 1958. (Library of Living Philosophers, 6).
- _____. Form und Technik. In: _____. *Symbol, Technik, Sprache: Aufsätze aus den Jahren 1927–1933*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985, pp.39-90.
- _____. Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte, vol. I. In: KROIS, J. M.; SCHWEMMER, O. (Eds.). *Metaphysik der symbolischen Formen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.
- _____. *The Logic of the Cultural Sciences: Five Studies*. Translated by S.G. Lofts. New Haven, CT: Yale University Press, 2000.
- CLARK, K.; HOLQUIST, M. *Mikhail Bakhtin*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1984.
- DERRIDA, J. *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*. Translated by Peggy Kamuf and Avital Ronell. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1985.
- _____. Signature Event Context. In: _____. *Limited Inc*. Translated by Samuel Weber and Jeffrey Mehlman. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988.
- _____. *POINTS... Interviews, 1974–1994*. Translated by Peggy Kamuf et al. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1995.
- _____. *Without Alibi*. Translated by Peggy Kamuf. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2002.
- _____. *Dissemination*. Edited and translated by Barbara Johnson. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- ELIOT, T. S. The Hollow Men. In: *Collected Poems*. 1909-1962. T. S. Eliot. San Diego, CA: Harcourt Brace Jovanovich, 1991.
- JÜNGER, E. Der Kampf als Inneres Erlebnis. *Werke*, n. 5, pp.17-18, 1922.
- POOLE, B. Bakhtin and Cassirer: The Philosophical Origins of Carnival Messianism. *The South Atlantic Quarterly*, v. 97, n. 3/4, pp.537-78, 1998.
- SPENGLER O. *The Decline of the West: An Abridged Edition*. New York: Oxford University Press, 1991.
- VOLOSHINOV, V. N. *Marxism and the Philosophy of Language*. Translated by L. Matejka and I. R. Titunik. New York: Seminar Press, 1973.

Traduzido por Marcelo Saperas – christian_matt@uol.com.br

Recebido em 27/09/2015

Aprovado em 11/11/2015