

**O herói no tribunal da eternidade:
a teoria jurídica do romance do Círculo de Bakhtin / *The hero at the
bar of eternity: the Bakhtin Circle's juridical theory of the novel***

Craig Brandist*

Versão para o português¹: Renata Coelho Marchezan**

RESUMO

A obra do Círculo de Bakhtin possui fundamentações jurídicas que derivam da filosofia neokantiana. A obra de Hermann Cohen, Max Scheler e Georg Simmel são de especial importância. Um estudo dessa tradição intelectual leva ao exame de alguns dos trabalhos de Voloshinov, Bakhtin, Pumpianskii e Kagan, e ao destaque da centralidade da pessoa jurídica e das estruturas do julgamento na, agora famosa e influente, teoria bakhtiniana do romance. Tal teoria também possui implicações para teoria social mais ampla, conforme trabalhos recentes têm mostrado. Uma análise de suas fundamentações jurídicas é importante para o entendimento de sua natureza e para a avaliação de sua utilidade para a teoria contemporânea.

PALAVRAS-CHAVE: jurisprudência; romance; cultura; democracia; neokantismo; fenomenologia

Responsabilidade é possivelmente a categoria chave no trabalho do Círculo de Bakhtin, aquilo que o tornou um importante ponto de referência para a teoria tanto social quanto cultural. O conceito assume muitas formas, a começar pelo enfoque da filosofia moral de Bakhtin, em seus primeiros trabalhos, passando pela insistência de Voloshinov na centralidade da palavra responsável, até a consideração de um Bakhtin maduro sobre o aparecimento do herói responsável no romance moderno. Embora

* Professor da School of Modern Languages and Linguistics, Department of Russian and Slavonic Studies, University of Sheffield, Arts Tower, Western Bank, Sheffield S10 2TN.
C.S.Brandist@Sheffield.ac.uk

¹ N. do T.: versão original do artigo publicada em *Economy and Society*, Volume 30, Number 2, May 2001: 208-228.

** Professora da Universidade Estadual Paulista - UNESP, Araraquara, São Paulo, Brasil;
renata_marchezan@uol.com.br

muitos comentadores tenham discutido a importância do conceito de responsabilidade (*otvetstvennost'*) no trabalho de Bakhtin, ele tem sido muito frequentemente visto simplesmente como uma forma anterior da posterior, e indubitavelmente relacionada, noção de dialogismo, o que foi estimulado pela tradução do termo como responsividade². Embora sejam de importância crucial, as categorias sociológicas nunca substituem a noção de responsabilidade localizada na pessoa. A necessidade de atribuir responsabilidade pessoal a atos, discursivos ou outros, é, decerto, uma preocupação central da jurisprudência, e Bakhtin frequentemente sugere que sua teoria do romance possui nuances jurídicas, argumentando, em um determinado momento, que “a ideia de pôr à prova um herói e seu discurso é, talvez, a idéia organizadora mais fundamental do romance”³ (BAKHTIN, 1975, p.200; 1981, p.388). Entretanto, os “procedimentos” que o romance inaugura são mais inquisitórios que acusatórios: o autor, como juiz, “obriga as testemunhas [heróis] a responder perguntas que ele mesmo formulou” de acordo com seu próprio plano (ROSE, 1984, p.12). O romance torna-se um tribunal crítico, no qual as “alegações bem fundamentadas” do conhecimento humano são defendidas e “todos as suposições e pretensões sem base” são contestadas, de acordo com “suas próprias leis eternas e imutáveis” (KANT, 1934, p.3). Todavia, não é somente o conhecimento humano que está em jogo nesse tribunal, mas a liberdade do herói para agir como um agente moral, já que Bakhtin segue Hermann Cohen ao fundir a lei moral e a síntese de aparências.

A análise dos elementos jurídicos dessa teoria talvez tenha sido refreada pelos rápidos comentários do próprio Bakhtin que mostram desinteresse pela lei e pela moralidade como lei; recentes pesquisas nas fontes das ideias de Bakhtin sugerem, porém, que, quaisquer que fossem as reservas de Bakhtin para com a lei, sua perspectiva era crucialmente vinculada à categoria de indivíduo jurídico. Assim, embora, como observa Ken Hirschkop (1998, p.593), Bakhtin tenha procurado superar o “conceito legal/jurídico de responsabilidade”, ele, com certeza, o fez moldando a teoria social em

² As citações dos trabalhos do Círculo de Bakhtin são traduzidas por mim, acompanhadas de referências das obras em russo e, quando disponíveis, das traduções em inglês. Estas têm, frequentemente, sérias falhas e são inconsistentes para restabelecer termos-chave. Sobre essa questão, veja Brandist; Shepherd (1998). N. do T.: As referências das obras bakhtinianas em português encontram-se nas notas de rodapé.

N. do T.: *answerability*, no texto inglês; *responsabilidade* também aparece em português.

³ N. do T.: na tradução publicada no Brasil, Bakhtin, 1988, p.182.

termos jurídicos/legais. A sociedade torna-se, agora, a esfera de interação entre indivíduos jurídicos; e, como efeito, a vida ética (*Sittlichkeit*) gera sua própria legalidade imanente: o dialogismo. Uma análise desse aspecto da obra de Bakhtin revela muitos pontos importantes do trabalho do Círculo como um todo, e nos alerta para problemas cruciais que precisam ser superados para que esse trabalho se torne frutífero para a teoria social contemporânea. Um exame da questão requer um breve olhar na tradição dos escritos neokantianos sobre ética e direito, dos quais a teoria bakhtiniana foi um desenvolvimento específico. Começamos, aqui, com um exame da obra do líder da Escola de Marburgo, Hermann Cohen, e da teoria formal do direito desenvolvida por Rudolph Stammler. Em seguida, examinamos as prestigiadas críticas ao formalismo na obra de Georg Simmel e de Max Scheler, antes de passarmos para o trabalho de Ernst Cassirer, cuja obra central representa uma tentativa de transcender o logicismo da Escola de Marburgo e a “tragédia da cultura” de Simmel, por meio de uma reaproximação das filosofias neokantianas e neo-hegelianas com uma filosofia de formas simbólicas dialeticamente desdobráveis. Isso fornece a base filosófica crucial para a compreensão da teoria do romance de Bakhtin⁴.

A Escola de Marburgo

A posição da Escola de Marburgo diante da ética e do direito era baseada na ênfase de Kant na prioridade da razão prática ou da liberdade subjetiva sobre a necessidade ou a razão teórica. Conforme Hegel (1975, p.71-4) apontou, considerando que os dois domínios são absolutamente diferentes, liberdade, tanto para Kant quanto para Fichte, poderia apenas significar liberdade *da* necessidade, e a Escola de Marburgo procurou seguir a separação kantiana até sua conclusão lógica. Como Ernst Cassirer afirma:

A primazia da atividade sobre a passividade, do autônomo e do espiritual sobre o sensorial e reificado, tinha que ser consolidada clara

⁴ Sobre a importância do sistema de Cohen para Bakhtin, veja Duvakin (1996, p.35-6, 39-40), e, para o Círculo de modo geral, veja Kagan (1922, p.110-24). Sobre a influência de Cassirer, veja Duvakin (1996, p.42), Brandist (1997), Poole (1998) e, para o Círculo de modo geral, veja Voloshinov (1995b, p.87-8). Sobre a influência de Scheler, veja Poole (2001). Sobre a importância de Simmel para o Círculo, veja Tihanov (1998, 2000).

e completamente. Qualquer referência ao meramente dado devia ser omitida: em vez de todos os supostos fundamentos nas coisas, [...] [deveriam entrar as] fundações puras do pensamento, da vontade e da consciência artística e religiosa. A lógica de Cohen se transformava numa lógica da origem⁵ (HABERMAS, 1983, p.26).

O pensamento não unifica uma pluralidade (multiplicidade) dada como Kant havia pensado, pois unidade e pluralidade são por si só precondições de pensamento que devem surgir de uma “origem” (*Ursprung*) de pensamento anterior à distinção entre pensamento e ser. Em trabalho posterior de Cohen, o fundamento da “origem primária” é a legalidade (*Gesetzlichkeit*), é a revelação de Deus à qual o homem responde. A primazia da razão prática sobre a teórica torna-se, agora, a primazia do *Dever* ético sobre o fenomenal *é*, para que a liberdade se torne a capacidade de desenvolver princípios éticos. A tarefa da ética é tornar o sujeito uma pessoa racional autolegisladora, e o imperativo categórico kantiano torna-se o imperativo social, o direito da sociedade autolegisladora. A lei moral tem o caráter dual “da ideia de humanidade e da ideia de socialismo”, a tarefa da vontade moral. O socialismo é um postulado da razão prática por meio do qual a discrepância entre liberdade substancial (os homens como fins em si mesmos) e subjetividade legal (o estado de direito fenomenal em um dado momento) pode ser superada.

Para Cohen, o estado é a unidade autolegisladora dos indivíduos, as fundações éticas das quais depende a ciência dos conceitos legais, ou seja, a jurisprudência. A jurisprudência é assumida como “a matemática do ‘*Geisteswissenschaften*’” (COHEN, 1981, p.vii), pois é um “fato” do pensamento científico com uma precisão ideal, que transcende a oposição entre a consciência e seu objeto. Tal mudança encaixa-se, de modo ideal, a esse ramo do neokantismo, porque, conforme a transformação, que Cohen faz, das oposições da filosofia crítica kantiana em “unidades produtivas, estabelecidas por referência ao fato determinado do pensamento matemático”, o discurso legal doutrinário é um discurso dogmático, no sentido filosófico de um discurso cujas premissas são conhecidas *a priori*, ou são colocadas por uma autoridade (ROSE, 1984, p.41–4; KERRUISH, 1991, p.122). A pessoa legal (*Rechtssubjekt*), de modo específico,

⁵ N. do T.: Com uma alteração - as palavras inseridas estão no lugar de “tinha que ser relegado a segundo plano pelas”; na primeira linha, “passividade” acompanha o original “*Passivität*”, e não “possibility”, como está em inglês. Cf. Habermas, 1993, p.82.

um ente com a capacidade de ser um portador de direitos (*Rechte*) e deveres (*Pflichten*) (FISCHER, 1996: 32), é, para Cohen, uma “ficção”, no sentido marburguiano, de uma prescrição heurística, racional, que guia as ciências humanas (COHEN, 1981, p.243). A autoconsciência ética, a vontade unificada (*der Wille*, a vontade moralmente legislada, não *Willkür*, a vontade naturalmente determinada) é realizada na pessoa jurídica, que pode aplicar-se “naturalmente” ao indivíduo biológico, ou “artificialmente” a uma “associação” (*Genossenschaft*). O estado é a pessoa jurídica que corporifica a ideia de humanidade moral, é uma ideia cosmopolita que sustenta os princípios universais de humanidade. O socialismo estabelece um laço entre as pessoas e o estado, e o estado defende a lei de forma igualitária sem favorecer nenhuma “comunidade” (*Gemeinschaft*), seja ela uma classe, uma raça, um grupo ou algo semelhante. A democracia política torna o estado uma união de livres-arbítrios, e o arbítrio desse estado garante o uso igualitário do poder; quando essa democracia está comprometida, o estado afasta-se da legalidade (*Gesetzlichkeit*), e assim deixa de ser a fonte da lei (*Gesetz*). Uma comunidade particular é correlata com o universal (sociedade) e, quando “reivindica representar completamente a universalidade ... substitui a universalidade ... não toma a necessidade por universalidade como conceito norteador e corretivo”, deve ser “drasticamente contestada”. Uma comunidade torna-se imoral quando perde a “garantia da universalidade”, isto é o “centro comum da universalidade”. (POMA, 1997, p.123; WILLEY, 1978, p.112-16).

Na visão socialista de Cohen, o que é central para a unidade da humanidade é o princípio de justiça (*die Gerechtigkeit*), a “tarefa do eterno”. O domínio dos fins (*Zwecke*) é o equivalente prático do domínio teórico da validade, que se situa além do ser como santidade, tarefa de Deus para o homem. O homem co-responde à revelação (à origem) ao continuar a criação no mundo e a razão ética no homem, visto que “criação e revelação produzem efeito somente por meio da razão” (COHEN, 1972, p.88). A história obscurece a justiça, resultando em uma discrepância entre a liberdade verdadeira e a personalidade legal, e isso é especialmente claro na existência da pobreza, “a evidência qualitativa do baixo nível de cultura”. Esse sofrimento social dá origem a sentimentos de compaixão (*Mitleid*), o que implica toda a consciência da cultura, e assim faz surgir uma cognição do “Outro” como “companheiro” (*Mitmensch*).

Essa solidariedade, baseada na justiça como critério de unidade da humanidade, é uma precondição da individualidade. A ciência do direito, a jurisprudência, serve para opor a experiência à unidade original e ao objetivo último, para guiar a ordenação da vida humana e social no processo de vir a ser. A jurisprudência torna-se, então, a ciência da “vida ética” (*Sittlichkeit*), a vida habitual de um povo (ROSE, 1984, p.44-5; 1993), e é dessa forma que é adotada por Bakhtin.

Em seus primeiros trabalhos, Bakhtin acolhe a transformação neokantiana da ética em uma “lógica das ciências sociais”, porém concentra-se em desenvolver uma nova forma de ética, que é baseada no sujeito “que pensa teoricamente, contempla esteticamente e age eticamente” no “evento único do ser”⁶ (BAKHTIN, 1994a, p.31-2; 1993, p.27-8)⁷. Mais do que se distanciar de Cohen, Bakhtin está aqui provavelmente respondendo ao desenvolvimento formalista da filosofia do direito de Marburgo, de Rudolf Stammler e de Hans Kelsen. Para inquietação de Cohen, Stammler havia respondido ao chamado de Kelsen, para que o direito positivo fosse destilado em seus princípios sistemáticos e racionais, desenhando um rígido “contraste entre moralidade como interna e legalidade como externa”. O direito regula a conduta definindo normas, “independentemente da inclinação de uma pessoa em segui-las”, enquanto a teoria ética está preocupada com o “conteúdo do arbítrio próprio de um homem”. (STAMMLER, 1925, p.40-1)⁸. De modo semelhante, Bakhtin nota, na obra “O autor e o herói”, que “o direito e a moral jurídica não podem estender as suas exigências à reação volitivo-emocional interior e requerem apenas certos atos externos que pratico em relação a mim mesmo e devem ser realizados para o outro [...]”. Além disso, “[...] nunca [...] posso vivenciar imediatamente em mim aquilo que vem a ser a pessoa de direito, visto que a pessoa de direito não é senão a certeza garantida de meu reconhecimento pelos outros, reconhecimento esse que eu vivencio como uma obrigação deles para comigo [...]”⁹ (BAKHTIN, 1994b, p.126; 1990, p.48-9)¹⁰.

⁶ N. do T.: em português, pode-se encontrar a citação em Bakhtin, 2010, p.79.

⁷ Veja também a designação explícita de Bakhtin de jurisprudência como a lógica da ética (PUMPIANSKII, 1992, p.235).

⁸ O título da tradução é enganoso; o mais próximo do original (1902) seria *The doctrine of the right law (Die Lehre von dem Richtigen Rechte)*.

⁹ N. do T.: em português, pode-se encontrar a citação em Bakhtin, 2003, p.45.

¹⁰ Note o comentário de Stammler de que “o significado da lei é esgotado na volição que intima outras pessoas” (1925, p.40).

Stammler procurou estabelecer um método universalmente válido, ou “direito justo”, que pode isolar o que é objetivamente válido em qualquer instância histórica do direito. É a “unidade do ajuste metodológico de propósitos individuais, em conformidade com o propósito final da comunidade”, e tal propósito é uma “comunidade de homens arbitrando livremente”. O direito não é para ser visto como um muro que cerca uma comunidade, protegendo-a do que está do lado de fora, e ainda confinando e interferindo em seu funcionamento que é, de outro modo, livre; na verdade, o relacionamento verdadeiro situa-se entre “condição e o objeto condicionado”. A regulamentação legal é a precondição de um conceito de sociedade, e isso também se estende à economia, que “pode existir apenas como trabalho em comum legalmente regulamentado”. (STAMMLER, 1925, p.153, 177, 186). O estado é, assim, não o criador da lei, mas é logicamente precedido por ela, uma vez que a lei é gerada na vida social e em suas condições. Assim, a lei valida costumes e modos, conferindo-lhes autonomia e permanência, e isso é precondição para a sociedade como tal. O resultado é uma filosofia marburguiana do direito preocupada em encontrar “um método formal universalmente válido, por meio do qual as regras legais – empiricamente condicionadas e, desse modo, necessariamente em mudança – possam ser abordadas, julgadas e qualificadas de justiça objetiva” (STAMMLER, 1925, p.89-90).

A crítica ao formalismo

Uma das primeiras respostas a esse neokantismo formalista foi dada por Georg Simmel, em 1896. A noção de Stammler de sociedade como “uma vida comunal de seres humanos, que é governada por leis externamente ligadas” foi impalatável para Simmel, já que para seus olhos exalta-se, assim, um “fenômeno secundário” como “princípio de vida positivo da sociedade”. Para Simmel, associação deve ter prioridade sobre “regulação externa”, que é “meramente a precondição para a continuidade de um grupo já existente, não a condição formativa de sua emergência”. A precondição tanto da sociedade quanto da regulação deve estar em outro lugar, na interação dos elementos individuais que formam a sociedade, “o fato de essas interações... resultarem em forma de regulamentação... não é o mais importante da associação, mas meramente um

atributo seu”. Contra Stammler, não há “objetivo último na vida social”, mas uma diversidade de “ideais sociais, cada um dos quais formando uma instância última”; deve-se tomar o que é objetivo no conhecimento e na ação como sendo um “conceito relacional”, ao invés de um ideal absoluto (FRISBY, 1981, p.46-50). A sociologia, para Simmel, é a apreensão da forma das associações heterogêneas entre os membros individuais da sociedade: a interação na *vida* é a precondição tanto das formas de regulamentação, quanto do campo de valores e de validação (a cultura em geral).

Em *Sociology* (1908) e em *The individual law* (1913, expandido em 1918), Simmel argumenta que, como as formas surgem da interação, tanto a moralidade como a lei derivam de uma base comum do costume. Como em muitas de suas análises, o número de indivíduos envolvidos afeta crucialmente a forma das normas:

A moralidade se desenvolve no indivíduo através de um segundo sujeito que se confronta com ele no interior de si mesmo. Por meio da mesma divisão através da qual o eu diz a si mesmo “Eu sou” – como sujeito que se conhece e se confronta consigo mesmo enquanto objeto conhecido – ele também diz a si mesmo “Eu devo”. A relação entre dois sujeitos, que aparece como um imperativo, repete-se dentro do próprio indivíduo, em virtude da capacidade fundamental de nosso espírito de se colocar em oposição a si mesmo, de se ver e se tratar como se fosse outra pessoa [...] ¹¹ (SIMMEL, 1950, p.99).

Uma vez que as formas receberam conteúdos precisos, ficam destacadas de seus “veículos sociais”, e atingem uma autonomia “ideal” como um “dever ser”, para que a natureza social dos conteúdos seja suplementada por uma validação objetiva, um imperativo. Em seu extremo, quando uma norma objetiva é cristalizada em um grupo grande, isso se torna lei. A moralidade particular e a lei, então, formam polos entre os quais se encontra o costume. Aquela não conhece outra lei diferente da que o indivíduo dá a si mesmo, e não conhece outro poder executivo que não seja sua consciência; no código do direito e por meio de seus órgãos, um grupo requer de um indivíduo o que *deve* requerer incondicionalmente. Em sociedades desenvolvidas, o costume suplementa essas ordens quando a coerção legal é inadmissível, e a moralidade individual, inconfiável; ele pertence a grupos menores e é isso que o liga a grupos primitivos. As

¹¹ N. do T.: na tradução em português, Simmel, 1983, p. 102.

normas morais e legais estão, entretanto, bem acima do indivíduo e profundamente penetradas nele:

O direito e o costume afetam a atividade da vontade em seu aspecto exterior e em sua realização; atuam preventivamente e por medo; e, para serem realmente eficientes devem – ainda que nem sempre – fazer parte da moralidade pessoal. É a moralidade pessoal que está nas raízes da ação. Ela transforma tanto o aspecto mais íntimo do indivíduo, que este executa o certo automaticamente, sem o auxílio das forças relativamente externas do costume e do direito. Mas a sociedade não está interessada na perfeição puramente moral do indivíduo. A moralidade pessoal é importante para a sociedade e por ela produzida apenas enquanto garante, tanto quanto possível, que o indivíduo atue de um modo socialmente eficiente¹² (Cf. SIMMEL, 1950, p.99-104).

O direito torna-se um elemento da sempre crescente cultura objetiva e a moralidade um elemento da cultura individual, que se tornam progressivamente disjuntas. Utilizando a terminologia de Marx de fetichismo da mercadoria, Simmel argumentou que “a verdadeira indisposição cultural do homem moderno” é resultado da “discrepância entre a substância objetiva da cultura, tanto concreta como abstrata”, e “a cultura subjetiva dos indivíduos, que sentem essa cultura objetiva como algo alheio, que os violenta, e cujo ritmo não conseguem acompanhar” (SIMMEL, 1997, p.101-2)¹³. A necessidade de superar essa confrontação entre cultura objetiva e vida é o impulso para o livro *Philosophy of the Act* (1994a, p.11-12; 1993, p.2), de Bakhtin¹⁴. A “lei individual”, de Simmel, que submete o sujeito por meio da consciência, é o que, para Bakhtin, torna o indivíduo verdadeiramente responsável; enquanto o direito e a moralidade jurídica, de fato, não submetem ninguém.

Uma crítica semelhante à noção de responsabilidade derivada de uma ética formal foi desenvolvida por Max Scheler, para quem a “responsabilidade moral” está enraizada no “nosso conhecimento imediato de que somos autores das nossas próprias ações e da relevância de seu valor moral ... a experiência da ‘autorresponsabilidade’ como uma experiência absoluta é a pressuposição de toda a responsabilidade ‘antes’ de nós (homem, Deus)” (SCHELER, 1973, p.487). Scheler foi, contudo, crítico do

¹² N. do T.: Simmel, 1983, p.103.

¹³ Simmel (1990, p.441-3) explicitamente liga isso ao desenvolvimento do direito.

¹⁴ N. do T.: Na tradução em português, Bakhtin, 2010.

subjetivismo residual de Simmel, e buscou uma agenda fenomenológica baseada na percepção *a priori* de essências de valores na interação intersubjetiva. (SCHELER, 1973, p.489-90). Os valores são hierarquicamente ordenados e nos são transmitidos por sensações, por meio da ordenação ou da lógica *a priori* do nosso coração. As ações morais são aquelas que servem para pôr em prática os valores de hierarquia mais alta, mais do que os de hierarquia mais baixa. Diferentemente de Simmel, Scheler considera a ordenação dos valores como preexistente às interações sociais, e o conhecimento disso como dependente tanto do conhecimento eidético previamente adquirido e transmitido pela tradição, quanto da parte do ser que é acessível a partir de uma posição espaçotemporal particular. Schutz resume as consequências desse bem:

Em primeiro lugar, em nenhum momento de sua existência histórica pode um indivíduo ou um grupo ter um conhecimento total do domínio das essências; em segundo lugar, cada perspectiva na qual esse domínio é revelado a cada sujeito em cada momento de sua história é única e insubstituível; em terceiro, somente a cooperação da humanidade como um todo, de todos os indivíduos e grupos coexistentes e também de todos os seus sucessores, que são unificados por uma tradição comum, garante o crescimento do conhecimento eidético apriorístico (SCHUTZ, 1970, p.171-2).

Apesar de adotar muito da tipologia de Scheler sobre as relações intersubjetivas – a necessidade de se manter uma distância fenomenológica do outro (exterioridade), a argumentação de que cada perspectiva é única e insubstituível, a concentração na qualidade cognitiva dos sentimentos e a consideração da emergência do EU individual na corrente da alteridade –, Bakhtin não aceita a noção de essências de valor material. O trabalho perspicaz de Scheler com as modalidades da compaixão é compreendido pelo Bakhtin inicial no sentido definido por Cohen, cuja estética era baseada na noção do “sentimento puro”.

Estética e formas simbólicas

Na *Aesthetics of Pure Feeling*, de Cohen, o conceito kantiano de “gênio” é remodelado como legalidade, o método de produção pura e racional:

É a legalidade, não a lei, que torna o artista um gênio. É da legalidade que surge a lei, é dela que a lei é lançada na relatividade da qual nem mesmo o trabalho artístico de maior valor consegue se libertar por completo. A lei do trabalho artístico pode preservar suas fraquezas históricas, mas a legalidade sistemática é revelada no autêntico gênio (Cf. POMA, 1997, p.132-5).

Do mesmo modo que, com a ética, uma instância específica do direito pode ser deficiente, mas a legalidade em si é pura; “o gênio da arte [é] o legislador da arte”, o método de se produzir o objeto estético, mesmo que uma instância específica da arte esteja danificada. Um trabalho é artístico na medida em que é governado pela legalidade e fica comprometido na medida em que não é; do mesmo modo, o estado é ético na medida em que é governado pela legalidade e é repressivo na medida em que não é. Assim, tanto na arte como na ética, a ciência do direito opõe a experiência contra a unidade original e o objetivo último, com um método que deve ser válido para toda a cultura: “uma lei unitária pode e deve ser descoberta nela, na base de um método unitário” (Cf. POMA, 1997, p.132-5).

No trabalho do aluno de Cohen, Ernst Cassirer, essa “legalidade” foi transformada na “legalidade” que está na base de todas as formas simbólicas, conforme emergem da “matriz comum do mito” (CASSIRER, 1946, p.44). Em *The Philosophy of Symbolic Forms*, Cassirer combinou a noção de legalidade de Cohen com a dialética de Hegel para argumentar que, embora a verdade seja integral, ela deve ser “revelada progressivamente pelo pensamento, em seu próprio movimento e ritmo autônomos. É esse revelar que constitui o ser e a essência da ciência” (CASSIRER, 1957, p.xiv). Como Hegel, Cassirer combinou uma descrição da revelação dialética das formas simbólicas na história, com uma história ideal, na qual e através da qual a essência das formas simbólicas (legalidade) aparece. Através do desenvolvimento dessas formas, a pessoa jurídica com responsabilidade individual emerge do pensamento mítico. Na esfera ética, o mito é manifestado pelo sistema do tabu, no qual “não há nem sombra de responsabilidade individual. Se um homem comete um crime, não é só ele que fica marcado – sua família, seus amigos e toda a sua tribo trazem a mesma marca”¹⁵. A responsabilidade individual torna-se proporcional ao desenvolvimento das formas

¹⁵ N. do T.: seguimos CASSIRER, E. *Ensaio sobre o Homem*. Introdução a uma filosofia da cultura humana. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p.173.

simbólicas, pois a cultura humana é “o processo da progressiva autoliberação do homem. A linguagem, a arte, a religião e a ciências são várias fases desse processo. Em todas elas, o homem descobre e experimenta um novo poder – o poder de construir um mundo só dele, um mundo ‘ideal’”¹⁶ (CASSIRER, 1944, p.137-8, 286). Essas formas são as variadas “imagens de mundo” que os homens criam, o único mundo que podem conhecer, mas cada um é uma parte irredutível de uma unidade fundamental governada pela “lei” da simbolização. A responsabilidade individual é, então, proporcional ao grau em que a humanidade conscientemente cria sua “imagem de mundo” em conformidade com a legalidade essencial, e mantém em mente o objetivo da cultura genuinamente humanística. Responsabilidade é agora inseparável de *Bildung* (formação, educação).

O desenvolvimento de uma teoria literária jurídica

É somente nos anos 30 que Bakhtin se engaja completamente nos trabalhos de Cassirer. Em seu trabalho inicial, o logicismo estático de Marburgo e a fenomenologia de Scheler são suavizados apenas pela advertência simmeliana em relação à noção de cultura objetiva, oposta ao dinamismo da vida. A obra “O autor e o herói” expõe a tipologia de Scheler das relações interpessoais sendo aplicada à modalidade das relações autor-para-herói, que mais estritamente se assemelham a relações Deus-para-homem. As relações interpessoais (inter-heróis) no romance admitem a presença de um autor cujo desprendimento e “excesso de visão” são reminiscências do Deus monoteísta de Cohen, ao qual o homem responde. Para o herói, o mundo é visto como um *horizonte*, os objetos aparecem como o que fica acima e contrariamente ao herói no evento aberto – ético-cognitivo e, portanto, intencional – da vida. Para o autor, contudo, os objetos do mundo são vistos como entornos do herói, seu ambiente. O herói é visto no meio de outros objetos. Assim, o herói não experiencia sua própria vida como um todo: seu nascimento e sua morte, por exemplo, não existem para o herói, mas apenas para outros heróis e para o autor. O herói não existe para si mesmo como uma vida completa em certos ambientes traçados em uma história, mas como um evento de vida aberto. O

¹⁶ N. do T.: CASSIRER, E. *Ensaio sobre o Homem*. Introdução a uma filosofia da cultura humana. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p.371.

acabamento estético é possível somente do ponto de vista do autor. Somente dessa perspectiva a vida retratada torna-se algo que é *determinado*, isto é, “liberado” do “porvir” aberto do futuro e, desse modo, torna-se aberto a qualquer avaliação final. A experiência vivida, argumenta Bakhtin, é “um traço de sentido [*smyst*] na vida”, é um traço da cultura na vida, de validade na existência, que se torna “esteticamente consolidado” ao ser retirado de tudo que lhe dá sentido como dever a-ser-alcançado. É “individualizado” ao ser concentrado e combinado em uma unidade individual, uma alma, isto é, um herói completado e validado esteticamente. O sentido torna-se encarnado na vida – determinada; e, certamente, determinante – do herói, em virtude da visão conclusiva do autor (BAKHTIN, 1994b, p.180-1; 1990, p.115-16)¹⁷. O que é um problema ético para o herói depende de sua liberdade para agir no “evento aberto da vida”. Para o autor, contudo, que vê o herói em seu ambiente, de modo determinado e fechado em um evento estritamente circunscrito, cujo resultado é previamente conhecido, o herói mergulha em um ato estético. O herói age eticamente em seu próprio mundo, experimentando todas as fronteiras como impedimentos e se empenhando para superar essas fronteiras. O autor, no entanto, é capaz de alcançar o julgamento estético ao colocar fronteiras, e é esse julgamento estético que o leitor, como espectador externo, cocria. O autor e o leitor, desse modo, adotam uma posição análoga à razão teórica de Kant, assentada no julgamento.

Chegamos, assim, ao modelo jurídico inicial da literatura narrativa, que é um dos pilares da, mais tarde, teoria do romance de Bakhtin. Devemos também notar, todavia, que, como a jurisprudência foi transformada em uma “matemática” metodológica geral¹⁸, termos com uma ressonância jurídica também reverberam com uma significância maior. Assim, o “julgamento” é um termo geral do pensamento kantiano, mas, em conformidade com o pensamento da Escola de Marburgo, refere-se à produção do objeto do pensamento: o julgamento do ser. Do mesmo modo, como matemática da ética, o julgamento jurisprudencial possui uma importância ética muito mais ampla, mas novamente isso é baseado em uma lógica da jurisprudência, como notamos no caso de

¹⁷ N. do T.: em português, Bakhtin, 2003, p. 105-6.

¹⁸ N. do T.: para compreensão da ideia geral do autor, vale notar a importância maior da jurisprudência no direito anglo-saxão, o *common Law*, baseado em *cases*. Nele, a jurisprudência, como referência principal de decisão, é quantificada e qualificada.

Cohen. Finalmente, e talvez mais importante nos textos iniciais, é o significado religioso-teológico da sentença e do julgamento, com importantes ligações com o Juízo Final e com o julgamento de Cristo, como, diante de “O grande Inquisidor” de Dostoiévski, em *Os irmãos Karamazov*. Não há dúvidas sobre a influência da ética cristã no pensamento de Bakhtin (MIHAILOVIC, 1997; COATES, 1998). A riqueza metafórica, que é característica da linguagem de Bakhtin e que contribui para a natureza, em igual medida, fascinante e confusa de seu trabalho, não deve ser negligenciada. Não deve continuar a obscurecer a lógica jurídica subjacente. Devemos também reconhecer os desenvolvimentos significativos na concepção do romance nos trabalhos tardios do Círculo, que também aderem ao modelo jurídico. Em “O autor e o herói”, a posição externa e firme do autor-juiz é considerada uma pré-condição para o sucesso da literatura, e qualquer concessão à “exterioridade” é vista como uma patologia de um dado momento da história. Essa avaliação parece ser comum no Círculo dos anos 20. Em um artigo de 1926, Voloshinov admiravelmente cita a analogia de Cohen da estrutura da tragédia grega com procedimentos legais em seu *Ästhetik des reinen Gefühls*¹⁹ (VOLOSHINOV, 1995a, p.82; 1983, p.25), mas é no trabalho de Lev Pumpianskii que o modelo jurídico do romance é mais claramente exposto. Em um debate sobre os romances de Turgueniev de 1929, Pumpianskii aponta que o “julgamento é inseparável da literatura”, e esse é especificamente o caso no romance:

No romance de herói, há um julgamento ininterrupto (*sud*) sobre o caráter – não sobre os atos, mas sobre o caráter, pois os atos possuem apenas um caráter sintomático. A questão não é a qualidade das ações em separado, mas a qualidade social geral do herói ... O método [do romance de herói] é o julgamento dos poderes dos lados rivais em uma corte social bem-considerada, através da construção do percurso de vida, das cenas de uma vida, acompanhadas por uma ininterrupta interpretação do autor... o herói no sentido louvável da palavra é a pessoa que vitoriosamente suporta a corte (*sud*) da vida; o herói no sentido técnico da palavra é quem no geral se sujeita às incertezas dessa corte (PUMPIANSKII, 1929, p.9, 11).

Uma perspectiva semelhante – embora com um desenvolvimento significativo – é apresentada, no mesmo ano, pelo livro de Bakhtin sobre Dostoiévski. Como

¹⁹ N. do T.: em português, pode-se encontrar a citação em Volochínov, 2011, p.176.

Turgueniev na caracterização de Pumpianskii, Dostoiévski utiliza o enredo para expor e provocar o herói, fazendo-o colidir e entrar em conflito com outros²⁰ (BAKHTIN, 1994c, p.78; 1984a, p.276-7), e isso é reforçado no artigo, de 1934, “O discurso no romance”, no qual o romance de Dostoiévski é explicitamente caracterizado como um “romance de provação”, um gênero com a ideia de julgamento no coração de sua estrutura²¹ (BAKHTIN, 1975, p.203; 1981, p.391-2). No livro de Dostoiévski, contudo, o foco alterna de uma voz autoral identificável expressando julgamentos (representativa da razão teórica) à autorrevelação do herói (razão prática); pois, “para Dostoiévski, só na forma de declaração confessional de si mesmo é dada a última palavra sobre o homem, realmente, adequada a ele”²² (BAKHTIN, 1994c, p.55; 1984a, p.55-6). Na segunda edição do livro (1963), isso está ligado aos procedimentos da síncrise (confrontação de pontos de vista) e anácrise (incitação do interlocutor a externar sua opinião completamente) do diálogo socrático, que objetivam expor a falsidade²³ (1994d, p.319; 1984a, p. 110). Os heróis não são mais subordinados a uma voz individual concreta, mas a uma presença autoral abstrata, geral, que está presente na “legalidade” da própria forma do romance. O herói, por assim dizer, apela diretamente ao juiz da Suprema Corte, e o narrador é incapaz e mostra-se relutante em substituir esse juiz. Sobre esses narradores ou personagens centrais, que se “encontram” em tais circunstâncias, recai a presunção final da culpa.

O romance de Dostoiévski torna-se, então, uma versão estética do tribunal de inquirição, que pode ser encontrado no estado democrático ideal de Cohen. Todas as consciências têm “direitos iguais” e estão correlacionadas com a do autor, cuja presença está na perspectiva que vê o todo, de fora. O romance polifônico é uma ideia cosmopolita (a ideologia de Dostoiévski que “modela as formas”) que sustenta os princípios universais da humanidade. A consciência do herói não se torna um mero objeto da voz autoral autoritária e identificável, mas se situa lado a lado com outras vozes, como um Outro, um “parceiro”. É contra essa ideia universal de justiça (o Dever) que o julgamento pode ser realizado, não contra o contexto objetivo de uma sociedade

²⁰ N. do T.: na versão em português, Bakhtin, 2008, p.312-4.

²¹ N. do T.: em português, Bakhtin, 2003, p.148.

²² N. do T.: em português, Bakhtin, 2008, p.53.

²³ N. do T.: em português, Bakhtin, 2008, p.107-8.

representada (o “é”). Na unidade de um “evento” único e irrepetível, a razão teórica dá lugar à razão prática:

[...] todas as qualidades objetivas estáveis da personagem, a sua posição social, a tipicidade sociológica e caracterológica, o *habitus*, o perfil espiritual e inclusive a sua aparência externa, ou seja, tudo de que se serve o autor para criar uma imagem rígida e estável da personagem – o “quem é ele?”, tornam-se objeto de reflexão da própria personagem e objeto de sua autoconsciência; a própria *função* desta autoconsciência é o que constitui o objeto da visão e representação do autor²⁴ (BAKHTIN, 1994c, p.46; 1984a, p. 48).

As consequências são significativas:

Por isto nos seus romances [de Dostoiévski] não há causalidade, não há gênese, não há explicações do passado, das influências do meio, da educação, etc. Cada atitude da personagem está inteiramente no presente e neste sentido não é determinada; o autor a concebe e representa como livre²⁵ (BAKHTIN, 1994c, p.40; 1984a, p.29).

Trata-se, de fato, do indivíduo jurídico, completamente responsável por seus próprios atos, no discurso ou fora dele. Não há álibis. Como na jurisprudência, se nos apresentam as intenções racionalmente formuladas e os questionamentos sobre como essas intenções são formuladas; “seus motivos e o contexto de seus motivos” são sistematicamente excluídos. Em tais romances, como em *Crime e castigo*, Dostoiévski “descontextualiza as ações e as intenções”, abstraindo-as de sua história, e, como no discurso da justiça criminal, o faz com o intuito de atribuir responsabilidade a indivíduos. (NORRIE, 1986, p.221). Dostoiévski é o autor jurídico por excelência, e seu antepassado é Dante, cuja *Divina Comédia* culmina no juízo final.

***Bildung* e inquérito**

Apesar da empolgação contagiante pelo romancista russo, Bakhtin, ainda em 1929, equivocava-se com o “método” de Dostoiévski, pois, embora o torne agudamente

²⁴ N. do T.: em português, Bakhtin, 2008, p.45-6.

²⁵ N. do T.: na versão em português, Bakhtin, 2008, p.25-6.

atento à simultaneidade, deixa-o cego a fatores biográficos²⁶ (BAKHTIN, 1994c, p.41; 1984a, p.30). Por volta de 1934, entretanto, a influência historicista de Cassirer fica claramente aparente. Bakhtin, agora, argumenta que a ideia do julgamento isolado é incapaz de lidar com o “tornar-se” e com a “formação” de uma pessoa, uma vez que ele lida com uma pessoa já formada, que é tentada sob a luz de um ideal já formado. Na história do romance há uma integração gradual do romance de julgamento com o romance do “tornar-se”, o *Bildungsroman*:

[...] a vida, com os seus eventos, esclarecida pela idéia da transformação, revela-se como uma experiência do herói, uma escola, um meio, que pela primeira vez formam e modelam seu caráter e sua visão de mundo. A idéia da transformação e da educação permite organizar de modo novo o material ao redor do personagem e revelar nesse material aspectos completamente novos²⁷ (1975, p204; 1981, p393).

O julgamento e a *Bildung* formam, enfim, uma “unidade orgânica” no romance moderno, na qual nos é mostrado “o ser no processo de formação”, ou seja, uma história com final aberto, na qual o herói tem um lugar único e irrepitível:

O homem se forma *concomitantemente com* o mundo, reflete em si mesmo a formação histórica do mundo. O homem já não se situa no interior de uma época mas na fronteira de duas épocas, no ponto de transição de uma época a outra. Essa transição se efetua nele e através dele. Ele é obrigado a tornar-se um novo tipo de homem, ainda inédito²⁸ (BAKHTIN, 1979, p.203; 1986, p.23).

Como Ken Hirschkop notou (1997, p.588), a responsabilidade do herói é proporcional à historicidade de seu mundo, na qual o futuro é aberto e estabelecido como uma tarefa ética. Se tudo está aberto, o indivíduo é obrigado a agir, a realizar uma contribuição ímpar e insubstituível à formação em curso, a *Bildung*, do mundo.

Tal perspectiva é fortemente baseada em Cassirer. O “mundo” em questão é a “imagem de mundo” da cultura, com sua própria legalidade (jurisprudência) e objetivo: *die Bildung der Humanität*. A consideração de Cassirer sobre o aparecimento do indivíduo responsável, moderno, em e por meio de uma dialética das formas simbólicas

²⁶ N. do T.: na versão em português, Bakhtin, 2008, p.34-5.

²⁷ N. do T.: em português, Bakhtin, 1988, p.186.

²⁸ N. do T.: em português, 2003, p.222.

críticas e míticas é transformada em uma dialética das formas literárias, a forma poética (monológica) e a forma do romance (dialógica). Ambas as dialéticas supõem o domínio prático dos fins (*Endzwecke*), de Cohen, que estão além da história, na eternidade, e uma legalidade originária. É somente a partir dessa perspectiva que se pode dizer que a história como um todo tem um sentido ético e pode, então, ser julgada. Cassirer ligou isso ao direito natural, que é “fundado na esfera... da razão pura” como “a que originalmente organiza as coisas” em um texto que Bakhtin explicitamente plagiou em seu ensaio *Bildungsroman* (CASSIRER, 1951, p.239-40)²⁹. Uma vez mais temos a ideia de uma jurisprudência *a priori* logística, como a matemática da ética e, por extensão, das ciências humanas em geral. A “legalidade” da simbolização de Cassirer é transformada por Bakhtin em *dialogismo*, a lógica das relações entre pessoas jurídicas na tarefa inacabável da cocriação da imagem de mundo compartilhada.

Conforme Cohen, o romancista de Bakhtin, na qualidade de romancista, revela uma legalidade sistemática, ele constrói uma imagem de mundo em conformidade com a “matemática” da jurisprudência, mas o romancista moderno, conforme Cassirer, revela a legalidade da formação do mundo e do herói como uma parte dela:

[...] se estas realidades [espirituais] não forem tomadas como contemplação estática de um ser existente, e sim como funções e energias criadoras, será possível, por mais diferentes e heterogêneas que sejam as *figuras* resultantes, destacar destas mesmas criações determinados traços comuns, característicos da própria configuração. Se a filosofia da cultura lograr apreender e tornar visíveis estes traços, terá cumprido, em um novo sentido, a tarefa de, em face da pluralidade das manifestações do espírito, demonstrar a unidade da sua essência. Porque esta unidade se evidencia de maneira absolutamente clara na medida em que a diversidade dos *produtos* do espírito sustenta e confirma a unidade do processo produtivo, em vez de prejudicá-la³⁰ (CASSIRER, 1955, p.114).

O romancista de Bakhtin é, portanto, um filósofo da cultura em meio da atividade espiritual, que revela a verdade contida nas relações *entre*, mais do que *em* discursos. O julgamento do herói e de seu discurso é um julgamento das relações entre discursos contra a legalidade dialógica da forma do romance propriamente dita. O

²⁹ Sobre plágio de Bakhtin, veja Poole (1995). O compromisso de Cassirer com o direito natural foi definitivamente anunciado em Cassirer (1932).

³⁰ N. do T.: em português, CASSIRER, 2001, p.74-75.

romancista deixa de acreditar na possibilidade de uma imagem adequada de um mundo independente da consciência, e procura fornecer uma imagem do próprio processo imaginário, a lógica da cocriação do mundo da cultura. Todo indivíduo tem um papel único na construção desse mundo universal e é pessoalmente responsável por fazê-lo, mas, quando defende que uma perspectiva social específica representa o todo – perdendo o universal como seu conceito diretivo e corretivo –, ele torna-se imoral e merece ser contestado. Conforme veremos, essa é a função do carnaval e do paródico, táticas invertidas do “povo”, em oposição à cultura oficial, objetiva. Bakhtin enfatiza, repetidamente, a “universalidade” do riso e sua ligação com a utopia popular (*vsenarodnyi/obshchenarodnyi*) da igualdade na praça pública e no mercado.

O mundo conforme a jurisprudência

Apesar de suas excursões fenomenológicas, Bakhtin mantém-se um neokantiano para quem o *a priori* “produz” o mundo conhecido, ao invés de o mundo ser algo descoberto no próprio mundo empírico (REINACH, 1969). A jurisprudência, segundo o amigo de Bakhtin, Matvei Kagan, seguindo Cohen, é um dos chamados “fatos incontestáveis da realidade” (1922, p.114), isto é, as “esferas dos objetos e problemas de disciplinas científicas e culturais separadas”, nas quais “a realidade é repartida”. Quando é dado o *status* de “matemática”, não pode haver nenhum padrão independente de valor que justifique a jurisprudência, sua validade deve ser admitida. O tipo de teoria social que resulta é inerentemente autojustificada. Como Valerie Kerruish coloca:

A jurisprudência justifica as práticas legais em termos de valores construídos por práticas legais. A atribuição de direitos para libertar e igualar sujeitos legais é justificada tanto por se argumentar que esse processo é uma realização de uma realidade de direitos independentemente existente, como por se argumentar que é uma ficção ou convenção que deve ser mantida para o bem dos indivíduos.... A lei já é justificada como necessária para a vida social por meio da teoria social individualista que ela ajuda construir e, como envolve a atribuição de direitos tanto na teoria como na prática, não há espaço lógico para o ceticismo nem para o valor dos direitos. A jurisprudência contribui para, e esconde, o fetichismo dos direitos ao negar o caráter autorreferencial das justificativas legais, e assim defender sua independência (1991, p.6).

As regras gerais que são usadas nas práticas legais para regular e julgar certos empreendimentos e disputas destacam-se para compor uma espécie de domínio semiplatônico que, uma vez instituído, torna-se inescapável. Simmel, por exemplo, foi especialmente sensível a essa formação de uma “cultura objetiva” a partir da interação, mas também permaneceu na problemática neokantiana da validade objetiva, com o efeito de que as leis ainda são adotadas em seus próprios termos. Assim, para Simmel, a formação de uma lei reificada é nada mais que um momento da formação da cultura objetiva, que é o resultado inevitável do crescimento das sociedades; a lei é tomada como a forma impessoalmente abstrata da interação entre indivíduos. A pretensão da lei, ou mesmo da *legalidade*, de ser a incorporação da racionalidade formal é aceita tanto por Simmel quanto por Bakhtin; a objeção que fica é que a racionalidade formal não submete ninguém, deve, portanto, ser internalizada, uma vez mais, na consciência, por meio de um reconhecimento, por parte do indivíduo, de seu lugar único na existência. Como Simmel, Bakhtin procura contestar a noção jurídica de responsabilidade de dentro de um paradigma ele próprio jurisprudencial, trazendo-a de volta à interação de onde ela deriva. Mas tal interação é considerada jurisprudencialmente, no centro das relações entre pessoas jurídicas. Não há espaço lógico para o ceticismo e para a crítica.

Embora repudie a abstração legal dos atos intencionais de seus contextos intersubjetivos únicos e de sua biografia pessoal, Bakhtin continua tratando a interação social como a intersecção de direitos e obrigações, que são consequências legais (*Rechtsfolgen*) de uma disposição legal (*Rechtssatz*) depositada em algum estatuto *a priori* (a *Gesetzlichkeit* de Cohen). Os atos são necessariamente abstraídos das estruturas materiais que motivam, limitam e capacitam sua *performance*; e uma relação social torna-se o que o direito alemão chama de *Rechtverhältnis* (relação legal entre sujeitos legais ou entre sujeitos e objetos legais). Embora as análises de Bakhtin, nos anos 30, mostrem-se menos obviamente individualistas, os grupos sociais continuam a ser tratados exclusivamente como pessoas jurídicas, isto é, como entidades com liberdade, razão e identidade de direitos, que os detêm em virtude de suas posições, como “um padre, um cavaleiro, um mercador, um camponês, um jurista e assim por diante”. Aqui também Bakhtin começa com a própria personalidade legal e termina com

uma descrição quase legal da sociedade. A linguagem é, assim, “sempre” estratificada em conformidade com as diferentes personalidades legais, e seu discurso é, por isso, sempre tendencioso “cada discurso tem o seu proprietário interessado e parcial [...]”³¹ (BAKHTIN, 1975, p.212; 1981, p.401).

Podemos começar a ver, aqui, a importância da feira popular para Bakhtin. Em uma sociedade feudal, hierárquica, a posse da propriedade não se altera e, assim, não se pode torná-la um objeto de garantias mútuas. Na feira, os donos encontram-se exclusivamente como “proprietários” iguais trocando suas mercadorias. O mercado fornece as condições de igualdade (*Gerechtigkeit*). Embora cada um realize reivindicações tendenciosas para o valor de seus “produtos”, eles são iguais, precisamente como donos de mercadorias, e devem reconhecer um ao outro como tal. Assim também acontece com os “proprietários” discursivos, o valor e a “posse” de certos discursos não são mais mantidos na imobilidade, são todos suscetíveis a trocas: cortês, clerical, ou obsceno. Para simplificar: o mercado é onde as pessoas se encontram precisamente como sujeitos legais; estão livres para agir e têm o direito de participar de uma troca. No tempo de Rabelais, é-nos dito³² (BAKHTIN, 1965; 1984b), o mercado era um “segundo mundo” vital e não oficial, em uma sociedade hierárquica monoliticamente séria e ossificada. Deu-se lugar, aqui, a uma troca familiar livre entre compradores e vendedores, livre “associação”, e a hierarquia estável foi suspensa. A origem da cultura objetiva nas relações de troca, abstraídas das instituições que estão na base de tais formas lembra fortemente o argumento de Simmel em *The Philosophy of Money*. Aqui a troca é uma “forma de vida”, na qual “os objetos expressam reciprocamente seu valor”; transcendem, desse modo, seu valor puramente subjetivo e alcançam o valor objetivo. Simmel argumenta, repetidamente, que o valor econômico é apenas uma subdivisão do valor em geral e que “a maioria dos relacionamentos entre pessoas pode ser interpretada como formas de troca. A troca é o tipo de interação mais puro e mais desenvolvido, que molda a vida humana quando ela busca adquirir substância e conteúdo” (SIMMEL, 1990, p.79-90)³³. Assim, da livre troca de discursos,

³¹ N. do T.: na tradução brasileira, Bakhtin, 1988, p.192.

³² N. do T.: em português, Bakhtin, 1999.

³³ Note as observações de Bakhtin de 1953: “o estudo da forma do enunciado na base de que cada enunciado participa da *troca de pensamentos*, é uma unidade dessa troca, é definido por essa troca que é dialógica por si mesma” (BAKHTIN, 1996a, p.230). N. do T.: Também sem tradução no português.

surge uma lógica das relações, o dialogismo, que, por um lado, é descritivo, mas, por outro, é a medida do padrão do julgamento: é uma nova forma da legalidade de Cohen, mas uma que surge do que Simmel chamava “associação”. Essa “lógica” imanente do mercado, quase semelhante à de Adam Smith, torna-se a legalidade imanente do romance. Não há um indivíduo concreto que emita juízos sobre os heróis do romance, mas, sim, uma pessoa geral, abstrata. Onde cada herói é um egoísta, todos os participantes são presididos pela autoridade de “uma norma objetiva imparcial”. São introduzidos o bobo, o palhaço e o malandro, que não são nada além de seu direito abstrato de não entender as regras do mundo hierárquico, são agentes da inquirição. Eles são “categorias dialógicas” que organizam a “heteroglossia” por meio de seu “embuste justificado”³⁴ (BAKHTIN, 1975, p.216-17; 1981, p.406-7). O que deve ser avaliado é em que medida o reconhecimento mútuo e os direitos iguais são operacionais no mundo e, onde isso faltar, o “corretivo” do riso deflacionário, a paródia e o ridículo devem ser mobilizados contra aqueles que ofendem.

Ao se tomar o trabalho de Bakhtin como um todo, fica claro que o modelo ético-jurídico que propõe não é restrito ao romance. Onde o autor representa o papel do “superdestinatário” – assumido, mas não ouvido – que, como a razão teórica de Kant, senta em julgamento, a presença de tal juiz, fora do trabalho literário, é simplesmente admitida como um requisito estrutural do diálogo. Ele é o “terceiro”, “o entendimento absolutamente responsivo de quem é pressuposto, tanto a uma distância metafísica, como em um tempo histórico distante”³⁵ (BAKHTIN, 1996b, p.333, 337).

Julgando a teoria bakhtiniana

A partir do exposto acima, deve estar claro que a jurisprudência está na base da teoria bakhtiniana, e isso molda todas as suas aplicações nas ciências sociais, cujo número, seguramente, está aumentando (BELL; GARDINER, 1998; HIRSCHKOP, 1999). No entanto, tais aplicações têm, até o momento, ignorado completamente que o domínio do objeto social delineado na teoria bakhtiniana é baseado em um esquema

³⁴ N. do T.: Bakhtin, 1988, p.192 e ss.

³⁵ Também sem tradução no português.

jurídico preconcebido, e não em um domínio que é constituído como uma descrição do mundo social. A mudança de uma filosofia da cultura para a teoria social levanta, contudo, a questão das precondições por trás do conflito kantiano entre a razão prática e a forma em geral, entre a autonomia e a heteronomia, entre a moralidade e a legalidade. Como vimos, em Cohen e Stammler, essa questão foi absorvida pela “matemática” de uma jurisprudência sociológica, e, desse modo, foi deslocada, mas não resolvida. O “reprimido” retorna, com força, no trabalho de Simmel e, depois, em Bakhtin, onde a produção de novos contextos torna-se misteriosa uma vez mais. Hirschkop, que examina Bakhtin em uma perspectiva habermasiana, reintegra os fatores institucionais que Bakhtin cuidadosamente evitou e extrai os desdobramentos políticos da obra bakhtiniana sobre as formas do romance e da interação discursiva, de modo a torná-la uma impressionante “estética para a democracia”. No entanto, Hirschkop segue Habermas (1976, p.117) ao tratar a sociedade exclusivamente como “realidade moral”, em termos do próprio Habermas. E isso não ocorre sem problemas. Embora as questões sobre democracia e responsabilidade estejam, de fato, intimamente vinculadas aos costumes, historicamente estabelecidos, da regra política, elas são inseparáveis e, na verdade, são existencialmente pressupostas pelas estruturas socioeconômicas mais amplas, que estão, por sua vez, ligadas às estruturas naturais já dadas do mundo³⁶.

Uma perspectiva alternativa com interesses convergentes ajuda a ilustrar o que está em jogo aqui. Elaborando uma teoria geral do direito a partir de comentários dispersos de Marx sobre a questão, o antigo jurista soviético Evgenyi Pashukanis (1980) argumentava que a verdadeira forma do direito deriva das formas burguesas da propriedade privada e da igualdade formal: a troca generalizada de mercadorias. No mercado, os atores justos e responsáveis, conscientes de seus direitos e de seus deveres, são considerados à parte das relações sociais – na relação abstrata entre comprador e vendedor, são livres e iguais. Para Pashukanis, contudo, isso é apenas parte da questão. Na vida real, cada ator é vinculado a outro por relações de dependência mútua (proletário e capitalista, varejista e atacadista, camponês e senhor, e assim por diante); a forma jurídica corresponde, então, à esfera de troca, tomada isoladamente das relações de produção. De modo semelhante, a separação entre a economia e a política, entre o

³⁶ Exemplar a este respeito é o estudo seminal de Ellen Wood (1989) sobre os fundamentos sociais da democracia ateniense.

direito público (*öffentliches Recht*) e o direito privado (*Privatrecht*), é uma estrutura jurídica historicamente específica que fundamenta e garante a propriedade por meio de “ficções” de sujeitos e objetos de direito (*Rechtssubjekte und Rechtsobjekte*), direitos e deveres (*Rechte und Pflichten*). Na realidade, a relação do capitalista com o proletário, na qual a estrutura social se apoia, é do tipo sujeito livre com objeto sujeitado (o senhor e o escravo de Hegel), e isso é internalizado pelo indivíduo, conforme é dramatizado pelo herói dostoievskiano em Bakhtin. Este, porém, considera apenas as relações de troca discursiva, pois seu sujeito discursivo é precisamente o sujeito legal, e o mercado “primal” na praça é onde ele encontra expressão completa.

As aplicações produtivas de *insights* parciais do Círculo de Bakhtin nas ciências sociais precisam caminhar fora do paradigma jurisprudencial, embora continuem em contato próximo com ele. Para parafrasear Alan Norrie (1996, p.392), precisamos nos engajar em uma apresentação “interna” dos conceitos legais desenvolvidos no trabalho de Bakhtin, acoplada a “uma exposição histórica e desconstrutiva dos limites de tal abordagem”. A apresentação “interna” possui precondições sócio-históricas “externas” que precisam ser identificadas. O direito não é um esquema matemático para a produção do mundo social; é, sim, gerado em uma rede de relações sociais e políticas, e também a expressa. O direito nada mais é que um momento da vida social, e não sua fonte. Quando um elemento em uma relação social que é calculada em um nível “molecular” é hipostasiado, esse elemento será inevitavelmente mal representado.

Assim, embora Bakhtin possa ser, acredito, justificado por insistir na autonomia do indivíduo em face das tentativas estruturalistas contemporâneas de dissolver o agente, há um sério problema no modo como o agente é concebido em seus trabalhos, que deriva de suas pressuposições neokantianas. O “meramente dado” na obra de Bakhtin “se esvai” bem completamente, como recomendou Cassirer. Apesar da insistência de Bakhtin na “encarnação”, em oposição ao “teoricismo”, as estruturas físicas e os requisitos biológicos que impõem, inescapavelmente, parâmetros já dados, e que agem como forças na vida social estão ausentes de toda consideração. Para Bakhtin, o agente não negocia contextos objetivos, natural e socialmente dados, tanto quanto intersubjetivamente *produz* o próprio contexto como um “mundo representado” de modo quase jurídico. Isso significa que Bakhtin pode apenas perguntar *quem é*

responsável, e não *o quê* é responsável por uma ação.

Responsabilidade é, certamente, sempre *conjuntural*. Todo *evento* é uma interseção específica de estruturas, e, por isso, requer diferentes níveis de análise combinados em uma meta-análise dialética. Contudo, a teoria quase jurídica da sociedade, concebida por Bakhtin, o leva a não considerar o modo como o sujeito – com suas crenças e desejos – se relaciona com as estruturas sociais dadas, e o modo como, a partir disso, é motivado para agir. Em resumo, todas as considerações sobre os interesses dos sujeitos que ligam estruturas objetivas à experiência consciente devem ser descartadas do tribunal³⁷. Como Kant, Bakhtin parece argumentar que as pessoas agem autônoma e eticamente uma vez que são guiadas, não por seus interesses, mas por princípios morais objetivamente válidos e internalizados (legalidade). Esses princípios do direito da liberdade impuseram-se em razão do reconhecimento fenomenológico do lugar único do sujeito na existência. Agir de acordo com os interesses de alguém é agir de acordo com a necessidade. Retornamos, assim, ao nosso ponto de partida: a crítica de Hegel ao impasse da ética kantiana. O ponto crucial do problema é a noção de que liberdade é sempre liberdade *em relação à* necessidade, a antinomia fundamental que, conforme Rose (1993, p.27) aponta, levou ao desenvolvimento da teoria social a partir da derrocada da filosofia clássica alemã. A obra de Bakhtin sobre intersubjetividade e sobre literatura é iluminada, mas também tem falhas. Para torná-la produtiva para a teoria social, é necessária uma revisão radical que substitua a personalidade jurídica pela ação social e que introduza, como referência, uma teoria das estruturas dadas, e transformáveis, em sua consideração sobre a interação discursiva.

Agradecimentos

Este artigo é baseado em pesquisa financiada por *Arts and Humanities Research Board (AHRB)*. Agradeço a Galin Tihanov seus comentários sobre uma versão anterior deste trabalho.

³⁷ Hirschkop (1999, p.91-3) aponta que Bakhtin trata os interesses apenas como “paixões estáveis”, que, se seguidas, levam a um comportamento não cultural. Tal abordagem irremediavelmente confunde interesses com desejos, sobre isso veja Giddens (1979, p.188-90).

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, M. M. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaia kul'tura srednevekov'ia i renessansa*. Moscow: Khudozhestvennaia literature, 1965.
- BAKHTIN, M. M. Slovo v romane. In *Voprosy literatury i estetiki*, Moscow: Khudozhestvennaia literature, 1975, p.72-233.
- BAKHTIN, M. M. "Roman vospitaniia i ego znachenie v istorii realizma". In *Estetika slovesnogo tvorchestva*. Moscow: Iskusstvo, 1979, p.188-236.
- BAKHTIN, M. M. Discourse in the novel. In: *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press, 1981, p.259-422.
- BAKHTIN, M. M. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Manchester: Manchester University Press, 1984a.
- BAKHTIN, M. M. *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana University Press, 1984b.
- BAKHTIN, M. M. The *Bildungsroman* and its significance in the history of realism. In: *Speech Genres and Other Late Essays*. Austin: University of Texas Press, 1986, p.10-59.
- BAKHTIN, M. M. Author and hero in aesthetic activity. In: *Art and Answerability*, Austin: University of Texas Press, 1990, p.4-256.
- BAKHTIN, M. M. *Toward a Philosophy of the Act*. Austin: University of Texas Press, 1993.
- BAKHTIN, M. M. "K filosofii postupka", in *Raboty 1920-kh godov*, Kiev: Next, 1994a, p.9-68.
- BAKHTIN, M. M. Avtor i geroi v esteticheskoi deiatel'nosti. In: *Raboty 1920-kh godov*, Kiev: Next, 1994b, p.69-255.
- BAKHTIN, M. M. Problemy tvorchestva Dostoevskogo. In: *Problemy tvorchestva/poetiki Dostoevskogo*, Kiev: Next, 1994c, p.9-180.
- BAKHTIN, M. M. Problemy poetiki Dostoevskogo. In: *Problemy tvorchestva/poetiki Dostoevskogo*, Kiev: Next, 1994d, p.205-492.
- BAKHTIN, M. M. Iz arkhivnykh zapisei k "Probleme rechevykh zhanrov". In: *Sobranie Sochinenii 5*, Moscow: Russkie slovari, 1996a, p.207-86.
- BAKHTIN, M. M. 1961 god. Zametki. In: *Sobranie Sochinenii 5*, Moscow: Russkie slovari, 1996b, p.329-60.
- BELL, M. M.; GARDINER, M. *Bakhtin and the Human Sciences*. London: Sage, 1998.
- BRANDIST, C. Bakhtin, Cassirer and symbolic forms. In: *Radical Philosophy*, 85, 1997. p. 20-7.
- BRANDIST, C.; SHEPHERD, D. From Saransk to cyberspace: towards an electronic edition of Bakhtin. In: LÄHTEENMÄKI, M.; DUFVA, H. (eds) *Dialogues on Bakhtin: Interdisciplinary Readings*, Jyväskylä: University of Jyväskylä, 1998, p.7-20.

CASSIRER, E. Vom Wesen und Werden des Naturrechts. I: *Zeitschrift für Rechtsphilosophie, Lehre und Praxis* 6, 1932, p.1–27.

CASSIRER, E. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York: Doubleday, 1944.

CASSIRER, E. *Language and Myth*, New York: Dover, 1946.

CASSIRER, E. *The Philosophy of the Enlightenmen*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1951.

CASSIRER, E. *The Philosophy of Symbolic Forms 1: Language*. New Haven, CT, and London: Yale University Press, 1955.

CASSIRER, E. *The Philosophy of Symbolic Forms 3: The Phenomenology of Knowledge*. New Haven, CT, and London: Yale University Press, 1957.

COATES, R. *Christianity in Bakhtin: God and the Exiled Author*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

COHEN, H. *The Religion of Reason out of the Sources of Judaism*. New York: Frederick Ungar, 1972.

COHEN, H. *Ethik des reinen Willens*. Hildesheim and New York: Georg Olms Verlag, 1981.

DUVAKIN, V. D. *Besedy V. D. Duvakina s M. M. Bakhtinym*. Moscow: Progress, 1996.

FISHER, H. D. *German Legal System and Legal Language*. London: Cavendish, 1996.

FRISBY, D. *Sociological Impressionism: A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*. London: Heinemann, 1981.

GIDDENS, A. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley, CA: University of California Press, 1979.

HABERMAS, J. *Legitimation Crisis*, London: Heinemann, 1976.

HABERMAS, J. The German idealism of the Jewish philosophers. In: *Philosophical-Political Profile*. London: Heinemann, 1983, p21-43.

HEGEL, G. W. F. *Natural Law: The Scientific Ways of Treating Natural Law, Its Place in Moral Philosophy, and its Relation to the Positive Sciences of Law*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975.

HIRSCHKOP, K. Bakhtin myths, or, why we all need alibis. *South Atlantic Quarterly* 97(3/4), 1998, p.579-98.

HIRSCHKOP, K. *Mikhail Bakhtin: An Aesthetic For Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

KAGAN, M. German Kogen (4 iulia 1842 – 4 aprelia 1918). *Nauchnie izvestiia sbornik vtoroi*. Moscow: RSFSR Akademicheskii tsentr narkomprosa, 1922, p.110-24.

KANT, I. *Critique of Pure Reason*. London and Melbourne: Dent, 1934.

KERRUISH, V. *Jurisprudence as Ideology*. London: Routledge, 1991.

MIHAILOVIC, A. *Corporeal Words: Mikhail Bakhtin's Theology of Discourse*.

- Evanston, IL: Northwestern University Press, 1997.
- NORRIE, A. Practical reasoning and criminal responsibility: a jurisprudential approach. In: CORNISH, D.; CLARKE, R. (eds) *The Reasoning Criminal: Rational Choice Perspectives on Offending*. New York: Springer-Verlag, 1986, p.217-30.
- NORRIE, A. From law to popular justice: beyond antinomianism. *Social and Legal Studies* 5(3), 1996, p.383-404.
- PASHUKANIS, E. The general theory of law and Marxism. In *Selected Writings on Marxism and Law*. London: Academic Press, 1980, p.40-131.
- POMA, A. *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*. New York: State University of New York Press, 1997.
- POOLE, B. Nazad k Kaganu”, *Dialog Karnaval Khronotop* 1, 1995, p38-48.
- POOLE, B. Bakhtin and Cassirer: the philosophical origins of Bakhtin’s carnival Messianism. *South Atlantic Quarterly* 97(3/4), 1998, p.537-78.
- POOLE, B. From phenomenology to dialogue: Max Scheler’s phenomenological tradition and Mikhail Bakhtin’s development from *Toward a Philosophy of the Act* to his study of Dostoevsky. In: HIRSCHKOP, K.; SHEPHERD, D. (eds). *Bakhtin and Cultural Theory*. 2nd rev. edn, Manchester: Manchester University Press, 2001.p.109-35.
- PUMPIANSKII, L. V. Romany Turgeneva i roman “Nakanune”: istorikoliteraturnyi ocherk. In: TURGENEV, I. S. (ed.) *Sochineniia* VI. Moscow and Leningrad, 1929,p9-26.
- PUMPIANSKII, L. V. Lektsii i vystupleniia M. M. Bakhtina 1924–1925gg. v zapisiakh L. V. Pumpianskogo. In: GOGOTISHVILI, L. A.; GUREVICH, P. (eds) *M. M. Bakhtin kak filosof*. Moscow: Nauka, 1992, p.221-52.
- REINACH, A. Concerning phenomenology. *The Personalist* 50, 1969, p.194-200.
- ROSE, G. *Dialectic of Nihilism*. Oxford: Blackwell, 1984.
- ROSE, G. *Judaism and Modernity*. Oxford: Blackwell, 1993.
- SCHELER, M. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973.
- SCHUTZ, A. Max Scheler’s epistemology and ethics. In: *Collected Papers*, Vol. 3, *Studies in Phenomenological Philosophy*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970, p.145-78.
- SIMMEL, G. Das individuelle Gesetz. *Logos* 4, 1913, p.117-60.
- SIMMEL, G. *Lebensanschauung*. Munich: Dunckes & Humblot, 1918.
- SIMMEL, G. *The Sociology of Georg Simmel*. Translated, edited and with introduction by Kurt H. Wolff. London: Free Press of Glencoe, 1950
- SIMMEL, G. *The Philosophy of Money*. London: Routledge, 1990.
- SIMMEL, G. The future of our culture. In: *Simmel on Culture*. London: Sage, 1997, p.101-2.
- STAMMLER, R. *The Theory of Justice*. New York: Augustus M. Kelley, 1925.
- TIHANOV, G. Voloshinov, ideology and language: the birth of Marxist sociology from *Bakhtiniana*, São Paulo, 7 (1): 280-308, Jan./Jun. 2012.

the spirit of *Lebensphilosophie*. *South Atlantic Quarterly* (97)3/4, 1998, p.599-622.

TIHANOV, G. Culture, form, life: the early Lukács and the early Bakhtin. In: BRANDIST, C.; TIHANOV, G. (eds). *Materializing Bakhtin: The Bakhtin Circle and Social Theory*. London: Macmillan, 2000, p.43-69.

VOLOSHINOV, V. N. Discourse in life and discourse in poetry. In: SHUKMAN, A. (ed.) *Bakhtin School Papers, Russian Poetics in Translation* 10, 1983, p.5-29.

VOLOSHINOV, V. N. Slovo v zhizni i slovo v poezii. K voprosam sotsiologicheskoi poetiki. In: *Filosofia i sotsiologiya gumanitarnykh nauk*, St. Petersburg: Asta Press, 1995a, p.59-86.

VOLOSHINOV, V. N. Lichnoe delo V. N. Voloshinova. *Dialog Karnaval, Khronotop* 2, 1995b, p.70-99.

WILLEY, T. E. *Back to Kant: The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought 1860-1914*. Detroit, MI: Wayne University Press, 1978.

WOOD, E. M. *Peasant-Citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy*. London: Verso, 1989.

REFERÊNCIAS das traduções para o português.

BAKHTIN, M. O discurso no romance. In *Questões de literatura e de estética*. (A teoria do romance). Trad. Aurora F. Bernardini et outros. São Paulo: Editora da UNESP/Hucitec, 1988, p.71-210.

BAKHTIN, M. O autor e a personagem na atividade estética. In: *Estética da criação verbal*. Introdução e tradução do russo por Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.3-192.

BAKHTIN, M. O romance de educação e sua importância na história do realismo. In: *Estética da criação verbal*. Introdução e tradução do russo por Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 205-258.

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

HABERMAS, J. O idealismo alemão dos filósofos judeus. In: FREITAG, B.; ROUANET, S. P. (orgs.). *Habermas* (Col. Grandes Cientistas Sociais). São Paulo: Editora Ática, 1993.

SIMMEL, G. *Georg Simmel: sociologia/organizador* Evaristo de Moraes Filho. Tradução de Carlos Alberto Pavanelli et al. São Paulo: Ática, 1983.

VOLOCHÍNOV, V. (M. M. Bakhtin). A palavra na vida e na poesia. Introdução ao problema da poética sociológica. In VOLOCHÍNOV, V. N.; BAKHTIN, M. M. *Palavra própria e palavra outra na sintaxe da enunciação*. São Carlos: Pedro & João, 2011, p.147-181.

Recebido em 21/06/2012
Aprovado em 27/06/2012