

Bakhtin e Benjamin: sobre Goethe e outras questões / *Bakhtin and Benjamin: On Goethe and Other Matters*¹

Tatiana Bubnova*

RESUMO

Este artigo reexamina as afinidades e as diferenças entre o pensamento de Bakhtin e Benjamin. Ambos são importantes para aquele ramo da filosofia contemporânea que analisa os destinos do século XX e pertencem à época atual pós-secular. Ambos compreendem nosso mundo por meio do procedimento de revisão de nossas experiências de vida, a fim de encontrar elementos que nos ajudem a avaliá-la e fornecer uma orientação para nossa situação atual. Há semelhanças na recepção de suas ideias. Na América Latina, Bakhtin e Benjamin são frequentemente interpretados num sentido político e servem como base para se refletir sobre acontecimentos históricos e fatos da cultura contemporânea. Os trabalhos de Benjamin são mais frequentemente publicados, disseminados e comentados do que aqueles de Bakhtin. O foco principal deste artigo é estudar como Goethe serviu de catalizador ou pivô para as iluminações particulares desses dois pensadores. Nessa perspectiva, Bakhtin e Benjamin são vistos como vasos comunicantes, a despeito de suas diferenças em questões de linguagem, do papel que Kant desempenha em seus pensamentos ou dos textos que interessaram a ambos. A concepção materialista de linguagem de Bakhtin opõe-se bastante ao misticismo messiânico de Benjamin.

PALAVRAS-CHAVE: Experiência; Destino; Linguagem; Misticismo; Materialismo

ABSTRACT

This article re-examines the affinities and differences between the thought of Bakhtin and Benjamin. Both are important to that branch of contemporary philosophy which analyzes the destinies of the 20th century and belong to the present-day post-secular epoch. Both understand our world by reviewing our lived experiences, to find elements that help us evaluate it and provide an orientation for our present situation. There are similarities in the reception of their ideas. In Latin America, Bakhtin and Benjamin are frequently interpreted in a political sense and serve as a basis for thinking about historical events and the facts of contemporary culture. The works of Benjamin are more frequently published, disseminated, and commented upon than those of Bakhtin. The main focus of this article is to study how Goethe served as a catalyst or pivot for the particular illuminations of both thinkers. In this perspective, Bakhtin and Benjamin are seen as two communicating vessels, despite their differences on questions of language, the role that Kant plays in their thinking, or the texts that interested them. Bakhtin's materialistic conception of language is quite opposed to the messianic mysticism of Benjamin.

KEYWORDS: Experience; Destiny; Language; Mysticism; Materialism

¹ N.E.: Este texto já foi publicado em russo em: BUBNOVA, T. Bahtin i Bem'janin (po povodu Gete). In.: OREKHOV, B.V. (ed.). *Khronotop i okrestnosti: Iubileinyi sbornik v chest' Nikolaia Pan'kova*. Ufa: Vagant, 2011, p.54-67. Esta versão foi traduzida a partir do texto em inglês.

* Universidade Nacional Autónoma de México - UNAM, Cidade do México, DF, México; bubnova@unam.mx

*O vento leva embora a semente dourada
que se perde e que nunca mais retornará*
Ossip Mandelstam²

*Não existe nada absolutamente morto:
cada sentido terá a sua festa de renovação.*
Mikhail Bakhtin³

Estas epígrafes se contradizem uma à outra. No entanto, ainda que levemos em conta o fato de que as ideias de Bakhtin sobre a comunicação verbal são também autorreferenciais⁴, podemos encontrar um sentido particular na contradição. Em primeiro lugar, de acordo com Mandelstam, ocorre que, de fato, o que está perdido *está* perdido para sempre; é impossível recuperá-lo no passado em sua completude. Por outro lado, como Wolan (isto é, Satã), preferimos acreditar que os “Manuscritos não ardem” (BULGÁKOV, 2009, p.325)⁵, que nenhuma palavra morre completamente. A palavra sempre sobrevive. A questão é: de que forma? Isto é o que todos nós que nos orgulhamos de ter finalmente “compreendido” Bakhtin devíamos nos perguntar, tanto no sentido positivo quanto no negativo. Porque o que sempre é negligenciado é a aplicação da concepção bakhtiniana da dialogicidade interna da palavra para o processo de recepção de suas próprias ideias, desde o começo (por volta de 1966, quando Kristeva apresentou seu relato, mais tarde publicado em *Critique*, no seminário de Barthes), até os dias atuais. Do modo como encaro essa questão, fazer isso nos permite descobrir, por um lado, o “diálogo no grande tempo” que a palavra estabelece com seus interlocutores passados e futuros, e, por outro, a existência histórica do enunciado bem enraizado no presente – conceitos que aparecem como dois polos de seu pensamento e

² N.T.: Até o presente momento, o poema “Feodosia” de Ossip Mandelstam (1925) não foi traduzido para o português, por isso o traduzimos na epígrafe. Trecho no original em russo: “Уносит ветер золотое семя, Оно пропало, больше не вернется”.

³ N.T.: A referência completa da obra em que está publicado o trecho é: BAKHTIN, M. Metodologia das Ciências Humanas. In: BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a, p.410. Trecho no original em russo: “Нет ничего абсолютно мертвого, у каждого смысла будет свой праздник возрождения”.

⁴ N.T.: “Os textos de Bakhtin se analisam a si mesmos; eles evidenciam uma filosofia da linguagem que ilustra a si mesma e é orientada para o discurso indireto”. Trad. do russo para o inglês da autora: “Bakhtin’s texts analyze themselves; they evidence a *philosophy of language that illustrates itself* and is oriented to indirect speech” (GOGOTISHVILI, 1992, p.144; our translation).

⁵ N.T.: Para versão em português foi utilizada a seguinte referência: BULGÁKOV, M. *O mestre e Margarida*. Trad. Zoia Prestes. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

se condicionam mutuamente. Isso acontece porque o enunciado historicamente concreto pode ser recebido no “grande tempo” de um modo até mesmo insuspeitado por seu autor, em consequência não apenas do contexto, mas também do potencial semântico “ideologicamente neutro” da palavra. (Como Volochínov explica, a palavra por si mesma não pertence a ninguém; por isso, à medida que diferentes grupos sociais se “apropriam” dela, dão-lhe conotações ideologicamente opostas). Isso é puro senso comum.

Mas, por estranho que possa parecer, alguns aspectos podem ser encontrados que não se enquadram nessa interpretação da linguagem aparentemente “racional” e atualizada, uma interpretação mais confortável para nós quando situamos o pensamento de Bakhtin na esfera do “prosaico”. Por exemplo, quando Bakhtin menciona o “Ser expressivo e falante”⁶, ou quando ele menciona o “Ser que se revela por si mesmo”⁷ (1996, p.8), sua postura entra em contraposição com as ideias de Benjamin, para quem o mundo e seus objetos apresentam atitudes éticas e uma linguagem, como do ser deles, que o homem passou a conhecer pelos nomes que lhes atribuiu em concordância com a tarefa que lhe foi dada por Deus. Mas a linguagem como conhecimento foi precisamente a manifestação do Abismo; para Benjamin, a função comunicativa da linguagem, portanto, revelou-se uma “função burguesa”⁸. De acordo com Bakhtin, a natureza observa as ações humanas como “a testemunha e o juiz” (2010b, p.373)⁹. A própria ideia do “abismo da linguagem” pode, em minha opinião, ser comparada às reflexões finais de Volochínov, em *Marxismo e filosofia da linguagem*, em relação à palavra “ideológica” ou “autoral” que se torna irresponsável por confiar demais na “palavra alheia” (“a palavra de outrem”), a fim de justificar sua própria posição

⁶ No original em russo: “выразительное и говорящее бытие” (1996, p.8)

⁷ No original em russo: “Бытие целого, бытие человеческой души, раскрывающееся свободно для нашего акта познания” (1996, p.8)

⁸ Publicada pela primeira vez em 1923. Ver Benjamin, 1996, p.62-74.

N. T.: Para versão em português a seguinte referência pode ser consultada: BENJAMIN, W. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem* (1915-1921). Organização, apresentação e notas de Jeanne-Marie Gagnebin. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011, p.49-73.

⁹ N. T.: Para versão em português foi utilizada a seguinte referência: BAKHTIN, M. Apontamentos de 1970-1971. In: BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b, p.367-392.

(BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009, p.203)¹⁰. Enquanto isso, Benjamin fala sobre uma “pura língua” utópica, (1996)^{11 12}, para a qual a “falsa consciência” é impossível.

Há, contudo, outros temas que convidam a colocar ambos os pensadores em planos paralelos. Dessa forma, o “marxismo gótico”¹³, em cuja perspectiva o surrealismo, ainda que observado de uma distância crítica, não é mais uma fonte de “iluminação profana” do pensamento (LÖWY, 2002, p.46)¹⁴, e nos lembra o “realismo gótico”¹⁵ que Bakhtin descreve em seu *Rabelais*, num registro extático e inspirado que pressupõe não meramente um estilo, mas uma concepção “cósmica” do corpo coletivo¹⁶. O motivo utópico e messiânico que acompanha a concepção de história em

¹⁰ N. T.: Para versão em português foi utilizada a seguinte referência: BAKHTIN, M.M. (VOLOCHÍNOV, V.N.) *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. 13 ed. São Paulo: Hucitec, 2009 [1929].

¹¹ N.T.: Para versão em português foi utilizada a seguinte referência: BENJAMIN, W. A tarefa do tradutor. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Organização, apresentação e notas de Jeanne-Marie Gagnebin. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011, p.101-119.

¹² “A verdadeira tradução é transparente, não encobre o original, não o tira da luz: ela faz com que a pura língua, como que fortalecida por seu próprio meio, recaia ainda mais inteiramente sobre o original. [...] A tarefa do tradutor é redimir, na própria, a pura língua, exilada na estrangeira, liberar a língua do cativeiro da obra por meio da recriação” (BENJAMIN, 2011, p.115-117).

¹³ Esta é a forma como Löwy o descreve. Não deveríamos perder de vista o fato de que o marxismo de Benjamin é também caracterizado por seu pessimismo ativo e produtivo, “organizado”, prático, inteiramente voltado para o objetivo de impedir, por todos os meios possíveis, o advento do pior.” (2002, p.49); como se vê Löwy atribui isso à qualidade profética de Benjamin, que se tornava eminente naquele momento, como contrária à fé irresponsável e ingênua no esquema linear e otimista do progresso professado pelos partidos da burguesia e da social-democracia. Vale a pena acrescentar que o marxismo-leninista soviético compartilhava essa ideia simplista de progresso.

N. T.: Para versão em português foi utilizada a seguinte referência: LÖWY, M. Walter Benjamin e o surrealismo: história de um encantamento revolucionário. In: LÖWY, M. *A estrela da manhã: surrealismo e marxismo*. Trad. Eliana Aguilar. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2002, p.37-54.

¹⁴ N. T.: Ver referência completa na nota de rodapé anterior.

¹⁵ Um termo utilizado na fase de dissertação de *Rabelais*; Ver Pan'kov, 1997.

¹⁶ É interessante notar que o “corpo coletivo” aparece também em Benjamin (cf. o texto “Walter Benjamin e o surrealismo: história de um encantamento revolucionário” de Löwy, referência completa para o texto em português na nota de rodapé 12). Esse é possivelmente um dos pontos onde as iluminações dos dois pensadores correspondem com a cultura moderna. Esse corpo coletivo pode ser encontrado em Gogol (que Benjamin leu) na descrição do tumulto de uma feira de aldeia: “Na cidade, nesses dias de feira, reinava um estrépito como debaixo de uma cachoeira. O povo gritava, ria e se agitava em todas as ruas. Vozerio, xingações, mugidos, balidos, relinchos - tudo se mesclava e se fundia num só alarido enurdecedor. Bois, sacos, feno, ciganos, potes, mulheres, pastéis, gorros - tudo tão colorido, berrante, misturado e desordenado, que até se confundia diante dos olhos” (GOGOL, N. *A feira anual de Sorotchinski*. Trad. Tatiana Belinky. São Paulo: Ática, s/p.) No original: “Are you not instantly overcome by the same feelings in the turmoil of the village fair, when all the people become one huge monster that moves its massive body through the square and narrow streets, with shouting, laughing, and clatter?” (GOGOL, 1985, p.12).

Benjamin pode ser traçado, de acordo com certas interpretações atuais de Bakhtin¹⁷ ao longo da representação do carnaval como um dos mecanismos da história, incluindo a noção específica de linguagem (da praça pública, em particular)¹⁸. Certamente, nós nos consideramos obrigados a traçar, entre a “pura língua” e aquela da praça pública (no sentido que V. Turbin atribui a ela) – uma analogia que não é para o gosto de todos, desde o filósofo russo A. F. Losev até o analista contemporâneo B. Groys (ver BUBNOVA 2000, p.150). Para o momento, limitemo-nos a essa analogia.

Uma das descobertas mais importantes de Bakhtin é o desenvolvimento do sentido no “grande tempo”¹⁹. Isso significa que cada geração de leitores flui de sua própria compreensão de textos bem conhecidos (não necessariamente literários). Eu me pergunto se não valeria a pena completar o conceito de “grande tempo” com aquele de espaço, a fim de aproximá-lo ao cronotopo no “grande tempo”. É bem sabido que, à medida que uma geração de pesquisadores sucede outra, a leitura de Bakhtin tem se modificado em concordância com as mudanças das condições de recepção. Simultaneamente, novos sentidos começam a emergir relacionados também com a difusão das ideias dele no espaço; dessa forma, por um longo período o estudo de Bakhtin vem firmando raízes na América Latina. O mesmo pode ser dito de Walter Benjamin, a quem eu agora coloco ao lado de Bakhtin, convertendo essa operação num tipo de leitura num tempo-espaço: ambos se tornaram parte do repositório intelectual universal, no qual a América Latina legitimamente reivindica sua parte na leitura de ambos os autores numa nova perspectiva, mas contra o fundo de seu próprio contexto

N. T.: Na tradução em português, a nosso ver, perde-se um pouco da ideia de "corpo coletivo" apontada por Bubnova.

¹⁷ Ver, por exemplo, Gardiner (1992) e Poole (1998).

¹⁸ No que concerne à linguagem da praça pública, ver Turbin (1990). Turbin considera que a linguagem do mercado corresponde ao regozijo com o qual o “Verbo se fez carne” ou Cristo, celebra o corpo com suas funções e manifestações, estranhas a Ele, no mesmo grau que a linguagem terrestre se opõe à linguagem de “outros mundos”, de onde vem o Filho de Deus (BUBNOVA, 2000, p.157-158).

¹⁹ Ver Bocharov, 2002, p.280. A ideia de Bakhtin sobre o desenvolvimento do sentido no tempo me parece absolutamente fundamental. Nesse texto, Bocharov o propõe entre aspas, pensando talvez na crítica de M. L. Gasparov (1978, 2004). Enquanto isso, em Benjamin, uma ideia similar pode ser encontrada em “A tarefa do tradutor” (2011).

N. T.: Para a referência completa de A tarefa do tradutor, ver nota de rodapé 10.

cultural e político e uma nova fase de pensamento. Essa situação se adapta organicamente à teoria bakhtiniana do dialogismo:

O texto só tem vida contatando com outro texto (contexto). Só no ponto desse contato de textos eclode a luz que ilumina retrospectiva e prospectivamente, iniciando dado texto no diálogo. Salientemos que esse contato é um contato dialógico entre textos (enunciados) e não um contato mecânico de “oposição”[...]. Por trás desse contato está o contato de indivíduos e não entre coisas (no limite) (BAKHTIN, 2010a, p.401)²⁰.

Certamente devemos também encarar o problema do estatuto da verdade, da justificação de nossas interpretações. No entanto, não podemos perder de vista que mesmo um erro ou uma leitura imprecisa gera, numa situação particular, um deslocamento de sentido e até um novo sentido, como pode ser visto nos numerosos construtos “bakhtinianos” nas diferentes línguas²¹. Lembremos da teoria da “tradução total”, o estado que predomina no mundo atual²², o modo de comunicação que implica uma transformação das comunicações por meio de uma multiplicidade de sistemas de signos que, por sua vez, representam diferentes níveis de diálogo. Novos sentidos coexistem e influenciam o pensamento contemporâneo. A verdade, de acordo com Bakhtin, também tem um caráter dialógico – ou o que ele chamou “congregacional” (*соборный*). Por isso, em Bakhtin/Volochínov (2009, p.202)²³, “a verdade só é eterna enquanto evolução eterna da verdade...” Bakhtin fala de uma

a verdade única requer uma multiplicidade de consciências, que ela, por princípio, não cabe nos limites de uma consciência e que, por

²⁰ N. T.: Para a referência completa, ver nota de rodapé 2.

²¹ Compartilho a opinião de Caryl Emerson que “a tradução, amplamente concebida, era para ele a essência da comunicação humana” (BAKHTIN, 1984, editor’s preface, p.xxxi). Ver também Beasley-Murray, que escreveu: “Benjamin, como Bakhtin e Voloshinov, elevam uma atividade secundária, a tradução, ao status de uma atividade primária. A tradução se torna a fundação de toda linguagem” (2007, p.101). Certamente, os sentidos que os dois pensadores atribuem à tradução não coincidem inteiramente: para Benjamin, na tradução a palavra de Deus deve se manifestar, enquanto Bakhtin sugere o desenvolvimento do sentido por meio da tradução concebida como diálogo.

N. T.: O prefácio escrito por Caryl Emerson e a obra de Beasley-Murray ainda não foram traduzidos para língua portuguesa, por isso, nos trechos citados acima nesta nota, a tradução é nossa.

²² Топор, 1995.

²³ N. T.: Para a referência completa, ver nota de rodapé 9.

assim dizer, é, por natureza, uma verdade *baseada em acontecimentos* e surge no ponto de convergência de várias consciências (2010c, p.90, ênfase no original)²⁴.

Em Benjamin, os conteúdos da verdade se manifestam por meio da alegoria concebida como uma iluminação instantânea do sentido semelhante a um relâmpago, tanto quanto por meio da linguagem plural das coisas (ver JOBIM e SOUZA 1997, p.341).

Da mesma forma, Walter Benjamin convida-nos a examinar mais de perto a transformação que a tradução opera no original, por um lado como *traduttore, traditore* e por outro:

Traduções que são algo mais do que meras transmissões surgem quando uma obra tiver chegado, na continuação da sua vida, à época de sua fama. Por isso, elas não estão tanto a serviço de sua fama (como costumam alegar os maus tradutores em favor de seu trabalho) quanto lhe devem sua existência. Nelas, a vida do original alcança, de maneira constantemente renovada, seu mais tardio e mais abrangente desdobramento (BENJAMIN, 2011, p.105)²⁵.

Isso quer dizer, estamos vendo a emergência de um novo sentido, ou, se preferirem, a manifestação de um sentido até então escondido.

Esse é o motivo para que eu fale de Bakhtin e Benjamin nessas circunstâncias, que certamente são novas para eles; contudo, de muitas maneiras, essa situação engloba a perspectiva de intuições ou iluminações de ambos os pensadores, a saber, do ponto de vista do cronotopo contemporâneo, que pressupõe uma recepção universal que cruza limites de linguagens, territórios, e condições sociais e intelectuais de um mundo em estado de permanente mudança. A refração de sentidos se torna inevitável, necessária, e deve ser analisada não somente do ponto de vista da verdade abstrata ou adequação teórica mas daquele ponto de vista da vida social da palavra.

²⁴ N. T.: A referência completa da obra em que está publicado o trecho é: BAKHTIN, M. *Problemas da poética de Dostoiévski*. 5 ed. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c.

²⁵ N. T.: Para a referência completa, ver nota de rodapé 10.

Os dois pensadores são essenciais para aquele ramo do pensamento filosófico contemporâneo que se concentra na análise dos destinos do século XX e pertence ao contexto da época pós-secular na qual vivemos agora. Tentamos compreender nosso mundo por meio da revisão da experiência pela qual passamos, a fim de encontrar elementos que nos ajudem a avaliá-lo, e então providenciar uma orientação para nossa situação atual. Com certeza, embarcamos em um novo estágio de *busca da verdade*, já que as “grandes narrativas” do século passado perderam seu prestígio. Não é por esse motivo que recorremos tanto a Bakhtin quanto a Benjamin? Na verdade, nossa era não é menos uma era de transição do que foi aquela em que nossos “heróis” - que recentemente se tornaram alvo de interpretações intrinsecamente contraditórias (e em contraponto) – começaram a escrever. Não farei uma pausa para discutir os estágios na recepção do pensamento de Bakhtin, já suficientemente conhecidos: a escola semiótica soviética, Kristeva, Todorov, Holquist, Morson-Emerson, os anglofones pós-marxistas, a tendência teológica ocidental – retomei apenas alguns momentos na história da recepção ao longo dos últimos quarenta anos²⁶. As peculiaridades das leituras de Bakhtin no mundo da América Latina, suas divergências com as leituras espanholas também devem ser mencionadas²⁷. Desse modo, a trajetória do pensamento bakhtiniano em suas diferentes interpretações caminha desde a semiótica e o marxismo até a teologia: a exegese das ideias do pensador gera respostas ideológicas, começando com a busca de soluções revolucionárias e terminando em declarações solenes acerca do “abandono da

²⁶ Espelhando o enfoque teológico ocidental temos a “eclesiastização” de Bakhtin (*votserkovlenie*: i.e., movê-lo para a esfera eclesiástica), que é um aspecto conhecido das interpretações russas.

²⁷ Enquanto na Espanha a recepção mais substancial tem sido no campo da teoria literária e da história, na América Latina um amplo círculo de disciplinas e projetos ideológicos, nos quais a contribuição de Bakhtin tem sido essencial, pode ser claramente discernido; qualquer um tem apenas de revisar os *Proceedings of the Bakhtin Conference* ocorrida no Brasil em 2003. No México, as ideias de Bakhtin têm sido especialmente produtivas na antropologia, marcada por uma certa ideologia concernente à missão histórica de salvação das culturas indígenas. Há um interesse particular na área da história da arte, estudos literários e linguísticos, disciplinas menos ideologicamente comprometidas. Nos Estados Unidos, uma situação análoga pode ser observada na antropologia, onde a “antropologia dialógica”, baseada na conscientização do tradicional papel político dessa disciplina, e infundida com a ideologia do colonialismo, tem se desenvolvido sob a influência catalizadora de Bakhtin. Ver Tedlock e Mannheim, 1995.

Revolução”, que, traduzindo, soam ironicamente quase ao estilo das próprias fórmulas do Bolshhevik²⁸.

Walter Benjamin, de sua parte, oferece uma síntese da teologia judaica com o materialismo histórico concebido como uma análise política da cultura (ver “O surrealismo”, 1987, p.21-35)²⁹ ³⁰. Exemplificando com uma visão não sintética das ideias de Benjamin, podemos comparar as interpretações contrastantes do teólogo Gershom Scholem e do marxista Theodor Adorno. Na América Latina, por exemplo, é o filósofo Bolívar Echeverría que desenvolve a tendência marxista. Dessa forma, temos um conjunto de misticismo cabalístico e teologia judaica em oposição ao marxismo, compreendido como duas ideologias distintas. Michael Löwy, porém, busca sintetizar essas tendências contrastantes no trabalho do pensador alemão. Na América Latina, as “iluminações” tanto de Bakhtin quanto de Benjamin frequentemente são interpretadas num sentido claramente político, e servem de base para refletir sobre acontecimentos da história e fatos da cultura contemporânea, e até para trabalhar a metodologia de disciplinas variadas, tanto quanto a estratégia de tomada de posicionamento político ou orientação em literatura e estudos literários³¹. Modelos produtivos de interpretação

²⁸ Cf. Маверхлин, 1997. Na verdade, a fórmula de Makhlin se refere a um trabalho de Eugen Rosenstock-Huessy.

²⁹ N. T.: Para a versão em português foi utilizada a seguinte referência: BENJAMIN, W. O surrealismo: o último instantâneo da inteligência européia. In: BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. 3 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p.21-35.

³⁰ As três fontes principais do pensamento de Benjamin são o messianismo judaico, o romantismo alemão e o materialismo histórico. O que é compreendido como uma visão romântica do mundo pode ser definido como uma crítica cultural da civilização contemporânea (capitalista) em nome de valores pré-capitalistas, uma crítica ou protesto que se concentra nos aspectos mais odiosos do capitalismo, a saber: quantificação e mecanização da vida, reificação das relações sociais, decomposição da comunidade e a consequente desilusão com os ideais do Iluminismo. Benjamin retoma a tradição do romantismo revolucionário e seu complexo de ideias estéticas, teológicas e historiográficas. Por meio da tradição romântica, compreendida em termos de cognição, arte e práxis, Benjamin ataca a ideologia do progresso em nome da revolução. Essa característica, tal como formulada por Löwy, deve ser modificada à luz da divergência manifesta de Benjamin com respeito aos românticos em toda série de questões acerca da teoria e da *Weltanschauung*, um fato que converte sua atitude em relação ao romantismo em algo claramente dialógico, lembrando-nos de novo das atitudes de Bakhtin em relação a toda série de seus predecessores. Enquanto Brandist, em seu artigo excelentemente documentado, insiste nas origens românticas do pensamento de Bakhtin, valeria a pena nos lembrarmos do aspecto dialógico da atitude de Bakhtin.

³¹ Ver Cruz Ortúzar, 2007. Este é um exemplo de como o pensamento de Benjamin tem ajudado a organizar a experiência coletiva de superação da ditadura no contexto da arte contemporânea. Têm sido *Bakhtiniana*, São Paulo, 11 (1): 145-172, Jan./Abril. 2016.

existem na maior parte das formas contemporâneas de arte – por exemplo, novas formas de teatro e performance concebidas como práxis política – cujas realizações e interpretações são baseadas em leituras particulares da antropologia filosófica de Bakhtin³².

A comparação é um poderoso instrumento de cognição. Com certeza esta não é a primeira tentativa de colocar Bakhtin e Benjamin no mesmo contexto³³. De acordo com Beasley-Murray,³⁴ a própria incomensurabilidade de ambos os pensadores nos dá a possibilidade de ver cada um melhor à luz do outro, permitindo-nos distinguir em cada um aspectos que de outra forma seriam invisíveis, que apenas vêm à luz como resultado dessa confrontação. Isso nos lembra a ideia de Bakhtin a respeito da reciprocidade da “exotopia” das culturas no processo de contato, graças à qual a posição de observador de cada um lhe possibilita distinguir no outro aspectos inacessíveis à sua própria auto-análise³⁵. Ao mesmo tempo, vale lembrar a observação de S. G. Bocharov nessa matéria:

Devido a circunstâncias biográficas e cronológicas, comparar a criação filosófica de M. M. Bakhtin com a de qualquer filósofo contemporâneo ocidental, da Rússia pré-revolucionária, ou da emigração russa, é o mesmo que comparar alguma tragédia perdida da Antiguidade clássica, da qual temos conhecimento apenas por meio de alguns fragmentos, algum relato contemporâneo, ou seu reflexo na literatura posterior, com um trabalho dramático do período moderno,

realizadas pesquisas que encontram apoio análogo e com os mesmos propósitos na antropologia filosófica de Bakhtin. Ver também Thorn, 1996.

³² Ver Diéguez, 2006.

³³ Ver, por exemplo, Jobim e Souza (1997), Hirschkop (1999 e 2003), Tihanov (2000), Beasley-Murray (2008), Gardiner (1992) e outros.

³⁴ Comparando a filosofia do ato de Bakhtin com ideias análogas de Benjamin em relação ao conceito de experiência (*Erfahrung* and *Erlebnis*), Beasley-Murray encontra paralelos interessantes e descreve a posição original dos dois pensadores em estética, ética e “filosofia de vida”, a última compreendida num sentido não específico.

Nota do Editor: A esse respeito, confronte lúcidas observações de Stephen Lofts acerca da experiência em Cassirer e Bakhtin neste volume.

³⁵ “Colocamos para a cultura do outro novas questões que ela mesma não se colocava; nela procuramos respostas a essas questões, e a cultura do outro nos responde, revelando-nos seus novos aspectos, novas profundidades de sentido” (BAKHTIN, 2010c, p.366).

N. T.: Para a versão em português acima, utilizamos a seguinte referência: BAKHTIN, M. Os estudos literários hoje (Resposta a uma pergunta da revista *Novi Mir*). In: BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010d, p.359-366.

que analisamos junto com as direções de cena do autor (БОЧАРОВ *apud* МАХЛИН, 2005, tradução nossa)³⁶.

Não deveríamos nos esquecer, contudo, que o próprio Aristóteles – antes que os originais gregos fossem redescobertos – foi conhecido no Ocidente por meio das lentes distorcidas das traduções árabes. Só podemos trabalhar com o que chegou até nós – notem novamente as epígrafes deste ensaio – mas vale a pena fazê-lo com a reserva sugerida pela observação de Bocharov citada acima: Benjamin, a despeito de sua marginalidade, é muito mais publicado, disseminado e comentado do que Bakhtin, embora eu não tenha certeza de que ele seja necessariamente mais bem compreendido. Talvez a compreensão só seja possível em relação com a nossa era, e apenas faça sentido à luz de nossa própria experiência: “Chamo sentidos às *respostas* a perguntas. Aquilo que não responde a nenhuma pergunta não tem sentido para nós” (BAKHTIN, 2010b, p.381, grifos no original)³⁷. Este é um dos pensamentos de Bakhtin que continua a nos inspirar e, certo ou errado, a nos fazer discípulos dele. Algumas vezes o pensamento ou a lenda de Bakhtin produz certa inconformidade. Algumas vezes a rejeição é expressa por meio de uma condescendência desdenhosa disfarçada de ceticismo. Algumas vezes um julgamento ético impensável está escondido por um discurso acadêmico. Mas é importante lembrar como, desde o começo, todos nós ficamos fascinados pela ideia do Ser como diálogo, e que a palavra de Bakhtin nos marcou profundamente, queiramos ou não.

Por um longo tempo foi reconhecido que quando Bakhtin e Benjamin escreveram sobre temas literários, os textos resultantes estavam plenos de tensão filosófica. Bakhtin trabalhou uma concepção de *Bildungsroman* baseado na ideia do cronotopo como um modelo universal, que dá forma a uma visão do mundo. Ele tomou

³⁶ No original em russo: “В виду биографических и хронологических обстоятельств сравнивать философское творчество Бахтина с философским творчеством любого более или менее современного ему философа Запада, дореволюционной России или русской эмиграции — все равно, что сравнивать какую-нибудь утраченную античную трагедию, о которой мы судим по фрагментам, свидетельствам и отчасти отражениям в позднейшей литературе, с драматическим произведением Нового времени, дошедшим с авторскими указаниями для актеров” (Махлин, 2005).

³⁷ N. T.: Para a referência completa, ver nota de rodapé 8.

Goethe como seu exemplo, a despeito do fato de que sua perspectiva se estende desde os trabalhos literários da Antiguidade clássica até a literatura de nosso próprio tempo, com Rabelais no meio. Bakhtin assume os parâmetros kantianos de tempo e espaço e os inscreve na história, relacionando-os com os diferentes estágios de desenvolvimento da sociedade. Para ele, tempo e espaço são condições de possibilidade para a percepção humana do mundo na história, nos termos de uma *Weltanschauung*. Isso lhe possibilita, por um lado, desenvolver um conjunto de ferramentas teóricas para analisar os trabalhos literários e, por outro, mostrar como conceitos historicizados de tempo e espaço condicionam a posição personalizada do sujeito cognoscente (ver BAKHTIN, 2010e, p.226-230)³⁸. Desse modo, ele introduz essa teoria num tipo de “poética histórica” correlacionando sua própria antropologia filosófica, revisando as relações do sujeito-objeto na *Weltanschauung* de Goethe³⁹.

A ideia de Bakhtin a respeito do “excedente de visão” e da capacidade “complementar” provida pela visão do outro de si mesmo, é uma ferramenta produtivamente suficiente para comparar – tomando como núcleo de nossa comparação a figura incontestavelmente dominante de Goethe – os pontos de vista de ambos os pensadores e dois cortes culturais situados em dois planos, espacialmente contíguos, que ainda há pouco tempo estavam separados por um cortina de ferro de preconceito ideológico e incompreensão mútua. Para ambos, Goethe serviu como um catalizador de suas iluminações particulares.

Nas investigações de Benjamin em literatura e cultura, Goethe está presente de um modo constante e ativo. Além disso, Benjamin é obcecado com o gênio de Goethe, que está presente em seus sonhos como se estivesse vivo⁴⁰. Como para Bakhtin, Goethe é um dos três principais “heróis” de sua “autoria”, embora a partir dos textos que chegaram até nós do pensador russo seja difícil julgar o grau de sua autoidentificação

³⁸ N. T.: A referência completa do texto em português: BAKHTIN, M. O romance de educação e sua importância na história do realismo. In: BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010d, p.205-260.

³⁹ Ver referência da nota anterior.

⁴⁰ Ver Benjamin Einbahnstrasse [*One-Way Street*] (“No. 113”), 1996, p.445-446.

N. T.: Para a tradução publicada em português, ver BENJAMIN, W. Nº113. In: BENJAMIN, W. *Rua de mão única*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. 6 ed. revista. São Paulo: Brasiliense, 2012a, p.10-11.

com o escritor clássico alemão (como evidentemente era o caso em relação a Dostoiévski). É bem conhecido que o autor de Fausto pensava pessoalmente em si mesmo como existindo no “grande tempo”: “Vivo em milênios”, ele costumava dizer (ECKERMANN, 2007, 5.07.1827)⁴¹.

É difícil negar que os dois pensadores, com toda sua incomensurabilidade e contraposição, são, a despeito de tudo, dois vasos comunicantes. Desde que Goethe é o pivô desta reflexão, vale lembrar que, além de qualquer fórmula de “afinidades eletivas”, elas são o centro do famoso estudo de Benjamin de 1923, e reaparecem em seus últimos ensaios. Embora Bakhtin, nos estudos existentes sobre Goethe nunca mencione o romance *As afinidades eletivas*, concentrando-se no *Bildungsroman*, *Dichtung und Wahrheit*, e em *Viagem à Itália*, o romance em questão é extremamente “cronotópico” - tanto quanto seus outros trabalhos, ou mais – e é então submetido à análise sob sua perspectiva teórica. Vou me permitir o uso metafórico do conceito de “afinidades eletivas” a fim de penetrar mais profundamente no paralelo entre Benjamin e Bakhtin⁴². A metáfora “afinidades eletivas” já foi utilizada por um especialista em Benjamin, M. Löwy (1989)⁴³, que determinou a correlação entre a teologia judaica e o marxismo: o próprio Benjamin a utiliza amplamente em seus estudos sobre Baudelaire, por exemplo (BENJAMIN, 1985, p.110⁴⁴). Löwy, de sua parte, também encontra apoio no uso análogo desse conceito em Max Weber (2004)⁴⁵. Conquanto seja impossível reduzir as relações dialéticas entre teologia e materialismo histórico a uma causalidade direta ou a uma influência no sentido tradicional, Löwy defende que se pode estimar sua analogia estrutural, convergência ou atração recíproca. As “afinidades eletivas” entre Bakhtin e Benjamin não são nada mais do que relações dialógicas acessíveis apenas ao

⁴¹ ECKERMANN, J. P. *Conversações com Goethe*. Nova Vega, 2007.

⁴² Lembro que Goethe, como um naturalista, desenvolveu a figura de “afinidades eletivas” na base de um conceito tomado do trabalho do químico sueco Thorbern Olof Bergmann (1735-84). Max Weber também igualmente parece ter tomado a ideia emprestada das ciências naturais do séc. XVIII e de Goethe.

⁴³ N. T.: A referência completa do texto em português: LÖWY, M. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa central (um estudo de afinidade eletiva)*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

⁴⁴ N. T.: A referência completa do texto em português: BENJAMIN, W. *A Paris do segundo império em Baudelaire*. In: KOTHE, F (ed.). *Walter Benjamin*. 2 ed. São Paulo: Ática, 1985, p.44-122.

⁴⁵ N. T.: A referência completa do texto em português: WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

olhar do pesquisador interessado. São precisamente *eletivas* as afinidades que estão envolvidas: os destinos deles são até certo ponto análogos, sem realmente coincidir; seus pontos intelectuais de partida, o círculo de interesses e suas fontes parcialmente coincidem, mas às vezes são opostas. Agora observamos os dois pensadores a partir de um distanciamento vantajoso em nosso próprio tempo, recorrendo a eles por razões análogas. Então, quando Bakhtin (2010f, p.87)⁴⁶ descreve a trajetória da palavra que se dirige, “na forma de um raio” a seu objeto, difratada e evocada pelas muitas “vozes” que acompanham e questionam cada um de seus sentidos⁴⁷ e cuja voz a palavra é capaz de adotar, podemos bem lembrar as seguintes palavras de Benjamin:

O que está em jogo não é retratar obras literárias no contexto da sua época, mas sim representar a época que as percebe – a nossa – na época em que elas surgiram. É isso que torna a literatura um *organon* da História; e atingir isto, sem reduzir a literatura a matéria da História, é a tarefa do historiador literário” (BENJAMIN, 1999, p.464; tradução nossa)⁴⁸.

A visão da literatura como um “*organon* da História” é muito mais próxima da perspectiva dialógica e cronológica de Bakhtin do que o rígido “imanentismo” que caracteriza o ensaio de Benjamin “*As afinidades eletivas*”, publicado em 1924-1925.

Benjamin escreveu seu trabalho na tradição da filosofia romântica, em concordância com o conceito da crítica literária dos românticos alemães de uma autônoma forma de arte⁴⁹. Em *O conceito da crítica de arte no Romantismo alemão*

⁴⁶ N. T.: A referência completa do texto em português: BAKHTIN, M. O discurso no romance. In: BAKHTIN, M. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. 6 ed. Trad. Aurora Fornoni Bernardini et al. São Paulo: HUCITEC, 2010e, p.71-210.

⁴⁷ Ver “O discurso no romance” (2010e, p.86), para o modo como ocorre “a concepção do seu objeto, por parte do discurso.”

⁴⁸ N. T.: Excerto do texto História literária e ciência literária, disponível apenas em edição portuguesa. In: BENJAMIN, W. *Linguagem, tradução, literatura*. Obras escolhidas de Walter Benjamin. Trad. João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2015.

⁴⁹ “La méthodologie utilisée dans l’étude sur le *Trauerspiel* trouve sa première expression dans le premier chapitre de l’essai sur *Les affinités électives*, où l’on voit aussi se déployer la position critique que Benjamin adoptera toujours à l’égard du mythe” (Palmier 2006, p.380).

N. T.: A metodologia utilizada no estudo sobre a *Trauerspiel* [tragédia] encontra sua primeira expressão no primeiro capítulo do ensaio *Les affinités électives [As afinidades eletivas de Goethe]* onde percebemos também se desenvolver a posição crítica que Benjamin sempre adotará em relação ao mito.

([1919]2002⁵⁰), ele mostra diferenças entre as visões estéticas de Goethe e aquelas dos primeiros românticos alemães⁵¹. O que está em jogo é a recuperação de uma tradição na qual os textos críticos lutavam para se equiparar em valor aos objetos dos quais tratavam. Nesse sentido, podemos avaliar a ambição do jovem Benjamin, que tentava medir forças com o próprio Goethe: um impulso clara e completamente romântico.

Voltando a Bakhtin, gostaria de lembrar que, desde o estudo de Todorov de 1980, muitos têm visto os estudos bakhintinianos como integrados à tradição romântica. Recentemente Bénédicte Vauthier (2010) demonstrou esse problema complexo, mostrando como o sentido dos escritos de Bakhtin refrata-se no discurso crítico de Todorov⁵². Benjamin também, tanto em *O conceito da crítica de arte no Romantismo alemão* quanto nas *Afinidade eletivas de Goethe* (2009⁵³[1922]) parece testar a densidade filosófica e as possibilidades estilísticas da crítica romântica⁵⁴. No entanto, sua concepção se mantém à distância da estética do sublime, que remete aos românticos, colocando a arte no pedestal de uma nova religião da era secularizada⁵⁵ e relacionando-se mais com sua teoria linguística, que data aproximadamente de 1916, na qual ele criticava a natureza arbitrária do signo que predominava na linguística do período, e recorria, em vez disso, à magia da palavra divina. Na base dessa concepção de

⁵⁰ NT. A referência completa do texto em português: BENJAMIN, W. *O conceito da crítica de arte no Romantismo alemão*. 3 ed. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002.

⁵¹ “A teoria da arte dos primeiros românticos e a de Goethe são opostas em seus princípios” (BENJAMIN, 2002, p.112).

N. T.: Para referência completa, ver a nota de rodapé anterior.

⁵² O que parece claro é que a presença ou ausência de conceitos românticos ou, digamos, das categorias kantianas, tanto em Bakhtin como em Benjamin, deve ser avaliado acima de tudo a partir de posições dialógicas, produtivas, mas frequentemente subversivas, e não como uma tradição direta ou o resultado de uma “influência”. Portanto, me parece que a reivindicação de Craig Brandist acerca do “romantismo” de Bakhtin deveria ser esclarecida.

⁵³ N. T.: A referência completa do texto em português: BENJAMIN, W. *As afinidades eletivas de Goethe*. In: BENJAMIN, W. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009, p.11-122.

⁵⁴ Sobre esse tópico, ver Gasché (2002, p.52) e Ferris (2002, p.180).

⁵⁵ De acordo com Benjamin, os românticos transformaram os propósitos da crítica a tal ponto que o trabalho do pensamento crítico se tornou indistinguível do trabalho de arte. Mas, eliminando a diferença entre o texto crítico e seu objeto, eles também dispensaram a aspiração de uma compreensão racionalizada. Portanto, os românticos abandonaram a tentativa de conceber a crítica como a formação de um pensamento, como uma forma por meio da qual pensamento e compreensão podem ser representadas (ver Ferris 2004, 11). Mas em seu trabalho sobre as *afinidade eletivas*, Benjamin, sem rejeitar as tarefas do pensamento crítico (de busca dos “conteúdos de verdade”), chega próximo ao ideal estético dos românticos no sentido de um valor intrínseco do texto crítico.

linguagem, ele articulou a crítica do trabalho de Goethe anteriormente mencionado (WEIGEL, 2003, p.200). Sua visão de arte pressupõe uma postura ética baseada em noções teológicas, notadamente diferentes do romantismo – por exemplo, a crítica do papel do gênio – a despeito de uma certa coincidência na orientação formal.

No caso de Bakhtin, se partirmos da análise das fontes, é possível falar de uma atitude dialógica em relação à teoria romântica de arte que ainda ressoa na época em que Benjamin estava escrevendo – por exemplo, no trabalho de Gundolf, cujo nome está, sem dúvida, igualmente presente no contexto da pesquisa bakhtiniana em relação a Goethe. De acordo com Benjamin, a teoria da arte concebida nas bases de uma dialética entre as ordens divinas e humanas se estabelece em contraposição à teoria contemporânea de arte que pode ser encontrada em Stefan George e Gundolf (WEIGEL, 2007, p.187-8)⁵⁶. Bakhtin, por outro lado, analisa o trabalho e as ideias de Goethe, levando em consideração a própria autoavaliação do grande poeta alemão; em outras palavras, de uma posição que geralmente é definida como “clássica” e em princípio oposta ao individualismo estético dos românticos:

Há toda essa discussão sobre originalidade, mas o querem dizer com isso? Assim que nascemos, o mundo começa a influenciar-nos, e isso prossegue até morreremos. E, de qualquer modo, que podemos de fato chamar de nosso a não ser a energia, a força, a vontade! Se pudesse relatar tudo o que devo a grandes antecessores e contemporâneos,

⁵⁶ Bakhtin abordou os trabalhos de Goethe a partir de um “realismo” concebido como um valor intrínseco, que é confirmado na ideia de uma geração incessante: o ser humano no processo de geração no quadro da permanente evolução do mundo histórico. Essa concepção é bem distante da exaltação pós-romântica do gênio de Goethe como um representante do “espírito germânico” que pode ser encontrada em Gundolf, que, como bem se sabe, estava próximo do círculo de Stefan George. “F. Gundolf torna Goethe o portavoza de seu próprio “ego”, um “gênio além do tempo”, examinando-o como uma imagem autônoma, fechada em si mesma e desprovida de relações e proposições externas. Em sua opinião, Goethe tinha uma natureza antissocial inata e o ser humano, antes de começar a ter experiências, deve *ser* e esse ser é um proto-fenômeno insolúvel. Gundolf não está interessado no Goethe histórico, para ele há apenas o mito Goethe, personificação do *espírito alemão*”. Ver www.magister.msk.ru/library/personal/shilf001.htm (de F. Schiller).

N. T.: No original em russo: “Гундольф превращает Гете в глашатая идей своего собственного “я”, - в “гения вне времени”, рассматривает его как “ни с чем не связанный, завершённый в самом себе, автономный образ, безотносительно к ограниченному времени бытия, безотносительно к целям”; Гете, по его мнению, является “прирожденной антисоциальной натурой”, и прежде чем человек начнет переживать, он должен быть, и это бытие - неразрешимый прафеномен”. Гундольфа совершенно не интересует исторический Гете, для него существует лишь Гете - миф, олицетворение “немецкого духа”.

haveria apenas um pequeno saldo a meu favor ⁵⁷ (BAKHTIN, 1934, 12.05.1825.)⁵⁸

Em relação a esse tipo de opinião sobre Goethe, Bénédicte Vauthier (2010, p.552) comenta incisivamente: “Não tem sentido insistir longamente no fato de que podemos não apenas nos opor a tais ideias da estética romântica, mas que também – e acima de tudo – nós as encontramos em Bakhtin em primeiro plano!”⁵⁹

Nos anos 1920, como se sabe, Benjamin dedicou-se a um outro ensaio sobre Goethe⁶⁰, destinado à publicação na Enciclopédia Soviética. Esse texto foi escrito sob orientação do materialismo histórico, um tema que não era somente do interesse da crítica alemã naquele período, mas foi um texto que realmente se tornou um dos pilares de sua visão de mundo - em combinação, como já mencionei, com a teologia. Naturalmente, seu materialismo histórico é bem distinto daquele da versão soviética. Nesse artigo alguns parágrafos são dedicados a *As afinidades eletivas*. Aqui, Benjamin analisa principalmente problemas éticos e relações familiares entre personagens no contexto de um feudalismo em processo de extinção. Essa visão do romance contrasta com a interpretação simbólica e mitológica do mesmo conflito no trabalho de 1923 sobre *As afinidades eletivas*. Pareceria que Benjamin, no artigo da enciclopédia, testa mais do que um estilo, testa um ponto de vista. Esse exercício não evoca as definições

⁵⁷ N. T.: Essa data é a data da carta trocada entre Goethe e Eckermann. Embora o texto de Bakhtin (1934) não tenha sido traduzido para português, por se tratar de uma citação de Goethe, para versão em português utilizamos: BLOOM, H. *A angústia da influência: uma teoria da poesia*. 2 ed. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Imago, 2002, p.100, que também cita Goethe e teve tradução publicada para português.

⁵⁸ N. T.: No original em russo: “Мы вечно слышим разговоры об оригинальности, но что это, собственно, такое? Мир начинает воздействовать на нас, как только мы родились, и это воздействие продолжается до нашего конца. Так что же мы можем назвать своим собственным, кроме силы, энергии, воли? Начни я перечислять, чем я обязан великим предшественникам и современникам, то от меня, право, мало что останется”.

⁵⁹ “Inutile d’insister longuement sur le fait que nous pouvons non seulement opposer ces idées à l’esthétique romantique, mais aussi - et surtout - les retrouver au premier plan chez Bakhtine!” (VAUTHIER, 2010, p.552)

⁶⁰ Intitulado “Goethe” in 1999, p.161–193.

N. T.: O texto a que a autora se refere foi traduzido para português e também se intitule Goethe. A referência completa é: BENJAMIN, W. Goethe. IN. BENJAMIN, W. *Ensaaios reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009, p.123-177.

bakhtinianas de estilização, e parcialmente da paródia, mas num nível muito profundo, ou seja, com uma certa dose de convicção ou autossugestão e, talvez, ironia?

Se analisarmos os textos de Goethe a partir do ponto de vista do cronotopo bakhtiniano, precisamente em *As afinidades eletivas*, o romancista é visto como particularmente “cronotópico”, mas deve-se reconhecer a presença de mais de um cronotopo no romance. Uma visão materialista da natureza e da paisagem predomina na parte inicial do romance, onde as marcas deixadas pela ação humana e pelo homem criador estão no centro de atenção do autor⁶¹; mas então o cronotopo no qual o *homo faber* age se transforma numa paisagem “romântica”, à medida que o argumento se desenvolve, tendendo em direção à eternidade. A natureza adquire vida, qualidades antropomórficas correspondentes ao estado de espírito dos heróis. O caráter simbólico desses elementos tem sido invariavelmente apontado pelos críticos, embora, de acordo com Benjamin, sua natureza deva antes ser descrita como alegórica. Quanto aos heróis, ao menos dois deles, Otilie e Eduard, gradualmente se tornam os malfadados amantes que são eternamente condenados a nunca ficarem juntos neste mundo e que, pode-se supor, se encontrarão de novo na eternidade. A atração baseada nas “afinidades eletivas” se apresenta no meio de um conflito ético e não mais corresponde ao paradigma científico a partir do qual o autor começou a desenvolver esse motivo. É possível que, por essa razão, Benjamin desenvolva seu ensaio sobre o romance numa chave estilística em harmonia com a tradição romântica, à qual Goethe o teórico se opunha. O próprio Benjamin analisa essa tradição criticamente em sua dissertação de doutorado. O crítico está consciente de que a “teoria da arte dos primeiros românticos e a de Goethe são opostas em seus princípios” (BENJAMIN, 2002, p.112⁶²). De acordo com Goethe, uma crítica metódica - ou seja, concentrada em seu objeto - não se justifica. Pelo contrário, paradoxal como pode parecer do ponto de vista da concepção romântica de arte, um texto da crítica pode ser equivalente, ou mesmo exceder, o valor estético de seu objeto. Ao mesmo tempo, Benjamin buscou encontrar, por meio de sua crítica, um “conteúdo de verdade”, em outras palavras, uma verdade filosófica ou mesmo teológica, deixando

⁶¹ No entanto, no artigo da enciclopédia Benjamin aponta a natureza não produtiva e decorativa dessa atividade.

⁶² N. T.: Para a referência completa da obra traduzida para o português, ver nota de rodapé 47.

o trabalho de comentário (o “conteúdo objetivo”) para os filologistas, “técnicos” da análise literária.

Agora voltemos à “estética do olhar” [cultura do olhar], que, para Bakhtin, era a pedra fundamental de seu estudo dos textos de Goethe: Benjamin provou a si mesmo ser um sofisticado analista do visual no último período de sua trajetória criativa⁶³, ainda que em seu ensaio sobre *As afinidades eletivas* ele ainda não dê à estética do olhar a mesma atenção que ela recebe em sua análise de *A Paris do Segundo Império em Baudelaire*⁶⁴. No trabalho de 1938, dedicado a um momento histórico pertencente a uma outra formação social totalmente estranha à experiência de Goethe - Benjamin aponta, no artigo da enciclopédia, que Goethe gastou quase sua vida inteira em Weimar e evitou visitar grandes cidades -, o crítico alemão mostra que a confiança na visão como um instrumento de conhecimento é certamente subvertida. Além disso, a paisagem da cidade, à luz da qual a visão de Baudelaire é analisada, não favorece um estudo naturalista no contexto do qual o pensamento de Goethe se moveu (ver TIHANOV 2000, p.237). Uma situação análoga pode ser encontrada em Gógol, cuja visão material Benjamin avaliou, especialmente em *A feira anual de Sorotchinski*. Mas, quando a visão de Gógol se move pelas ruas de São Petersburgo, como em *Avenida Niévski*, ela perde imediatamente a clareza e definição de percepção, deixando nua a natureza enganosa das aparências. Recordemos que “Mente a qualquer hora esta Avenida Niévski, mas acima de tudo quando a noite cai sobre ela, na forma de uma massa compacta [...], quando o próprio demônio acende os lampiões apenas para tudo revelar sob uma falsa aparência” (GÓGOL, 1992, p.91⁶⁵). Essa imagem é realmente comparável àquelas de Paris de Baudelaire, embora não saibamos se Benjamin acompanhou Gógol em suas excursões literárias em São Petersburgo, como ele fez com os textos do poeta da capital francesa nos tempos de Napoleão III.

⁶³ Ver seus ensaios de 1930 conhecidos sob o nome geral de Charles Baudelaire: um poeta lírico no auge do capitalismo. *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*. No Brasil, *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*, da série *Obras escolhidas III*, publicado pela Saraiva Editora.

⁶⁴ “The Paris of the Second Empire of Baudelaire,” in Benjamin, 2003, pp.3-92.

N. T.: Para a referência completa do texto traduzido para o português, ver nota de rodapé 42.

⁶⁵ N. T.: A referência completa do texto em português: GÓGOL, N. V. *Avenida Niévski*. Trad. Svetlana Kardash. São Paulo: Ars Poetica, 1992.

Quanto à concepção bakhtiniana de linguagem, esta, como bem se sabe, é bem oposta ao messianismo de Benjamin. Bakhtin compartilha os princípios filosófico-linguísticos de seu Círculo. Eles são materialistas e opostos a qualquer misticismo. Não entrarei aqui na controvérsia sobre a autoria dos trabalhos disputados e bem conhecidos, assinados por Volóchinov, Medviédev e Kanaev. No entanto, gostaria de apontar que os trabalhos assinados por Bakhtin ele mesmo deixam patentemente clara a simultaneidade do contexto social imediato do enunciado com o nível ontológico da comunicação, e isso nos leva de volta permanentemente ao conceito do “grande tempo”. Em particular, isso pode ser detectado na própria concepção do “super-destinatário” ou “terceira pessoa”, que pode tomar a forma de pessoas, ou gerações futuras, ou o próprio Deus. É necessário sublinhar a copresença dos níveis cotidianos e ontológicos, na concepção de um “ser único e unitário”⁶⁶, de um modo que o “evento” do ato e a comunicação situada desse ser não está simplesmente enraizada em tempo e espaço concretos, mas determinada pela responsabilidade tanto concreta como ontológica - supraexistencial. Este é precisamente o ponto que distingue o pensamento filosófico-linguístico de Bakhtin dos textos “deuterocanônicos”. Em *Problemas da poética de Dostoiévski*, a mesma concepção de diálogo na eternidade marca um contraponto com uma análoga concepção de comunicação linguística de Benjamin. Sua tese sobre o “frágil poder messiânico” pode ser vista como análoga ao “grande tempo” de Bakhtin: “existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo” (BENJAMIN, 1987, p.223)⁶⁷.

⁶⁶ Ver também Bonetskaia (1995, p.255): “O prosaísmo de Bakhtin é totalmente aparente”. Por prosaísmo entendemos a interpretação global da obra de Bakhtin como prosaica (como oposta à poética), a saber, no plano de uma filosofia cotidiana, como propõem Morson e Emerson (1990). Entretanto, Holquist (2001 e 2002, p.24) também assinalou essa simultaneidade do nível do dia a dia e a ontologia. Ver a discussão dessa mesma questão em L. A. Gogotishvili (1992, p.396-398).

N. T.: Traduzimos a citação de Bonetskaia a partir da versão feita pela autora do artigo para o inglês, uma vez que não tivemos acesso ao texto que foi publicado em russo. A obra de Morson e Emerson referida por Bubnova tem tradução para o português publicada: MORSON, G. S.; EMERSON, C. *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Edusp, 2008.

⁶⁷ Ver Benjamin, Sobre o conceito da História, tese no. 2, 1987. Gostaria de agradecer a Sergei Sandler por essa observação.

N. T.: Para a versão em português foi utilizada a seguinte referência: BENJAMIN, W. Sobre o conceito da História. In: BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da*

O que realmente diferencia os dois pensadores é a discursividade ideológica onipresente na própria estrutura da consciência e o papel que ela exerce na antropologia filosófica do pensador russo⁶⁸. Para Benjamin, a “língua da verdade” não é aquela da comunicação cotidiana e social, mas a plena autoexpressividade do ser. Benjamin traz de volta à memória a linguagem das coisas, a linguagem do mundo antes do Abismo, isto é, uma língua que transmite conteúdo espiritual. Essa língua expressa o ser espiritual que não pode ser transmitido *por meio da* linguagem, mas apenas *na* linguagem. O ser espiritual é idêntico ao ser de linguagem apenas *na extensão em que ela pode ser transmitida. O ser linguístico do homem consiste no fato de que o homem dá nome às coisas*⁶⁹. Por meio do nome, o ser espiritual do homem se comunica com Deus.

O Janus de duas faces - uma imagem que também aparece em Benjamin - personifica a copresença dos planos ontológico e vital que caracterizam o pensamento de Bakhtin. Essa pausa em relação ao abstrato e ao “teoreticismo fatal” (BAKHTIN, 2010g, p.78)⁷⁰ se manifesta em muitos níveis. Podemos falar aqui de uma “relação dialógica”, mas também de uma “inversão carnavalesca”.

A questão das “fontes” de ambos os pensadores deve, do meu ponto de vista, ser restabelecida radicalmente numa chave dialógica. Em Bakhtin, por exemplo, encontramos uma atitude irreverente em relação aos conceitos de Kant. Bakhtin transforma a arquetípica sistemática do filósofo prussiano naquela das relações interpessoais próprias à filosofia moral concebida mesmo como uma *filosofia primeira*.

cultura. Trad. Sergio Paulo Rouanet. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. 3 ed. São Paulo: Editora brasiliense, 1987, p.222-234.

⁶⁸ Algumas coincidências interessantes entre os dois pensadores podem ser descobertas por meio da comparação do ensaio sobre a linguagem de 1916 de Benjamin e as anotações de 1940 de Bakhtin. Benjamin fala do ato fundador de nomear efetuado pela humanidade sob a inspiração de Deus, o ato por meio do qual a língua do mundo e seus objetos é posto a funcionar. Bakhtin, como já sabemos, fala do “ser expressivo e que fala”. Suas reflexões relativas à natureza transcendente do nome e do sobrenome, assim como sua evocação da doutrina mística de A. F. Losev’s da “glorificação do nome” ou *onomatodoxia* (*имяславие*), próxima espiritualmente e nas considerações das fontes da concepção linguística de Benjamin, vão para a mesma direção análoga.

⁶⁹ Ver: Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem (BENJAMIN, 1996, p.49-73). N. T.: Para versão em português, ver nota de rodapé 7.

⁷⁰ N. T.: Para versão em português foi utilizada a seguinte referência: BAKHTIN, M. *Para uma filosofia do ato responsável*. Trad. aos cuidados de Valdemir Miotello e Carlos Alberto Farco. São Carlos: Pedro e João editores, 2010g.

Sua descrição da realidade ética do ato - que retorna supostamente, como sua terminologia sugeriria, ao neo-kantianismo - é também, de fato, transformada dialogicamente, “suplantando os limites do sistema de Cohen”⁷¹. De fato, não é mais que a transformação do pensamento alheio, de forma que ele possa permanecer vivo: o modo mais normal de sobrevivência dos conceitos na história do pensamento filosófico, embora em Bakhtin esse procedimento resulte em elaboração da forma esteticamente acabada de uma filosofia dialógica.

Quanto a Benjamin, ele também elabora sua concepção de experiência a partir das categorias de Kant, transformando *Erfahrung* numa categoria universal que garante a transmissão discursiva responsável do conteúdo da experiência (O narrador)⁷², neutralizando o caráter singular e particular e de fugacidade de *Erlebnis*. Desse modo, ele se distancia da “filosofia de vida” mas também de Kant (BENJAMIN, 1996)⁷³, relacionando cognição com linguagem e, via linguagem, com experiência. Benjamin “como um leitor agudo dos meios pelos quais o passado é conhecido por nós”, e sua ênfase na “significância que atribui aos meios pelos quais o conhecimento, a história, e até a interpretação nos é dada” (FERRIS, 2004, p.2-3⁷⁴), faz-nos compreendê-lo como um pensador de grandes (eletivas) afinidades com Bakhtin. A palavra alheia, a refração do sentido, o diálogo, etc., são todos conceitos originados pelo mesmo tipo de problemas epistemológicos.

O motivo profundo de minha tese talvez não seja suficientemente evidente neste pano de fundo geral da comparação entre dois grandes pensadores que dominaram os pensamentos de toda uma geração de professores universitários ao longo do mundo, mas que agora, lamentavelmente, passam a parecer um pouco ultrapassados. O motivo consiste numa vocação para uma autocrítica particular que deveria, finalmente,

⁷¹ Ver Nikolaev, 1991, p.33.

⁷² N. T. Em português: BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. In: *Obras escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.197-221.

⁷³ Benjamin mostra que a cognição, a despeito de seu *a priori* e de seu caráter invariável, comparável à matemática, não expressa a si mesmo por meio de fórmulas ou números, mas por meio da linguagem, e que essa é a razão pela qual Kant não conseguiu integrar certos aspectos da cognição, como a religião - sua forma suprema - a seu sistema. Ver seu ensaio de 1918: *On the Program of the Coming Philosophy*, 1996, p.100-10.

⁷⁴ N. T.: Até o presente momento, o texto não foi traduzido para o português, por isso a tradução é nossa.

encorajar uma análise do papel de nossa crítica universitária nessa história de grandeza, e o destronamento próximo de nosso ídolo de ontem, que agora tem até chegado a figurar como um “escravo” - um “escravo” (embora hegeliano), um “Caim” (não tão diretamente, mas por meio de menções), ou até comparável a um anti-herói de Boccaccio, Ser Cepparello (que morre transformado em São Ciappelletto em *Decameron* I, 1). De fato, a história daquele grande pecador que se tornou um santo em seu leito de morte, apenas para salvar da desonra aqueles que o haviam colocado ali, é bastante evocadora da recepção do pensamento de Bakhtin, e não apenas no Ocidente. No processo de sua confissão, Ser Cepparello permite ao monge interpretar suas palavras no sentido que seja conveniente ao propósito deles, e os “virtuosos” mercadores o ouvem e aceitam a anedota, que tem um efeito inesperado depois da morte do pecador: seus restos mortais tornam-se relíquias santas e fazem milagres. Muito tempo atrás, disseram que, para o pesquisador, as ideias de Bakhtin têm um caráter heurístico, preenchendo o papel de catalizador do próprio pensamento, e que não é nossa responsabilidade fazermos julgamentos sobre as circunstâncias que lhes deram origem: “nós não estávamos lá”, para parafrasear a expressão de Akhmatova (“нас там не стояло”).

Devemos concluir com uma chamada - bem radical - lançada por Benjamin para os críticos: “Quem não é capaz de tomar partido tem de calar-se! (BENJAMIN, 2012b, p.30)”⁷⁵.

REFERÊNCIAS

BAKHTIN, M. *Voprosy literatury i estetiki*, Moscow: Xudozhestvennaia Literatura [Вопросы Литературы и Эстетики], 1975.

_____. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Эстетика словесного творчества]. Moscow: Iskusstvo, 1979.

⁷⁵ N. T.: Para a citação do trecho, utilizamos a seguinte obra publicada em português: BENJAMIN, W. Proibido colar cartazes! In: BENJAMIN, W. *Rua de mão única*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. 6 ed. revista. São Paulo: Brasiliense, 2012b, p.29-32.

_____. Discourse in the Novel. In: BAKHTIN, M. M. *The Dialogic Imagination: Four Essays by M. M. Bakhtin*. Translated by Caryl Emerson and Michael Holquist. Edited by Michael Holquist. Austin, TX: University of Texas Press, 1981. pp.259-422

_____. Forms of Time and of the Chronotope in the Novel: Notes towards a Historical Poetics. In: BAKHTIN, M. M. *The Dialogic Imagination: Four Essays by M. M. Bakhtin*. Translated by Caryl Emerson and Michael Holquist. Edited by Michael Holquist. Austin, TX: University of Texas Press, 1981b. pp.84-258. [Russian original in *Voprosy literatury i estetiki*, Moscow: Xudozhestvennaia Literatura, 1975, 234–407].

_____. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Edited and Translated by Caryl Emerson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

_____. *Speech Genres & Other Late Essays*. Translated by Vern W. McGee. Edited by Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin, TX: University of Texas Press, 1986.

_____. *Sobranie sochinenij* t. 5. S. G. Bocharov and L. A. Gogotishvili, eds. Moscow: Russkie Slovarei, 1996.

_____. *Sobranie Sochinenij*, t. 2. Moscow: Russkie Slovarei, 2002.

_____. *Sobranie Sochinenij*, t. 4 (1), I. Popova, ed. Moscow: Iazyki Slavianskikh Kultur, 2008.

BEASLEY-MURRAY, T. *Mikhail Bakhtin and Walter Benjamin: Experience and Form*. Hampshire: Palgrave MacMillan, 2007.

BENJAMIN, W. *Illuminations*. Hannah Arendt, ed. London: Fortuna Press, 1992.

_____. *Selected Writings*, vol. 1. Marcus Bullock and Michael Jennings, eds. Cambridge, MA: Belknap (Harvard University Press), 1996.

_____. *Selected Writings*, vol. 2. Michael Jennings, Howard Eiland, and Gary Smith eds., Rodney Livingstone et al., trans. Cambridge, MA: Belknap (Harvard University Press), 1999.

_____. *Selected Writings*, vol. 4. Howard Eiland and Michael Jennings, eds. Cambridge, MA: Belknap Press (Harvard University Press), 2003.

_____. *Selected Writings*, vol. 3. Howard Eiland and Michael Jennings, eds. Cambridge, MA: Belknap (Harvard University Press), 2006.

_____. *Obras*, libro II, vol. 1. Trad. José Navarro Pérez, Abada Editores, Madrid, 2007.

BOCHAROV, S. G. Sobytie bytia. O Mikhaile Mikhailoviche Bakhtine. In *Mikhail Bakhtin: pro et contra* [in Russian], vol. 2. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo Gumanitarnogo Instituta, 2002, pp.277–294.

BONETSKAIA, N. K. Observations on a Fragment of the *Author and Hero* [in Russian]. In *Бахтинология (исследования, переводы, публикации)*. Санкт-Петербург: Алетейя, 1995.

- BRANDIST, C. *The Bakhtin Circle: Philosophy, Culture and Politics*. London and Sterling, VA: Pluto Press, 2002.
- BUBNOVA, T. (ed.). *En torno a la cultura popular de la risa*. Barcelona: Anthropos, 2000.
- CASSIRER, E. Goethe y la Filosofía Kantiana. In: *Rousseau, Kant, Goethe*. Translated by Roberto R. Aramayo. Mexico City: Fondo de Cultura Económica, 2007, pp.233-280.
- _____. *Filosofía de la Ilustración*. Mexico City: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- COHEN, E. El Mesianismo Judío de Walter Benjamin. In: FINKELDE, Dominik et. al. (eds.). *Topografías de la Modernidad. El Pensamiento de Walter Benjamin*. Mexico City: UNAM-Universidad Iberoamericana-Goethe-Institut Mexiko, 2007, pp.139-150.
- CRUZ ORTÚZAR, M. Estéticas del residuo en Chile del postgolpe. Walter Benjamin y la escena avanzada. *Acta Poetica* 28 (1-2), Logroño-La Rioja, pp.111-127, 2007.
- DIÉGUEZ, I. *Escenarios Liminales en Latinoamérica. Prácticas escénicas y políticas*. Universidad Nacional Autónoma de México. Unpublished PhD dissertation. 2006.
- EAGLETON, T. *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.
- ECHEVERRÍA, B. *Sobre el concepto de la Historia en Walter Benjamin*. Mexico City: Era, 2005.
- _____. Walter Benjamin, la condición judía y la política. Introduction to Walter Benjamin. *Tesis sobre la Historia y otros Fragmentos*. Translated by Bolívar Echeverría. Prohistoria, 2009, pp.9-14.
- ECKERMANN, J. P. *Razgovory s Goethe* [Conversations with Goethe]. Translated by N. Xolodkovski. Moscow: Ed. Zakharov, 2003.
- FERRIS, D. S. Goethe, the Romantics and the Pure Problem of Criticism. In: HANSEN, B.; BENJAMIN, A. (eds.). *Walter Benjamin and Romanticism*. New York and London: Continuum, 2002, pp.180-198.
- _____. (ed.) *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- GARDINER, M. Bakhtin's Carnival: Utopia as Critique. *Utopian Studies* 3(2), 1992, pp.21-49.
- GASCHÉ, R. On Benjamin and the Early Romantics. In HANSEN, B.; BENJAMIN, A. (eds.). *Walter Benjamin and Romanticism*. New York and London: Continuum, 2002, pp.51-58.
- GASPAROV, M. L. M. M. Bakhtin v ruskoj culture XX veka. In *Mikhail Bakhtin: Pro et Contra*, vol. II. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2002, pp.33-36.

- GODZICH, W. Correcting Kant: Bakhtin and Intercultural Interactions. In: GARDINER, M. (ed.). *Mikhail Bakhtin*, vol. II. London: Thousand Oaks; New Delhi: Sage Publications, 2004, p.3–13.
- von GOETHE, J. W. *Elective Affinities*. Translated by R.J. Hollingdale. Harmondsworth: Penguin, 1971.
- _____. *Conversations with Eckermann* (1823–1832). Translated by John Oxenford. San Francisco: North Point Press, 1984.
- GOGOL, N. *The Complete Tales of Nikolai Gogol*. Vol.1. Leonard J. Kent (ed.). Translated by Constance Garnett. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- GOGOTISHVILI, L. GUREVICH P. (eds.). *Baxtin kak filosof*. Moscow: Nauka, 1992.
- GURGANUS, A. E. Typologies of Repetition, Reflection, and Recurrence: Interpreting the Novella in Goethe's *Wahlverwandtschaften*. In *Goethe Yearbook*, vol. XV. RICHTER, S.; PURDY, D. (eds.). Camden House, 2008, pp.99–114.
- HANSSSEN, B.; BENJAMIN, A. (eds.). *Walter Benjamin and Romanticism*. New York and London: Continuum. 2002.
- HIRSCHKOP, K. O Sagrado e o Secular: Atitudes perante a Linguagem em Bakhtin, Benjamin e Wittgenstein. In: FARACO, C. A.; TEZZA, C.; CASTRO, G. (eds.). *Vinte ensaios sobre Mikhail Bakhtin*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006, pp.146–160.
- HOLQUIST, M. Why Is God's Name a Pun? In BRUHN, J.; LUNDQUIST, J. (eds.). *The Novelness of Bakhtin*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2001, pp.53-70.
- _____. *Dialogism (New Accents)*. London: Routledge, 2002.
- JOBIM e SOUZA, S. Mikhail Bakhtin e Walter Benjamin: Polifonia, alegoria e o conceito de verdade no discurso da ciência contemporânea. In: BRAIT, B. (org.). *Bakhtin, dialogismo e construção do sentido*. Campinas: Editora da Unicamp. 1997, p.331-346.
- KRISTEVA, J. Bakhtine, le mot, le dialogue, le roman. *Critique*, Paris, p.438-465, Avril, 1967.
- LOSEV, A. F. *Vesch' i imia*. Online at: <http://lib.rus.ec/b/69622/read> 1929.
- LÖWY, M. *Rédemption et Utopies. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une Etude d'Affinité Elective*. Paris: Presse Universitaires de France, 1988.
- _____. *Walter Benjamin: Avertissement d'Incendie. Une Lecture des Theses "Sur le Concept d'Histoire"*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- _____. Walter Benjamin y el Surrealismo: Historia de un encantamiento revolucionario. *Acta Poetica* 28(1-2), Logroño-La Rioja, pp.73–93, 2007.
- МАХЛИН, В. Л. Из революции выходящий. Программа. [Out of Revolution: A Program]. *Бахтинский Сборник III*. Москва, 1997, pp.198-248.

- MAKHLIN, V. Bez kavychek. *Voprosy Literaturny* 1, 2005. Online at: <http://magazines.russ.ru/voplit/2005/1/ma3-pr.html>
- de MAN, P. La Tarea del Traductor de Walter Benjamin. Translated by Juan José Utrilla. *Acta Poetica* 9-10, 1989, pp.257–294.
- MORSON, G. S.; EMERSON, C. *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- NIKOLAEV, N. I. The Nevel Philosophical School [Невельская школа философии] *M. M. Bakhtin i filosofskaya kul'tura XX veka. Problemy bakhtinologii*. Saint Petersburg: Ed. Obrazovanie, 1991.
- PALMIER, J. *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'ange et le petit bossu*. Paris: Klincksieck, 2006.
- PAN'KOV, N. Early Version of the Conception of Carnival (in Russian). *Voprosy Literaturny* 5, 1997. Online at: <http://magazines.russ.ru/voplit/1997/5>
- POOLE, B. Bakhtin and Cassirer: The Philosophical Origins of Bakhtin's Carnival Messianism. *The South Atlantic Quarterly*, 97 (Summer/Fall special issue). Peter Hitchcock, ed. *Bakhtin: Studies in the Archive and Beyond*, 1998, pp.537-578.
- SCHOLZ, B. F. Bakhtin's Concept of 'Chronotope': The Kantian Connection. In: SHEPHERD, D. (ed). *The Contexts of Bakhtin: Philosophy, Authorship, Aesthetics*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1998, pp.141-172.
- SIMMEL, G. *Goethe, Kant y Goethe*. Buenos Aires: Ed. Nova, 1949.
- TEDLOCK, D.; MANNHEIM, B. (eds.). *The Dialogic Emergence of Culture*. Urbana-Chicago: The University of Illinois Press, 1995.
- TIHANOV, G. *The Master and the Slave: Lukács, Bakhtin, and the Ideas of Their Time*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- ТОРОП, П. *Тотальный перевод*. Tartu: Издательство Тартуского Университета, 1995.
- THORN, J. *The Lived Horizon of My Being: The Substantiation of the Self & Discourse of Resistance in Rigoberta Menchú, M. M. Bakhtin and Víctor Montejo*. *Special Studies* 29. Tempe: Arizona State University Press, 1996.
- TURBIN, V. *Carnival: Religion, Politics, Theosophy*. (in Russian) *Bakhtinski Sbornik* I. Moscow, 1990, pp.6–29.
- VAUTHIER, B. Bakhtine, Lecteur de Goethe ou des ambiguïtés de la réception française (Todorov, Genette, Schaeffer, Rastier) d'un soi-disant Romantisme Bakhtinien. In: ERNST, A.; GEYER, P. *Die Romantik: ein Gründungsmythos der Europäischen Moderne?* Göttingen/ Vandenhoeck/ Ruprecht: Bonn University Press, 2010, pp.537-565.
- VOLOSHINOV, V. N. *Marxism and the Philosophy of Language*. Translated by L. Matejka and I. R. Titunik. New York: Seminar, 1973.

WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. (First published 1905.) Translated by Luis Legaz Lacambra. Madrid: Sarpe. 1984.

WEIGEL, S. On the Dialectic of Divine and Humane Order in Walter Benjamin's 'Goethe's *Elective Affinities*.' In: HANSSEN, B.; BENJAMIN, A. (eds.). *Walter Benjamin and Romanticism*, 2003, pp.197–206.

_____. La obra de arte como fractura. En torno a la dialéctica del orden divino y humano. In: *Las afinidades electivas de Goethe de Walter Benjamin. Acta Poetica* 28(1/2), Logroño-La Rioja, pp.173–204, 2007.

Traduzido por Maria Helena Cruz Pistori – mhcpist@uol.com.br
e Bruna Lopes-Dugnani – blopesdugnani@gmail.com

Recebido em 21/09/2015

Aprovado em 09/11/2015