

A DIALÉTICA HEGELIANA NO LIVRO DE MIKHAIL BAKHTIN SOBRE FRANÇOIS RABELAIS

Sheila Vieira de Camargo Grillo^{1*}

- RESUMO: O objetivo deste artigo é mostrar que os princípios da ambivalência e da inconclusibilidade da cultura popular do riso, da ação do povo na Idade Média, do corpo histórico e da relação ser humano/mundo no banquete festivo-popular presentes no livro *A obra de François Rabelais e a cultura popular na Idade Média e no Renascimento* (1965) e no texto “Rabelais e Góglol (A arte da palavra e a cultura cômica popular)” (1940, 1970) foram desenvolvidos, entre outras abordagens, à luz da dialética hegeliana. De caráter bibliográfico, a metodologia desta pesquisa se constituiu dos seguintes passos: a busca por declarações do próprio Bakhtin e de estudiosos de sua obra a respeito da pertinência da dialética como origem do conceito de ambivalência e de outras categorias do livro de M. Bakhtin sobre F. Rabelais; a leitura e a identificação dos princípios da fenomenologia e da dialética nos textos de Georg Hegel e de seus comentadores; a identificação das categorias do livro de M. Bakhtin sobre F. Rabelais desenvolvidas mediante a dialética hegeliana; por fim, a determinação dos desdobramentos e avanços da teoria bakhtiniana em relação ao filósofo alemão. Os resultados apontaram que as imagens do realismo grotesco se filiam, por um lado, ao conceito de devir hegeliano, mas, por outro, se distanciam deste por seu caráter imagético, visual, palpável, corporal.
- PALAVRAS-CHAVE: Dialética; Ambivalência; Georg Hegel; Mikhail Bakhtin.

Colocação do problema

Georg Hegel (1770-1831) e Mikhail Bakhtin (1895-1975) são apontados por seus comentadores e se reconhecem como propositores de uma “antropologia filosófica”. Segundo Alexandre Kojève¹ (2014 [1947]), a *Fenomenologia do espírito* (1807),

* Universidade de São Paulo (USP), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, SP, Brasil. Livre-docente. sheilagrillo@usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0480-2660>

¹ Nascido na Rússia em 1902 e falecido em 1968 em Bruxelas, emigrou, após a Revolução Russa, para a Alemanha, onde estudou filosofia. Durante a ascensão do nazismo, partiu para a França e sucedeu Alexandre Koyré, outro russo, em uma cátedra na *École Pratique des Hautes Études*, tornando-se um dos mais importantes introdutores do pensamento de G. Hegel na França. Por seus seminários ministrados nos anos 1930 passaram grandes pensadores como Georges Bataille, Jacques Lacan, Jean Hyppolite, Jean-Paul Sartre, Merleau-Ponty, entre outros. O filósofo brasileiro Paulo Arantes (1991, p. 79) vê um certo anacronismo na leitura “kojèviana” de Hegel: “Não haverá portanto exagero se

obra inaugural e mais célebre de Georg Hegel, é uma “antropologia filosófica”, a qual “quer descrever a essência integral do homem, isto é, todas as possibilidades humanas (cognitivas, afetivas, ativas)” (Kojève, 2014 [1947], p. 37). De acordo com os editores das obras reunidas M. M. Bakhtin, *Por uma filosofia do ato e O autor e o personagem são considerados pelo próprio Mikhail Bakhtin como sua “antropologia filosófica”* [философская антропология] (2003, p. 351). *Por uma filosofia do ato* seria a primeira parte de um projeto maior sobre o tema: a arquitetônica do mundo real do ato” [архитектоника действительного мира поступка] (Gogotichvili, 2003, p. 354). Os princípios dessa antropologia filosófica não se limitam aos dois textos de M. Bakhtin supracitados, mas perpassam as demais obras assinadas por ele, o qual tem no filósofo alemão um dos seus antecessores históricos a partir do qual irá responder e elaborar seu próprio projeto filosófico.

Na obra de Georg Hegel, o movimento dialético é o princípio formador do espírito humano, sendo que “o pensamento filosófico é dialético porque reflete¹ [revela] o real que é dialético.” (Kojève, 2014 [1947], p. 36). No conjunto dos textos assinados por Mikhail Bakhtin, a ocorrência frequente de referências à dialética e suas relações com o diálogo apontam para sua relevância na compreensão das formulações do pensador russo.

Durante a tradução de *A obra de François Rabelais e a cultura popular na Idade Média e no Renascimento* (1965) e de *Rabelais e Gógl* (*A arte da palavra e a cultura cômica popular*) (1940, 1970), bem como da escrita do texto *A polêmica sobre a cultura popular na Idade Média: diálogos entre Arón Guriévitch e Mikhail Bakhtin* (Grillo, 2024), foi observado que a ambivalência é um dos principais traços constitutivos e norteadores do realismo grotesco. Segundo Bakhtin, o substrato material e corporal das imagens grotescas tem um caráter profundamente positivo. Nas *Conversas com Duvákin*, Bakhtin diz que a ambivalência veio da dialética e do diálogo:

incluirmos o Seminário de Kojève na árvore genealógica da Ideologia Francesa. Na encruzilhada, Hegel, do qual sem dúvida prevalecerá a versão existencialista, nos termos que se viu. Mas sobreviverá também a imagem de um Hegel estranhamente contemporâneo de uma outra vertente do modernismo teórico francês.” De modo semelhante, a leitura da obra de Mikhail Bakhtin a partir dos anos 1960 na França também tem sido acusada de um certo anacronismo.

¹ Caros tanto à dialética hegeliana, quanto à teoria de M. Bakhtin e do Círculo, os termos “reflexão” e “refletir” são definidos na “Encyclopédia das ciências filosóficas” (Hegel, 2021[1830], p. 223) deste modo: “O termo reflexão é empregado inicialmente [a propósito] da luz, quando em sua propagação em linha reta encontra uma superfície semelhante e é por ela relançada para trás. Temos pois aqui um duplo [elemento]: primeiro, um imediato, um essente; e, segundo, o mesmo, enquanto mediatisado ou posto. Ora, é esse exatamente o caso quando refletimos ou (como também se costuma dizer) repensamos [nachdenken] sobre um objeto, enquanto aqui não é mesmo o objeto que conta em sua imediatez, mas queremos conhecê-lo enquanto mediatisado.” Para G. Hegel, o reflexo ou reflexão diz respeito ao modo como os objetos da realidade são apreendidos pela consciência humana, na qual eles, primeiramente, se apresentam como independentes, imediatos, fixos e em sua identidade consigo (A=A), e, em segundo lugar, refletidos, mediatisados pelo saber humano e, assim, em sua diferença em relação a si mesmo.

² Arón Guriévitch (Moscou, 1924-2006) foi um importante medievalista soviético. Devido à sua origem judia e a divergências teóricas com o marxismo, encontrou dificuldades na sua inserção em universidades moscovitas. Do ponto de vista teórico, era próximo da história cultural da *École des Annales*, sobretudo dos trabalhos de Jacques le Goff.

D: Você é precisamente um dialético?
B: Não de modo algum. Para mim também a dialética não é o principal.
D: Na minha opinião, a sua ambivalência veio da dialética.
B: Sim, veio da dialética, mas não é propriamente uma dialética. Trata-se daquela velha história: o diálogo e a dialética, a inter-relação entre eles, tanto teórica, quanto histórica. [...] Minha posição é que a dialética nasceu do diálogo, e depois a dialética de novo cede o lugar ao diálogo, mas um diálogo em nível elevado, em um nível mais alto (Duvákin, 2002 [1996], p. 272)³.

O medievalista russo Arón Guriévitch também comprehende que a “ambivalência” é aparentada da dialética e do diálogo:

Bakhtin descreve a interação, o confronto entre as culturas oficial e não oficial, como **ambivalente**, dual, em que as oposições estão dialeticamente ligadas, mudando de lugar de modo recíproco e conservando sua polaridade. Na concepção de Bakhtin, se não me engano, a ambivalência é um pouco aparentada de outro conceito-chave: “**diálogo**” (Guriévitch, 1981, p. 277, grifo próprio)⁴.

Segundo essas declarações, o princípio da ambivalência, base da concepção de cultura popular por Bakhtin, procede dos conceitos de diálogo e de dialética.

Tomando as afirmações do próprio Mikhail Bakhtin, de Víktor Duvákin e de Arón Guriévitch como ponto de partida, o **objetivo** deste artigo é mostrar que os princípios da ambivalência e da inconclusibilidade da cultura popular do riso, da ação do povo na Idade Média, do corpo histórico e da relação ser humano/mundo no banquete festivo-popular presentes no livro *A obra de François Rabelais e a cultura popular na Idade Média e no Renascimento* (1965) e no texto *Rabelais e Góglol (A arte da palavra e a cultura cômica popular)* (1940, 1970) foram desenvolvidos, entre outras abordagens, à luz da dialética hegeliana.

A obra de Georg Hegel não foi a única referência para a dialética na obra de Mikhail Bakhtin: as dialéticas platônica, aristotélica, kantiana e marxista também precisam ser

³ Д: А Вы как раз диалектик?

Б: Нет, не совсем. Я тоже диалектику... для меня не самое главное.

Д: Ведь Ваша амбивалентность, по-моему, вышла из диалектики.

Б: Да, вышла из диалектики, но всё-таки это не диалектика. Это такая старая история: диалог и диалектика, их взаимоотношение, и теоретическое, и историческое. (...) Я придерживаюсь такого взгляда, что диалектика родилась из диалога, а потом - диалектика снова уступает место диалогу, но уже диалогу на высшем уровне, на более высоком уровне.

⁴ Взаимодействие — противоборство культуры официальной и культуры неофициальной Бахтин описывает как **амбивалентность**, двойственность, в которой противоположности диалектически связаны, взаимно меняясь местами и сохраняя свою полярность. В концепции Бахтина, если я не ошибаюсь, амбивалентность несколько сродни другому ключевому понятию «**диалог**».

investigadas. Todavia, devido à complexidade dessas diversas obras, este artigo será dedicado à dialética hegeliana, deixando as demais para as próximas etapas da pesquisa.

De caráter bibliográfico, a metodologia desta pesquisa se constituiu dos seguintes passos: a busca por declarações do próprio Bakhtin (acima transcritas) e de estudiosos de sua obra (V. Duvákin, A. Guriêvitch – também acima transcritas) a respeito da pertinência da dialética como origem do conceito de ambivalência e de outras categorias do livro de M. Bakhtin sobre F. Rabelais; a leitura e a identificação dos princípios da fenomenologia e da dialética nos textos de Georg Hegel e de seus comentadores; a identificação das categorias do livro de M. Bakhtin sobre F. Rabelais desenvolvidas mediante a dialética hegeliana; por fim, a determinação dos desdobramentos e avanços da teoria bakhtiniana em relação ao filósofo alemão. Essas etapas não se constituem em seções autônomas deste artigo, mas procedimentos metodológicos de investigação, cotejo e exposição dos resultados.

O tempo, a ambivalência e a inconclusibilidade corporificados e populares no texto de M. Bakhtin sobre o romance de F. Rabelais

No livro *A obra de François Rabelais e a cultura popular na Idade Média e no Renascimento* (2010 [1965])/ *Rabelais e Gógl* (*A arte da palavra e a cultura cômica popular*) (1940, 1970), Mikhail Bakhtin postula que a presença da imagem grotesca em Rabelais se define por dois aspectos principais: a relação com o tempo e a ambivalência.

Imagen [óbraz] é uma categoria basilar da criação artística e conceito central na teoria literária russa, sendo um dos termos mais frequentes do livro de M. Bakhtin sobre F. Rabelais (a palavra “obraz” e seus derivados aparecem mais de 1500 vezes). A imagem artística é uma forma de reprodução, interpretação e assimilação da vida por meio da criação de elementos de um todo artístico com existência e conteúdo relativamente independentes. A influência mais imediata advém dos *Cursos de Estética* (São Paulo, EDUSP, 2014 [2000], vol. 2, p. 135) de G. Hegel, que a concebe como uma metáfora exaustiva, isto é, quando dois fenômenos ou estados autônomos são postos em unidade, de modo que um estado fornece o significado que é tornado apreensível por meio da imagem de outro estado. Trata-se aqui da relação entre duas existências concretas firmemente determinadas. No texto “O problema do conteúdo, do material e da forma na criação literária” (1924), a imagem é um componente estético ou uma formação estética-singular realizada com a ajuda do material (a palavra na poesia, um material visual nas artes figurativas etc.). As possibilidades próprias de cada material são transformadas pelo artista criador em imagens ou signos do conteúdo artístico. Em *Marxismo e filosofia da linguagem. Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem* (2021 [1929], p. 92), Volóchinov propõe que “qualquer corpo físico pode ser percebido como a imagem [obraz] de algo”, ou seja, um signo ideológico, elemento da realidade cotidiana que se transforma em signo ou imagem ao refletir e ao refratar sentidos culturalmente construídos, partilhados, ambivalentes

e em constante transformação. Ao longo da obra de Rabelais, Bakhtin mostra como as imagens refletem a cosmovisão e as formas específicas da cultura popular do riso, em oposição à cultura oficial.

Voltando às imagens no realismo grotesco, Bakhtin argumenta que o tempo é em essência histórico, tem direção, caminha para um futuro, ou seja, o mundo muda com o passar do tempo, excluindo a percepção cíclica e a possibilidade de retorno ao passado. A ambivalência é outro traço constitutivo e norteador da imagem grotesca, que manifesta os dois polos da vida. Vejamos como a ambivalência e o tempo são formulados por M. Bakhtin:

A imagem grotesca caracteriza o fenômeno em transformação, em uma metamorfose ainda não concluída, no estágio da morte e do nascimento, do crescimento e da evolução. A relação com o *tempo*, com a *evolução* é um traço constitutivo e necessário (determinante) da imagem grotesca. A isso está ligado um outro traço necessário: a *ambivalência*, na qual de um modo ou de outro estão presentes (ou esboçados) os dois polos da *transformação* – *o velho e o novo, o que morre e o que nasce, o princípio e o fim da metamorfose* (Bakhtin, 2010, p. 34-35, grifo do autor)⁵.

Tempo histórico e ambivalência constituem dois aspectos centrais da imagem grotesca nos romances de F. Rabelais. O tratamento do tempo na obra de Rabelais e na Idade Média são variados.⁶ Ao analisar os jogos e as profecias paródicas, Mikhail Bakhtin conclui que seus objetivos são “destronar o sombrio *tempo* escatológico próprio das representações medievais sobre o mundo, renová-lo em um plano material e corporal, aterrissar e corporificar-lo, transformando-o em um *tempo bom e alegre*” (Bakhtin, 2010 [1965], p. 256, grifo do autor)⁷. Em seguida, ao analisar o terceiro livro do romance de Rabelais, Bakhtin interpreta que o corpo do povo na praça carnavalesca é “histórico”⁸, é “uma unidade no tempo”⁹, sente sua “imortalidade histórica relativa”¹⁰ que aponta para seu devir e seu crescimento (Bakhtin, 2010 [1965], p. 274). Na abordagem de M. Bakhtin, esse tempo se materializa na imagem grotesca do corpo em Rabelais:

⁵ Гротескный образ характеризует явление в состоянии его изменения, незавершенной еще метаморфозы, в стадии смерти и рождения, роста и становления. Отношение к времени, к становлению - необходимая конститутивная (определяющая) черта гротескного образа. Другая, связанная с этим необходимая черта его - амбивалентность: в нем в той или иной форме даны (или намечены) оба полюса изменения - и старое и новое, и умирающее и рождающееся, и начало и конец метаморфозы.

⁶ Este parágrafo e o seguinte foram importados de meu texto: GRILLO, S. V. C. A polêmica sobre a cultura popular na Idade Média: diálogos entre Arón Guriévitch e Mikhail Bakhtin. In: PISTORI, M. H. C., GONÇALVES, J. C.; STELLA, P. R. (org.). *Beth Brait: autora, personagem, diálogos*. São Paulo: Hucitec, 2024. p. 275-292.

⁷ Развенчать мрачное эсхатологическое *время* средневековых представлений о мире, обновить его, в материально-телесном плане, приземлить его, превратить его в *доброде и весёлое время*.

⁸ Исторично

⁹ Единство во времени

¹⁰ Относительное историческое бессмертие

[...] o tema do *progresso histórico da humanidade*. O gênero humano não só se renova a cada geração, mas cada vez se eleva a um novo estágio superior do desenvolvimento histórico. [...] o tema do corpo genérico se funde com o tema e com a sensação viva da imortalidade histórica do povo (Bakhtin, 2010 [1965], p. 348, grifo do autor)¹¹.

O princípio material e corporal no realismo grotesco (ou seja, no sistema imagético da cultura popular do riso) é apresentado em seu aspecto popular universal, festivo e utópico. O cósmico, o social e o corporal aparecem aqui em uma união indissolúvel, isto é, como um todo vivo indivisível. E esse todo é alegre e benevolente (Bakhtin, 2010 [1965], p. 28-29, grifo do autor)¹².

Nessas e em outras passagens, o corpo grotesco não é apenas um corpo biológico, dado, estático, que se repete nas novas gerações, mas se define por dois aspectos: por um lado, é um corpo histórico, ativo e criativo, que avança de modo progressivo no tempo; por outro, o princípio corporal coloca o processo histórico e criativo da humanidade no plano material, imagético, visual, palpável. A existência humana corporal e o saber humano são a essência da realização do tempo histórico.

No capítulo 3 “As formas e as imagens festivo-populares no romance de Rabelais”, M. Bakhtin desenvolve outra imagem relevante para a compreensão do tempo na obra de F. Rabelais: o povo. Na passagem a seguir, o povo reúne em si o “devir” histórico, ou seja, a união entre a sua continuidade e renovação:

O corpo popular na praça carnavalesca *sente, sobretudo, a sua unidade no tempo, sente sua contínua duração nele, sua relativa imortalidade histórica*. Por conseguinte, o povo percebe não uma imagem estática da sua unidade (“*eine Gestalt*”), mas *a unidade e a continuidade de seu devir e crescimento*. Por isso, *todas as imagens festivo-populares registram justamente o momento do devir e do crescimento, da metamorfose inconclusa, da morte-renovação* (Bakhtin, 2010 [1965], p. 274, grifo do autor)¹³.

¹¹ С темой исторического прогресса человечества. Человеческий род не просто обновляется с каждым новым поколением, но каждый раз он поднимается на новую высшую степень исторического развития [...] тема родового тела сливается у Рабле с темой и с живым ощущением исторического бессмертия народа.

¹² Материально-телесное начало в гротескном реализме (то есть в образной системе народной культуры) дано в своём всенародном, праздничном и утопическом аспекте. Космическое, социальное и телесное даны здесь в неразрывном единстве, как иерархическое живое целое. И это целое - весёлое и благостное.

¹³ Народное тело на карнавальной площади прежде всего чувствует свое единство во времени, чувствует свою непрерывную длительность в нём, свое относительное историческое бессмертие. Здесь, следовательно, народ ощущает не статический образ своего единства (“*eine Gestalt*”), а единство и непрерывность своего становления и роста. Поэтому все народно-праздничные образы фиксируют именно момент становления и роста, незавершённой метаморфозы, смерти-обновления.

Esse corpo ou coletividade popular sente a sua unidade na praça carnavalesca; é por meio do povo que o medo da morte e da finitude é superado pelo ser humano, pois uma geração morre para se renovar no surgimento da próxima, a morte não tem a última palavra, o ser humano vence a morte só entre outros seres humanos que se renovam, se sucedem e evoluem com o tempo.

A inconclusibilidade é outro elemento da cosmovisão popular carnavalesca que nega tudo que é estático, sério, dogmático, autoritário, imóvel, finalizado, em prol do infinito, imprevisível, instável, inconcluso, não oficial, não canônico. A inconclusibilidade está presente ainda no realismo grotesco por meio da não separação entre corpo e mundo, bem como de imagens ambivalentes do corpo, em que a velhice e a morte geram vida. Em épocas de crise, alguns escritores percebem e lidam com um mundo inconcluso, em transformação e em reconstrução. Suas obras estão saturadas, por um lado, de um passado em decomposição e, por outro, de um futuro não dito, ainda não formado; a polissemia, a obscuridade aparente, a monstruosidade destoam dos cânones e normas das épocas conclusas, autoritárias, dogmáticas. Segundo M. Bakhtin, no Renascimento, o ser humano passa a ser percebido como inconcluso, aberto, livre e em constante vir a ser. Esse conceito está presente ainda nos dois livros de M. Bakhtin sobre Dostoiévski e na teoria do romance.

A inter-relação entre tempo, ambivalência, corpo e povo aparece nas páginas conclusivas do capítulo 5 – “A imagem grotesca do corpo em Rabelais e suas fontes” [Гротескный образ тела у Рабле и его источники]:

O movimento no tempo é garantido pelo nascimento de novas e novas gerações. Foi desse movimento, isto é, do nascimento de novas gerações humanas, que os deuses tiveram medo: Pantagruel “vai se casar e da esposa terá filhos”. Trata-se precisamente da imortalidade relativa, sobre a qual Gargântua escreveu na carta a seu filho Pantagruel. Nela, a imortalidade do corpo genérico da humanidade é proclamada em uma linguagem retórica. [...] Não é o corpo biológico, que apenas se repete nas novas gerações, mas justamente o corpo da humanidade histórica e progressiva que se encontra no centro desse sistema de imagens.

Desse modo, na concepção grotesca do corpo nasceu e se formou um novo sentimento histórico, concreto e realista: não um pensamento abstrato sobre os tempos futuros, mas uma percepção viva do pertencimento de cada ser humano a um povo imortal criador da história. (Bakhtin, 2010 [1965], p. 394, itálicos do autor, sublinhado próprio)¹⁴.

¹⁴ Движение во времени гарантируется рождением новых и новых поколений. Его-то - рождения новых человеческих поколений - и испугались боги: Пантагрюэль «собирается жениться и иметь детей». Это и есть то относительное бессмертие, о котором Гартантюа писал в письме своему сыну Пантагрюэлю. Здесь это бессмертие родового тела человечества провозглашено на риторическом языке. [...] Не биологическое тело, которое только повторяет себя в новых поколениях, но именно тело исторического, прогрессирующего человечества, - находится в центре этой системы образов.

Aqui e em outras partes de seu livro, Mikhail Bakhtin enfatiza que não se trata apenas de um corpo biológico (o *Sein* ou o ser dado natural igual a si mesmo de G. Hegel e comentado por A. Kojève), mas de um corpo histórico que, por meio das novas gerações, se desenvolve no tempo mediante sua ação transformadora e criativa da realidade natural.

No realismo grotesco da Idade Média e do Renascimento, o riso é o princípio fundamental do movimento dialético. Em primeiro lugar, M. Bakhtin aborda os aspectos do riso preparados na Idade Média e que chegou à época do Renascimento, quando a obra de François Rabelais foi produzida. Assim como na dialética, o riso está em constante desenvolvimento, constitui uma tomada de consciência, é crítico e histórico. Vejamos tudo isso nos fragmentos abaixo:

O riso medieval nessa nova combinação e nessa nova etapa do seu desenvolvimento teve que sofrer transformações essenciais. Seu caráter popular universal, seu radicalismo, sua liberdade, sua sobriedade e sua materialidade passaram do estágio de uma existência quase espontânea para o da tomada de consciência e de determinação artísticos. Em outras palavras, o riso medieval em seu estágio renascentista de desenvolvimento se tornou a expressão de uma nova consciência histórica da época, livre e crítica. Isso só foi possível, porque os germes e os embriões dessa historicidade e suas potencialidades já haviam sido preparados durante os milênios do desenvolvimento do riso na Idade Média (Bakhtin, 2010 [1965], p. 84, itálico do autor, sublinhado próprio)¹⁵.

Na época do Renascimento, esse processo se concluiu. No romance de Rabelais, o riso medieval encontrou sua expressão superior. Aqui ele se tornou uma forma para uma nova consciência livre e histórica crítica. E esse estágio superior do riso já tinha sido preparado na Idade Média (Bakhtin, 2010 [1965], p. 110, itálico do autor, sublinhado próprio)¹⁶.

Таким образом, в гротескной концепции тела родилось и оформилось новое, конкретное и реалистическое историческое чувство, - не отвлеченная мысль о будущих временах, а живое ощущение причастности каждого человека бессмертному народу, творящему историю.

¹⁵ Средневековый смех в этой новой комбинации и на этой новой ступени своего развития должен был существенно измениться. Его всемирность, радикализм, вольность, трезвость и материалистичность из стадии своего почти стихийного существования перешли в состояние художественной осознанности и целеустремлённости. Другими словами, средневековый смех на ренессансной ступени своего развития стал выражением нового свободного и критического *исторического* сознания эпохи. Он мог им стать только потому, что в нём за тысячелетие его развития в условиях средневековья были уже подготовлены ростки и зародыши этой историчности, потенции к ней. Как же складывались и развивались формы средневековой культуры смеха?

¹⁶ В эпоху Ренессанса этот процесс завершился. В романе Рабле средневековый смех нашёл свое выражение. Он стал здесь формой для нового свободного и критического *исторического* сознания. И эта высшая стадия смеха была уже подготовлена в средние века.

M. Bakhtin viu na obra de François Rabelais a manifestação do riso como uma nova consciência livre e histórica. Em termos hegelianos, trata-se de um movimento dialético de evolução da consciência humana que, mediante a negação da ordem estabelecida, avança de maneira ativa e criativa no tempo. M. Bakhtin mostra como o riso foi uma arma de crítica (negação) à ordem feudal e religiosa oficiais da Idade Média. No entanto, esse caráter livre, crítico e ambivalente do riso se perdeu na época do Iluminismo:

Em suma, os iluministas de um modo geral não compreenderam nem apreciaram Rabelais, pelo menos, no plano de sua consciência teórica. [...] Esse racionalismo abstrato, anti-historicismo, tendência à generalização abstrata, não dialeticidade (separação entre a negação e a afirmação) não permitiram que os iluministas compreendessem e concebessem *teoricamente* o riso popular e festivo ambivalente. A imagem da existência em uma constituição contraditória e eternamente inconclusa foi impossível de ser reduzida à medida da razão iluminista (Bakhtin, 2010 [1965], p. 131, itálico do autor, sublinhado próprio)¹⁷.

Ao apontar que os princípios iluministas impediram a compreensão da natureza do riso medieval e renascentista, M. Bakhtin evidencia, pela negação, os princípios dialéticos de sua concepção de riso: historicidade, dialeticidade (presença simultânea da afirmação e da negação) ou constituição contraditória conduzindo ao processo histórico e sempre inconcluso da existência humana.

M. Bakhtin identifica a origem do riso na “filosofia crítica” de Sócrates e nas formas carnavalescas da Antiguidade:

No mesmo terreno da Antiguidade, formou-se uma outra forma de seriedade também sem dogmatismo e unilateralidade (por princípio) e capaz de passar pela fornalha do riso: a forma da filosofia crítica. Seu fundador, Sócrates, estava ligado de modo imediato com as formas carnavalescas da Antiguidade, que fecundaram o diálogo socrático e libertaram-no da seriedade unilateral retórica (Bakhtin, 2010 [1965], p. 134, itálico do autor, sublinhado próprio)¹⁸.

¹⁷ Итак, просветители, в общем, не поняли и не оценили Рабле - во всяком случае, в плане своего теоретического сознания. [...] Этот абстрактный рационализм, антиисторизм, тенденция к отвлечённой всеобщности, недиалектичность (отрыв отрицания от утверждения) не позволили просветителям понять и *теоретически* осмыслить народно-праздничный амбивалентный смех. Образ противоречиво становящегося и вечно неготового бытия никак нельзя было подвести под мерку просветительского разума.

¹⁸ На античной же почве сложилась и другая форма серьёзности, также лишенная догматизма и односторонности (в принципе) и способная пройти через горнило смеха. - форма критической философии. Основоположник её - Сократ - был непосредственно связан с карнавальными формами античности, которые оплодотворили сократической диалог и освободили его от односторонней *риторической* серьёзности.

Embora não seja o foco deste artigo abordar a dialética socrática que tem nos diálogos de Platão seu principal expoente, faz-se necessário apontar dois elementos da teoria bakhtiniana do riso: primeiramente, M. Bakhtin, aqui e em outros textos, tem no diálogo socrático um dos princípios fundadores de seu conceito de diálogo; e, em segundo lugar, o caráter carnavalesco e cômico (do riso) do diálogo socrático está na origem do riso medieval não-dogmático, não unilateral e ligado às formas carnavalescas.

Por fim, o riso é, ao lado da seriedade, a segunda verdade sobre o mundo:

O riso é a *segunda verdade sobre o mundo*, que diz respeito a tudo, e da qual nada escapa. É uma espécie de *aspecto festivo de todo o mundo* em todas as suas manifestações, uma espécie de segunda revelação sobre o mundo por meio do jogo e do riso (Bakhtin, 2010 [1965], p. 97, itálico do autor)¹⁹.

A verdade do riso está ligada à universalidade (orientado à totalidade do mundo), à liberdade e ao caráter popular não-oficial. A verdade do riso coloca o mundo em movimento histórico ao questionar todo o real.

A ação negadora do dado está presente ainda nas análises bakhtinianas do baixo material e corporal em Rabelais. No capítulo 6 – “As imagens do baixo material e corporal no romance de Rabelais”, a menção ao caráter negador do sistema de imagens de Rabelais orienta a análise do baixo material e corporal bem como a fusão do elogio e do xingamento na linguagem, ambos caracterizados como “fenômenos dialéticos espontâneos”:

Abordamos aqui fenômenos do imagético artístico popular, que até o momento permanecem incompreendidos e não estudados: são fenômenos dialéticos espontâneos. Até agora foram estudados apenas aqueles fenômenos que expressam relações lógico-formais, ou, em todo caso, se encaixam nos limites dessas relações; são fenômenos, por assim dizer, planos, unidimensionais e monocromáticos, que retratam o objeto estático e são alheios ao devir e à ambivalência. No entanto, é nos fenômenos da cultura popular do riso que encontramos a dialética em forma de imagens (Bakhtin, 2010 [1965], p. 439, sublinhado próprio)²⁰.

¹⁹ Это - *вторая правда о мире*, которая распространяется на всё, из ведения которой ничто не изъято. Это - как бы *праздничный аспект всего мира* во всех его моментах, как бы второе откровение о мире в игре и смехе.

²⁰ Мы касаемся здесь таких явлений народной художественной образности, которые до сих пор остаются непонятными и неизученными, - явлений стихийно-диалектических. До сих пор изучались только явления, которые выражают формально-логические отношения, во всяком случае укладываются в рамки этих отношений, явления, так сказать, плоскостные, одномерные и однотонные, рисующие статику предмета и чуждые становлению и амбивалентности. Между тем в явлениях народно-смеховой культуры мы находим именно диалектику в образной форме.

Aqui, Mikhail Bakhtin claramente opera com princípios da dialética hegeliana – a negação, o movimento, o devir – sob a forma de imagens artísticas que constituem a cosmovisão artística de Rabelais. A negação dialética de caráter abstrato e lógico se transforma nas imagens às avessas das festas carnavalescas

Nas imagens festivo-populares, a negação nunca tem um caráter abstrato e lógico. Ela é sempre imagética, visual, palpável. Não é o nada que está por trás da negação, mas uma espécie de objeto inverso, o reverso do objeto negado, o às avessas carnavalesco (Bakhtin, 2010 [1965], p. 439-440)²¹.

O movimento e o devir da existência se materializam na ambivalência da linguagem rabelaisiana que funde e entrelaça o elogio com o xingamento: “a própria forma eclesiástica (piedosa e unilateralmente elogiosa) é rebaixada e atraída para um fluxo de elogio-xingamento, que reflete o contraditório devir do mundo” (Bakhtin, 2010 [1965], p. 449)²².

Vejamos como o tempo e a ambivalência materializados nas imagens do corpo e do povo na praça orientados pelo riso crítico (negador) e livre do realismo grotesco na obra de François Rabelais têm na dialética hegeliana uma de suas fontes. Antes disso, porém, abordemos a relação entre o ser humano e o mundo nas imagens festivo-populares e do banquete na teoria bakhtiniana sobre o romance de Rabelais.

A relação ser humano/mundo nas imagens festivo-populares e do banquete

No capítulo 3, a respeito das formas e imagens festivo-populares no romance de Rabelais, Mikhail Bakhtin, por um lado, recusa a unilateralidade da negação hegeliana (ou seja, recusa da realidade dada, pronta), pois a considera abstrata, e, por outro, afirma como as imagens festivo-populares representam a vida em sua ambivalência contraditória, negar o velho para criar o novo:

No sistema de imagens festivo-populares, não há uma pura negação abstrata. As imagens desse sistema tendem a abarcar os dois pólos do devir em sua unidade contraditória (Бахтин, 2010, p. 219, itálico do autor, sublinhado próprio)²³.

²¹ Отрицание в народно-праздничных образах никогда не носит абстрактного, логического характера. Оно всегда образно, наглядно, ощутимо. За отрицанием стоит вовсе не ничто, а своего рода обратный предмет, изнанка, изнанка отрицаемого предмета, карнавальное наоборот.

²² И самая церковная форма (пиететная и односторонне-хвалебная) снижается, вовлекается в поток хвалы-брани, отражающий противоречивое становление мира.

²³ В народно-праздничной системе образов нет чистого, абстрактного отрицания. Образы этой системы стремятся захватить оба полюса становления в их противоречивом единстве.

Todos os episódios e algumas imagens analisados por nós até agora, todas as cenas de batalhas, de brigas, de espancamentos, de ridicularizações, de destronamentos tanto de pessoas (representantes do velho poder e da velha verdade), quanto de coisas (por exemplo, dos sinos), foram elaborados e estilizados por Rabelais no espírito carnavalesco e festivo-popular. Por isso todos eles são ambivalentes: o aniquilamento e o destronamento estão ligados ao renascimento e à renovação, a morte do velho está ligada ao nascimento do novo; todas as imagens estão relacionadas à unidade contraditória do mundo que morre e que nasce (Бахтин, 2010, p. 234, sublinhado próprio).²⁴

Na seção anterior, foi exposto o caráter imagético da dialética hegeliana (que será adiante tratada) na cosmovisão rabelaisiana; no fragmento acima, é afirmada a unidade contraditória (negação e afirmação) desse sistema de imagens.

A fenomenologia hegeliana se faz presente ainda nas imagens de banquete analisadas por M. Bakhtin, as quais materializam a relação fenomenológica entre o ser humano e o mundo, entre o Eu e o objeto, entre a consciência-de si e o Outro.

A comida e a bebida são algumas das manifestações mais importantes da vida do corpo grotesco. As particularidades desse corpo são seu caráter aberto, inconcluso, sua interação com o mundo. *No ato de comer*, essas particularidades se manifestam com total clareza e concretude: aqui o corpo ultrapassa os seus limites, ele engole, absorve e dilacera o mundo, o suga para dentro de si, se enriquece e cresce às suas custas. *O encontro do ser humano com o mundo*, que ocorre em uma boca escancarada, roedora, dilaceradora e mastigante, é um dos enredos mais antigos e importantes do pensamento e da imagética humana. Aqui o ser humano prova o mundo, sente seu gosto, o introduz em seu corpo, tornando-o uma parte de si. A consciência humana a despertar não poderia deixar de se concentrar nesse momento, de extrair dele uma série de imagens essenciais e determinantes da relação entre o ser humano e o mundo. Esse encontro com o mundo no ato de comer era alegre e jubiloso. Nele, o ser humano triunfava sobre o mundo, o devorava e não era por ele devorado; a fronteira entre ele e o mundo se apagava em um sentido positivo para o ser humano (Бахтин, 2010, p. 302, itálico do autor, sublinhado próprio)²⁵.

²⁴ Все разобранные нами до сих пор эпизоды и отдельные образы, все сцены битв, драк, побоев, осмеяний, развенчаний как людей (представителей старой власти и старой правды) так и вещей (например, колоколов). Обработаны и стилизованы Рабле в народно-праздничном карнавальном духе. Поэтому все они амбивалентны: уничтожение и развенчание связано с возрождением и обновлением, смерть старого связано с рождением нового; все образы отнесены к противоречивому единству умирающего и рождающегося мира.

²⁵ Еда и питье - одно из важнейших проявлений жизни grotesкного тела. Особенности этого тела - его открытость, незавершённость, его взаимодействие с миром. Эти особенности в акте еды проявляются с полной наглядностью и конкретностью: тело выходит здесь за его границы, оно глотает, поглощает, терзает мир,

Mikhail Bakhtin vê nas imagens de banquete da cultura popular a relação dialética entre o eu e o mundo, em que o eu triunfa, absorve e se enriquece ao incorporar o não-eu dentro de si. Importante destacar ainda o caráter “inconcluso” dessa relação com o mundo e o surgimento da consciência humana mediante o encontro com o mundo como um dos seus momentos ou aspectos.

Esse encontro do ser humano com o mundo por meio da comida se completa no trabalho coletivo:

Se a comida for separada do trabalho, o qual ela conclui, e for percebida como um fenômeno particular e cotidiano, nada restará das imagens do encontro do ser humano com o mundo, da devoração do mundo, da boca escancarada, da relação essencial da comida com a palavra e com a verdade alegre, a não ser uma série de metáforas forçadas e sem sentido. No entanto, no sistema de imagens do povo trabalhador, que continua a conquistar sua vida e comida na luta laboral, que continua a devorar a parte do mundo há pouco conquistada e dominada, as imagens de banquete conservam sua importância, seu universalismo, sua relação essencial com a vida, a morte, a luta, a vitória, o triunfo e o renascimento. É por isso que, em seu significado universal, essas imagens continuaram a viver em todos os campos da criação popular (Бахтин, 2010, p. 302-303, grifo próprio)²⁶.

O trabalho humano exerce uma ação transformadora na realidade natural dada; por meio do trabalho, o ser humano suprime a oposição inicial entre ele e o mundo e “humaniza” o mundo, tornando-o uma parte de si. No sistema de imagens de Rabelais, o trabalho é completado nas imagens do banquete, quando o povo toma consciência da sua atividade transformadora que torna os limites entre o ser humano e o mundo imprecisos e desfruta do resultado do trabalho. M. Bakhtin tem uma visão bastante

вбирает его в себя, обогащается и растёт за его счёт. Происходящая в разинутом. Грызущем, терзающим и жующем рту *встреча человека с миром* является одним из древнейших и важнейших сюжетов человеческой мысли и образа. Здесь человек вкушает мир, ощущает вкус мира, вводит его в свое тело, делает его частью себя самого. Пробуждающееся сознание человека не могло не сосредоточиться на этом моменте, не могло не извлекать из него ряда очень очень существенных образов, определяющих взаимоотношение между человеком и миром. Эта *встреча с миром в акте еды* была *радостной и ликующей*. Здесь *человек торжествовал над миром*, он поглощал его, а не его поглощали; граница между человеком и миром стиралась здесь в положительном для человека смысле.

²⁶ Если оторвать еду от труда, завершением которого она была, и воспринимать её как частно-бытовое явление, то от образов встречи человека с миром, вкушения мира, разинутого рта, от существенной связи еды со словом в весёлой истиной ничего не остаётся, кроме ряда натянутых и обессмысливших метафор. Но в системе образов *трудящегося народа*, продолжающего завоевывать свою жизнь и еду в трудовой борьбе, продолжающего *поглощать только завоеванную, осиленную часть мира*, - пиршественные образы продолжают сохранять свое важное значение, свой универсализм, свою существенную связь с жизнью, смертью, борьбой, победой, торжеством, возрождением. Поэтому образы эти и продолжали жить в своём универсальном значении во всех областях народного творчества.

otimista do devir humano na cultura popular, que também parece ser um ponto de contato com o caráter progressista, ascendente, evolutivo da dialética hegeliana.

Negação e tempo na dialética de Georg Hegel

A compreensão do tempo, da ambivalência, da inconclusibilidade, do corpo histórico e da relação ser humano/mundo nas imagens festivo-populares e do banquete no romance de François Rabelais e no texto de M. Bakhtin sobre ele ganham em profundidade e compreensão ao serem postas em relações dialógicas com o sistema filosófico ou “sistema da ciência”²⁷ de Georg Hegel. Esse sistema é composto por duas partes:

1) A primeira é a *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2002 [1807]), centrada na dialética fenomenológica da existência humana que se realiza mediante a oposição da consciência (*Bewusstsein*) rumo à autoconsciência (*Selbstbewusstsein*). Essa experiência opositiva é o ser humano entendido como ação negadora no tempo, ou seja, o ser dado (*Sein*), estático, natural, idêntico a si mesmo (A=A) por meio da ação (*Tun*) negadora do ser humano se suprassume (desaparecer conservante) dialeticamente (não-A) rumo ao ser revelado (*Begriff*), conceito;

2) A segunda parte é a *Ciência da Lógica 1, 2 e 3* (Hegel, 2016 [1932], 2017 [1813], 2017 [1816]) que é uma “ontologia ou ciência do Ser²⁸ considerado como Ser” (Kojève, 2014 [1947], p. 421) e que toma por objeto o “pensar como tal” (Hegel, 2016 [1832], p. 66) “libertado de toda concreção sensível” (Hegel, 2016 [1832], p. 62)²⁹ e “ajustado” a ou identificado com o mundo exterior (Hegel, 2016 [1832], p. 47), ou seja, “a estrutura do pensamento [...] determinada pela estrutura do Ser que ela revela” (Kojève, 2014 [1947], p. 422). Logo, o pensamento lógico é dialético, porque o Ser que ele revela é dialético (implica um elemento constitutivo negativo ou negador).

²⁷ Assim designado em HEGEL, G. *Encyclopédia das ciências filosóficas*: em compêndio (1830) volume I: a ciência da lógica. Tradução P. Menezes e Pe. J. Machado. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 88.

²⁸ Na *Encyclopédia das ciências filosóficas*, Hegel define a ontologia como “a doutrina da determinação abstrata das essências” (2021 [1830], p. 95), já o “Ser” (do alemão *Sein*) é um ser natural, estático, eterno ou não temporal, ou seja, aquilo que existe em uma identidade eterna consigo mesmo e é objeto do pensar e tema da Lógica. O ser (*Sein*) é o primeiro elemento-constitutivo do Espírito (*Geist*), este sim dialético ou trinitário.

A ciência revela o ser ou objeto na interação com o sujeito do conhecimento, pois ela nunca atinge o real autônomo ao sujeito, mas “o conjunto do objeto conhecido pelo sujeito ou do sujeito que conhece o objeto” (Kojève, 2014[1947], p. 427).

G. Hegel assim se manifesta na introdução da “Fenomenologia do Espírito”: “Se chamamos o *saber, conceito*; e se a essência ou o *verdadeiro* chamarmos essente ou *objeto*, então o exame consiste em ver se o conceito corresponde ao objeto. Mas chamando a *essência* ou o *conceito enquanto objeto* – a saber como é *para um Outro* – então o exame consiste em ver se o objeto corresponde ao seu conceito. Bem se vê que as duas coisas são o mesmo: o essencial, no entanto, é manter firmemente durante o curso todo da investigação que os dois momentos, *conceito e objeto, ser-para-um-Outro e ser-em-si-mesmo*, incidem no interior do saber que investigamos” (Hegel, 2002 [1807], p. 78-79, itálico do autor).

²⁹ Na “Encyclopédia das ciências filosóficas” (2021 [1830], p. 65), G. Hegel define o conteúdo ou objeto da Lógica como “a ciência do pensar, de suas *determinações e leis*”.

Nos prefácios à primeira edição (1817) e à segunda edição (1827) da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, G. Hegel reafirma a importância da identidade (A=A) como princípio da filosofia especulativa e defende a inteligência ou conhecimento racional, como atributo que dá dignidade ao ser humano.

Na *Ciência da lógica: 1. A doutrina do Ser* (Hegel, 2016 [1932]), o tempo histórico e a negação são traços formadores da dialética hegeliana, segundo a qual o “devir” é a unidade do movimento e do equilíbrio contraditório (unifica em si aquilo que é contraposto a si) com duas direções: “Uma direção é o *perecer*; ser passa para nada, mas nada é, igualmente, o oposto de si mesmo, passa para o ser, o nascer. Esse nascer é a outra direção: nada passa para ser...” (Hegel, 2016 [1932], p. 110). Esse movimento entre *perecer/morrer* e *nascer* ocorre pelo que Hegel chama de “suprassumir”, unidade contraditória entre conservar e por fim ou desaparecer conservante. Ao tratar da finitude das coisas, G. Hegel (2016 [1932], p. 134) conclui “o ser das coisas finitas como tal é ter o germe do *perecer* como seu ser dentro de si; a hora do nascimento delas é a hora da sua morte”. Trata-se do movimento histórico da humanidade que não se contenta com a repetição do dado, com a vida natural, mas ao mesmo tempo também não nega de todo o passado, ou seja, a humanidade evolui mantendo e transformando o passado.

Nas últimas páginas da *Fenomenologia do espírito* (2002 [1807]), Georg Hegel conclui como o “tempo” e seu correlato “evolução” apontam para um movimento incessante de transformação, concluindo que o *espírito* (*Geist*) – o ser humano coletivo ou “*Espírito humano que se realiza através da história*” (Kojève, 2014 [1947], p. 246) integrado na sociedade, reconhecido por outros seres humanos – só se manifesta no tempo:

O tempo se manifesta, portanto, como o destino e a necessidade do *espírito*, que [ainda] não está consumado dentro de si mesmo; como a necessidade de enriquecer a participação que a consciência-de-si mesma tem na consciência, e de pôr em movimento a *immediatez do Em-si* (Hegel, 2002 [1807]), p. 539, itálico do autor).

Na fenomenologia hegeliana, a consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*) é o ser humano que se refere a si mesmo como a um objeto, e isso ocorre ao atingir a realidade por meio de sua atividade, ou seja, “o ser humano se cria pela ação negadora do dado e, depois de cada etapa criadora, toma consciência do que criou, ou seja, do que ele é depois de ter se tornado” (Kojève (2014 [1947]), 293). Essa atividade é que faz com que o homem se reconheça verdadeiro e real: “O indivíduo não pode saber o que *ele é* antes de ter levado à efetividade através do agir” (Hegel, 2002 [1807], p. 280).

Kojève identifica essa atividade no trabalho transformador da realidade – a técnica – e na luta que cria o mundo social, político e histórico. O ser humano é sua atividade transformadora da realidade natural em uma realidade humana criada. Ao se relacionar com as coisas externas a ele, percebe que esse mundo de coisas é, na verdade, fruto do seu saber, ou seja, pelo sair de si e pelo distanciamento em relação a si mediante a

experiência do mundo objetivo, descobre a si mesmo como o ser que age para apreender o mundo e se constitui como sujeito consciente de si mesmo. Segundo Kojève (2014 [1947], p. 282), há aqui uma circularidade, pois “o sujeito cognoscente e o objeto conhecido coincidem”. A consciência de si obteve domínio sobre a oposição entre a certeza de si mesma e o objeto, mas agora o objeto para ela mesma é a certeza de si, o saber.

Ao introduzir a *Fenomenologia do espírito* de G. Hegel, compreendida como a ciência da experiência da consciência, Alexandre Kojève (2014 [1947]) comenta que o “Eu” humano se distingue do “Eu” animal pelo desejo que se realiza no tempo:

Esse Eu não será, como o “Eu” animal, identidade ou igualdade consigo, mas negatividade-negadora. Em outros termos, o próprio Ser desse Eu será devir, e a forma universal desse Ser não será espaço, mas tempo. Manter-se na existência significará pois para esse Eu: “não ser o que ele é (Ser estático e dado, Ser natural, caráter inato) e ser (isto é, devir) o que ele não é”. Esse Eu será assim sua própria obra: ele será (no futuro) o que ele se tornou pela negação (no presente) do que ele foi (no passado), sendo essa negação efetuada em vista do que ele se tornará (Kojève, 2014 [1947], p. 12).

O ser humano não é um ser estático que se define por uma igualdade consigo mesmo no mundo natural, mas é uma inquietude que se realiza no tempo, é um devir. O tempo tem aqui um caráter inquieto e histórico.

Outro aspecto a diferenciar o homem do animal é o povo: “o homem reconhece o outro homem como homem e é por ele reconhecido como tal” (Kojève (2014 [1947], p. 80). Segundo Hegel, o ser humano enquanto consciência-de-si e existência histórica só se realiza por meio do povo organizado em Estado.

É na vida de um povo que o conceito da efetivação da razão consciente-de-si tem de fato sua realidade consumada: ao intuir, na independência do *Outro*, a perfeita unidade com ele (Hegel, 2002 [1807], p. 250-251, grifo próprio).

Como substância efetiva, o espírito é um povo; como consciência efetiva, é cidadão do povo.

Essa consciência tem sua essência no espírito simples, e tem a certeza de si mesma na efetividade desse espírito, no povo total, e aí tem imediatamente sua verdade; assim, não em algo que não é efetivo; mas em um espírito que existe e vigora (Hegel, 2002 [1807], p. 309, sublinhado próprio).

O ser humano consciente-de-si (*Selbstbewusstsein*) do Espírito (*Geist*) só se efetiva na vida do povo, em sua união com outros seres humanos, no pertencimento a toda a humanidade (*Geist*), ou seja, na união entre o particular de cada povo e a universalidade de toda a humanidade.

Tempo e ambivalência materializados nas imagens do corpo grotesco e do povo em M. Bakhtin, por um lado, retomam os conceitos de devir ou tempo histórico e de povo (*Geist*) da fenomenologia hegeliana, e, por outro, transformam esses conceitos ao colocá-los em um plano corporal e material, pois Hegel localiza o tempo na constituição da consciência humana e não no corpo. Segundo Kojève (2014 [1947], p. 292),

[...] na *Fenomenologia*, fala-se do homem, mas fazendo abstração do mundo. Fala-se do homem abstrato, irreal. Ou seja, fala-se da consciência-exterior sem falar do objeto coisa ao qual essa consciência se refere. Logo, fala-se não da consciência real, mas da noção abstrata de consciência. Quer dizer que se fala das possibilidades ideais da consciência, isto é, dos tipos ideais existenciais, sociais e políticos, e não da maneira concreta como esses tipos se realizam na história [...].

Após a *Fenomenologia do espírito*, Hegel se propõe a definir a “Lógica”, que, conforme já foi sinalizado acima, é a ciência que tem por objeto “as determinações do pensar” ou “do pensar em geral” ou “o pensar e as regras do pensar” ou do “pensar como tal” (2016 [1832], p. 40, 46, 66) “libertado de toda concreção sensível” (2016 [1832], p. 62). Esse pensar “deve ajustar-se a, acomodar-se” (2016 [1832], p. 47) à sua matéria: o mundo exterior.

Alexandre Kojève (2014 [1947]) aborda a passagem da “Fenomenologia” à “Lógica” nos seguintes termos: a “Fenomenologia” é a oposição ou “diferença” (*Unterschied*) entre sujeito e objeto, entre conceito e realidade, entre consciência (*Bewusstsein*) e autoconsciência (*Selbstbewusstsein*), entre pensamento e realidade, enquanto a “Lógica” contém a identidade ou a coincidência entre esses termos. No capítulo final da “Fenomenologia do Espírito”, Georg Hegel (2002 [1807], p. 543) assim contrapõe a “Fenomenologia” à “Ciência”

Se na ‘fenomenologia do espírito’ cada momento é a diferença entre o saber e a verdade, e [é] o movimento em que essa diferença se suprassume; – ao contrário, a ciência não contém essa diferença e o respectiva suprassumir; mas, enquanto o momento tem a forma do conceito, reúne em unidade imediata a forma objetiva da verdade e [a forma] do Si que-sabe.

Em outros termos, “a dialética do sujeito com o objeto, que se efetua no interior do sujeito e que é descrita na Fenomenologia, só tem sentido se for suposta a existência [...] de um objeto exterior ao sujeito e independente dele” (Kojève, 2014 [1947]), p. 404).

Contrariamente ao “idealismo subjetivo” (Hegel, 2012 [1830], p. 117) que não concebe uma realidade independente do conhecimento³⁰, na “Fenomenologia” essa distinção real entre o homem (*Selbstbewusstsein* entendido como ação negadora do Ser-dado e, portanto, tempo, *Zeit*) e o mundo natural não temporal ou o Ser-dado (*Sein*) revelados pelo conceito é responsável pelo realismo do sistema de Hegel.

Segundo G. Hegel, na tradição da metafísica da Antiguidade, esse mundo e seus elementos são realidades pensadas ou elevadas à forma de pensar, isto é, eles são interiorizados. O fundamento desse mundo pensado ou o modo de apreender esse mundo é a dialética: “ultrapassar o imediato concreto e determinar e separar o mesmo” (Hegel, 2016 [1832], p. 48) e isso ocorre por meio da contradição “o elevar-se da razão sobre as limitações do entendimento e a solução das mesmas” (Hegel, 2016 [1832], p. 48). O método da ciência lógica é a dialética que coincide com seu objeto e conteúdo. Hegel equipara o especulativo ao dialético: “a apreensão do contraposto em sua unidade ou do positivo no negativo” (2016 [1832], p. 59); essa contraposição faz o conteúdo mover-se progressivamente.

Enquanto Georg Hegel se propõe a refletir sobre a consciência humana rumo à autoconsciência, a obra de Mikhail Bakhtin trata de um tipo real de consciência que se formou na Idade Média e no Renascimento em condições sociais e políticas historicamente situadas, a saber: a consciência popular formada mediante a negação ou a subversão da ordem feudal e religiosa oficiais medievais.

As imagens do banquete acima expostas adquirem novas camadas de sentido ao serem cotejadas com a relação entre a consciência-de-si e o Outro (ou objeto independente) na fenomenologia hegeliana:

A consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprassumir desse Outro, que se lhe apresenta com vida independente: a consciência-de-si é desejo. Certa da nulidade desse Outro, põe *para si* tal nulidade como sua verdade; aniquila o objeto independente, e se outorga, com isso, a certeza de si mesma como *verdadeira* certeza, como uma certeza que lhe veio-a-ser de *maneira objetiva*.

Entretanto nessa satisfação a consciência-de-si faz a experiência da independência de seu objeto. O desejo e a certeza de si mesma, alcançada na satisfação do desejo, são condicionados pelo objeto, pois a satisfação ocorre através do suprassumir desse Outro (Hegel, 2002 [1807], p. 140-141, itálico do autor, sublinhado próprio).

³⁰ Na “Encyclopédia das Ciências Filosóficas”, Georg Hegel avalia que Immanuel Kant (1724-1804), um dos filósofos mais citados em suas obras, é um idealista subjetivo: “a crítica kantiana é simplesmente um *idealismo subjetivo* (superficial) que não se introduz no *conteúdo*, só tem diante de si as formas abstratas da subjetividade e da objetividade, e em verdade se atém unilateralmente à primeira, à subjetividade, enquanto determinação última absolutamente afirmativa” (Hegel, 2012 [1830], p. 117). Já Georg Hegel considera que seu sistema filosófico é realista, ao conceber a dialética entre o sujeito e o objeto, na qual a independência de um objeto exterior é pressuposta, o que é ratificado pela interpretação de Alexandre Kojève sobre a “Fenomenologia” de Hegel.

A consciência-de-si é desejo que experencia o Outro como objeto independente e o assimila tornando-o consciência-de-si. Esse Outro está em relação necessária com a consciência, ou seja, os dois estão em uma relação essencial recíproca, definindo-se nessa relação. Esse ato de suprassumir – transformar e manter o Outro ou desaparecer conservante – se materializa nas imagens do banquete do realismo grotesco, conforme proposto por Mikhail Bakhtin. A fome, o comer e o devorar são ações que buscam a realização do desejo por meio da incorporação do mundo. Alexandre Kojève (2014 [1947], p. 162) assim comenta a realização do desejo mediante o exemplo da comida:

Ora o que é o desejo – basta pensar no desejo chamado fome – e não o desejo de transformar por uma ação a coisa contemplada, suprimi-la em seu Ser que não tem relação com o meu, que é independente de mim, negá-la nessa sua independência, e assimilá-la a mim, fazê-la minha, absorvê-la em e por meu Eu? Para que haja consciência-de-si e, em consequência, filosofia, é preciso que haja no homem não apenas contemplação positiva, passiva, unicamente reveladora do Ser, mas também desejo negador e, em consequência, ação transformadora do Ser dado. É preciso que o Eu humano seja um Eu do desejo, isto é, um Eu ativo, um Eu negador, um Eu que transforma o Ser, que cria um novo Ser ao destruir o Ser dado.

É por meio do desejo que o ser humano supera a consciência contemplativa que se detém de modo passivo diante de um objeto imóvel e idêntico a si mesmo, tomando consciência de si por meio do “seu desejo”. O desejo é um vazio (presença de uma ausência), uma ação negadora que transforma o Ser dado em ser criado e mediante a qual o ser humano se transforma a si mesmo ao assimilar esse Ser dado, imóvel e idêntico a si mesmo.

Conclusões

Conforme acima exposto, as imagens do realismo grotesco são compostas pela simultaneidade da negação do velho e da afirmação do novo, da morte e do nascimento, filiando-se, por um lado, ao conceito de devir hegeliano, mas, por outro, distanciando-se deste por seu caráter imagético, visual, palpável, corporal. O corpo grotesco em Rabelais conceitualizado por M. Bakhtin é um corpo inquieto e histórico, ou seja, esse conceito do corpo é inspirado no tempo histórico e progressivo formulado por Georg Hegel e exposto por seu comentador Alexandre Kojève. Com isso, Mikhail Bakhtin descobre que as imagens do realismo grotesco popular rebaixam e aterrissam a dialética hegeliana.

Outro argumento importante da abordagem histórica de Mikhail Bakhtin é mostrar que a imagem grotesca em F. Rabelais advém da cultura cômica e do riso, que é negadora da realidade oficial estabelecida e estável e proponente de um ser humano em constante transformação de si mesmo no tempo. Na dialética hegeliana, a consciência humana ativa

e criadora supera a consciência contemplativa do Outro (objeto independente) mediante o desejo. Já no realismo grotesco, é o riso que tem um papel central no movimento histórico da humanidade, pois o riso não é contemplativo, mas uma ação de subversão da cultura oficial mediante a qual o povo se coloca como agente protagonista da história.

Por fim, a antropologia filosófica de Mikhail Bakhtin não se restringe aos textos “Por uma filosofia do ato” e “O autor e o personagem”, mas fundamenta toda a teoria bakhtiniana sobre o romance e sobre a obra de François Rabelais, mediante os conceitos de ambivalência (presença dos dois polos da transformação), da inconclusibilidade ou “metamorfose-inconclusa” (materializada nas imagens festivo-populares grotescas) e do “sentimento histórico, concreto e realista”. O cotejo desses conceitos com a dialética de Georg Hegel permitiu, por um lado, melhor compreender a historicidade, a dinamicidade e o caráter criativo da cultura popular na Idade Média e no Renascimento presentes na obra de François Rabelais e analisados por Mikhail Bakhtin, e, por outro, perceber uma imagem do ser humano em seu devir ambivalente, em uma existência inconclusa e entre outros seres humanos (*Geist, povo*), pois, só reconhecido por seus semelhantes, o ser humano realiza sua existência ao mesmo tempo singular e sócio-histórica.

GRILLO, Sheila Vieira de Camargo. Hegelian dialectics in Mikhail Bakhtin's book on François Rabelais. **Alfa**, São Paulo, v. 69, 2025.

- *ABSTRACT: The purpose of this paper is to show that the principles of ambivalence and inconclusiveness of the popular culture of laughter, of the action of the people in the Middle Ages, of the historical body and of the human/world relation at the popular-festive banquet, present in the book Rabelais and His World (Popular Culture in the Middle Ages and the Renaissance) (1965), as well as in the text The Art of The Word and The Culture of Folk Humor (Rabelais and Gogol) (1940, 1970), were developed from the perspective of Hegelian dialectics, among other approaches. The methodology of this research, which is bibliographic in nature, consisted of the following steps: searching for statements by Bakhtin himself and by scholars of his work regarding the relevance of dialectics as the origin of the concept of ambivalence and of other categories in M. Bakhtin's book on F. Rabelais; reading and identifying principles of phenomenology and of dialectics in texts by Georg Hegel and by his critics; identifying categories in M. Bakhtin's book on F. Rabelais developed from Hegelian dialectics; finally, determining the developments and advances of Bakhtin's theory in relation to the German philosopher. The findings have shown that the images of grotesque realism are, on the one hand, affiliated with the Hegelian concept of becoming, but, on the other hand, distance themselves from it due to their obvious, visual, tangible, bodily character.*
- *KEYWORDS: Dialectics; Ambivalence; Georg Hegel; Mikhail Bakhtin.*

Declaração de disponibilidade de dados

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

REFERÊNCIAS

- ARANTES, P. Um Hegel errado mas vivo. **Revista Ide**, São Paulo, n. 21, p. 72-79, 1991.
- BAKHTIN, M. O Problema do Conteúdo, do Material e da Forma na Criação Literária. In: BAKHTIN, M. **Questões de Literatura e estética (A Teoria do Romance)**. 3. ed. São Paulo: Editora da UNESP, 1993 [1990]. p. 13-70.
- BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. O contexto de François Rabelais. Tradução Y. Frateschi. 4. ed. São Paulo-Brasília: Edunb-Hucitec, 1999[1965].
- БАХТИН [BAKHTIN], М. М. **Собрание сочинений т. 1**. Философская эстетика 1920х годов [Obras reunidas vol. 1. Estética filosófica dos anos 1920]. Org. S. G. Botcharov, N. I. Nikoláev. Moscow: Издательство русские словари/Языки славянской культуры, 2003.
- BAKHTIN, M. M. **Os gêneros do discurso**. Tradução Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2016 [1953-54].
- BAKHTIN, M. Fragmentos dos anos 1970-1971. In: BAKHTIN, M. **Notas sobre literatura, cultura e ciências humanas**. Org., trad., posf. e notas P. Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2017[1970-71]. pp. 21-56.
- BAKHTIN, M. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Org. trad., posfácio e notas P. Bezerra. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010 [1963].
- BAKHTIN, M. **Teoria do romance I**: a estilística. Tradução, pref., notas e glossário P. Bezerra; org. da ed. russa Serguei Botcharov e V. Kójinov. São Paulo: Editora 34, 2015.
- BAKHTIN, M. **Teoria do romance III**: o romance como gênero literário. Tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2019.
- BAKHTIN, M. **Problemas da poética de Dostoiévski**. 5. ed. Tradução, notas e prefácio P. Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010 [1963].
- BAKHTIN, M. **Problemas da obra de Dostoiévski**. Tradução, notas e glossário S. Grillo e E. V. Américo. São Paulo: Editora 34, 2022[1929].

БАХТИН [BAKHTIN], М. М. **Собрание сочинений. Т. 4(1).** Франсуа Рабле в истории реализма (1940 г.). Материалы к книге о Рабле (1930-1950-е гг.). Комментарии и приложения. [*Obras reunidas* vol. 4(1). François Rabelais na história do realismo (1940). Materiais para o livro sobre Rabelais (anos 1930-1950). Comentários e anexos]. Москва: Языки Славянских Культур, 2008.

БАХТИН [BAKHTIN], М. М. **Собрание сочинений. Т. 4(2).** Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса (1965 г.). Рабле и Гоголь. Искусство слова и народная смеховая культура (1940, 1970 гг.). Комментарии и приложения. [М. М. БАХТИН. *Obras reunidas* vol. 4(2). A criação de François Rabelais e a cultura popular na Idade Média e no Renascimento (1965). Rabelais e Góglol. A arte da palavra e a cultura cômica popular (1940, 1970). Comentários e anexos]. Москва: Языки Славянских Культур, 2010.

BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento.** O contexto de François Rabelais. Tradução Y. Frateschi. 7. ed. São Paulo: Hucitec, 2010b.

BAKHTINE, M. **L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen âge et sous la Renaissance** [A obra de François Rabelais e a cultura popular na Idade Média e no Renascimento]. Tradução A. Robel. Paris: Gallimard, 2022 [1970].

ДУВАКИН, В. Д. **М. М. Бахтин:** беседы с Дувакиным [DUVÁKIN, V. D. *M. M. Bakhtin:* conversas com Duvákin]. Москва: Согласие, 2002 [1996].

ГОГОТИШВИЛИ, Л. А.[GOGOTICHVÍLI, L. A.] *Коментарии.* In: БАХТИН, М. М. [BAKHTIN, M. M.] К философии поступка [Por uma filosofia do ato]. **Собрание сочинений т. 1.** Философская эстетика 1920х годов [*Obras reunidas* vol. 1. Estética filosófica dos anos 1920]. Org. S. G. Botcharov, N. I. Nikoláev. Moscou: Издательство русских словарей/Языки славянской культуры, 2003. p. 351-438.

GRILLO, S. V. C. Mikhail Bakhtin: pensador do riso, da crise e da mudança na teoria dos gêneros do discurso. **Revista de Estudos da Linguagem**, v. 30, p. 1185-1205, 2022.

GRILLO, S. V. C. A polêmica sobre a cultura popular na Idade Média: diálogos entre Arón Guriévitch e Mikhail Bakhtin. In: PISTORI, M. H. C., GONÇALVES, J. C.; STELLA, P. R. (org.). **Beth Brait:** autora, personagem, diálogos. São Paulo: Hucitec, 2024. p. 275-292.

ГУРЕВИЧ, А. Я. **Проблемы Средневековой Народной Культуры** [GURIÉVITCH, A. Ia. *Problemas da Cultura Popular na Idade Média*]. Москва: Искусство, 1981.

HEGEL, G. W. F. **A fenomenologia do espírito.** Tradução P. Menezes. 7. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: USF, 2002 [1807].

HEGEL, G. W. F. **Ciência da lógica:** 1. A doutrina do Ser. Tradução C. G. Iber; M. L. Miranda e F. Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016 [1832].

HEGEL, G. W. F. **Ciência da lógica:** 2. A Doutrina da Essência. Tradução C. G. Iber e F. Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2017 [1813].

HEGEL, G. W. F. **Ciência da lógica:** 3. A Doutrina do Conceito. 2. reimpr. Tradução C.G.Iber e F. Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2021[1816].

HEGEL, G. W. F. **Encyclopédia das ciências filosóficas:** em compêndio (1830) volume I: a ciência da lógica. Tradução P. Menezes e Pe. J. Machado. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

HEGEL, G. W. F. **Cursos de estética I.** Tradução M. A. Werle. 2. ed. e 1. reimpr. São Paulo: EDUSP, 2015[1842].

HEGEL, G. W. F. **Cursos de estética II.** Tradução M. A. Werle e O. Tolle. 1. ed. e 1 reimpr. São Paulo: EDUSP, 2014a[1842].

HEGEL, G. W. F. **Cursos de estética IV.** Tradução M. A. Werle e O. Tolle. 1. ed. e 1 reimpr. São Paulo: EDUSP, 2014b[1842].

KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel.** Tradução E. dos S. Abreu. 1. reimpr. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014 [1947].

MEDVIÉDEV, P. **O método formal nos estudos literários.** Introdução crítica a uma poética sociológica. Tradução e notas E. V. Américo e S. Grillo. São Paulo: Contexto, 2012 [1928].

VOLÓCHINOV, V. N. **Marxismo e filosofia da linguagem.** Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Tradução, notas e glossário S Grillo e E. V. Américo. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2021 [1929].

Recebido em 17 de novembro de 2024

Aprovado em 6 de junho de 2025