

Bakhtin e filosofia / *Bakhtin and Philosophy*

Carlos Alberto Faraco*

RESUMO

Neste texto, fazemos uma discussão das relações do pensamento de Bakhtin com correntes da filosofia moderna. Partimos de seus textos iniciais nos quais acena para a constituição de uma *prima philosophia*, tendo a axiologia e não a ontologia como seu fundamento. Acompanhamos suas elaborações éticas e estéticas e suas propostas para uma filosofia da cultura. Apontamos sua atitude contrária aos grandes sistemas do racionalismo e sua identificação com a perspectiva da eventicidade e da experiência vivida. Concluimos com sua vinculação com as correntes filosóficas que defendem o primado da intersubjetividade.

PALAVRAS-CHAVE: Bakhtin; Filosofia; Estética; Axiologia; Intersubjetividade

ABSTRACT

In this article, we discuss the relations of Bakhtin's thought to some trends of modern philosophy. Our starting point is his initial texts in which he points out his intention to construct a prima philosophia founded on axiology and not on ontology. We follow his ethical and aesthetic thought and his proposals for a philosophy of culture. We point out his attitudes opposed to the great systems of Rationalism and his identification with a perspective founded on eventicity and actually living experience. We conclude with an overview of his vinctuations to philosophical trends that have defended the primacy of intersubjectivity.

KEYWORDS: Bakhtin; Philosophy; Aesthetics; Axiology; Intersubjectivity

* Universidade Federal do Paraná – UFPR, Curitiba, Paraná, Brasil; carlosfaraco@onda.com.br

Quem se aproxima de Bakhtin logo percebe que ele foi um pensador de múltiplos interesses. Estiveram em seu espaço de reflexão temas de ética e estética, de estética geral e literária, de psicologia e antropologia, de semiótica e linguística.

No entanto, Bakhtin começou filósofo e assim permaneceu durante o período mais produtivo de sua atividade intelectual, que vai dos primeiros textos, escritos no início da década de 1920 (em que acena para a construção de uma *prima philosophia*), à tese sobre Rabelais (em que formula as bases de uma filosofia da cultura), defendida nos últimos anos da década de 1940.

Daí para frente, vamos encontrar pensamentos esparsos e fragmentados – que ajudam, claro, a entender seus grandes projetos e que provocam reflexões interessantes, mas que não constituem em nenhum momento um conjunto mais sistemático de ideias, com exceção da reescrita do livro sobre Dostoiévski no início da década de 1960.

Os primeiros textos desvelam um autor jovem (estava com 25 anos quando começou a escrever seus ensaios) com um ambicioso projeto filosófico. Em *Para uma filosofia do ato* (PFA), lemos:

A primeira parte do nosso estudo será dedicada precisamente à análise dos momentos fundamentais da arquitetura do mundo real, não enquanto pensado mas enquanto vivido. A parte seguinte será dedicada à atividade estética como ação, não a partir do interior do seu produto, mas do ponto de vista do autor enquanto participante <?> responsável, e à ética da criação artística. A terceira parte será dedicada à ética da política, e a última à ética da religião (BAKHTIN, 2010, p.115)

Quando observamos o desenrolar da escrita bakhtiniana, percebemos que este projeto maior acabou se centrando, de fato, na estética – numa estética geral (conforme apresentada em *O autor e o herói* – A&H, e em *O problema do conteúdo, do material e da forma na criação literária* – PCMF) e numa estética literária cujo eixo básico é uma teoria do romance e peculiares interpretações críticas da obra de Dostoiévski e de Rabelais.

Interessante notar que uma das bases de sustentação de sua teoria do romance e das interpretações crítico-literárias é uma ampla filosofia da cultura que tem no riso um de seus pivôs – o riso que relativiza tudo e, por isso, liberta, o riso que destrona o rei e o dogma, que deixa ver “a alegre relatividade de qualquer regime ou ordem social, de

qualquer poder e qualquer posição hierárquica” (BAKHTIN, 2008, p.142); do “riso que tem uma significação positiva, regeneradora, criadora” (BAKHTIN, 1987, p.61). Nesse sentido, Bakhtin está entre os principais pensadores que produziram reflexões teórico-filosóficas sobre o riso.

De política e religião, Bakhtin não chegou a elaborar nada mais sistemática e explicitamente. Já sobre ética, ele nos deixou as reflexões presentes em PFA, mas não voltou à questão posteriormente. Talvez por perceber que sua ética da responsabilidade individual absoluta (sem álibi) e da alteridade radical o havia conduzido a um beco sem saída. Como continuar defendendo, diante da hipótese freudiana, uma concepção de sujeito integralmente consciente, livre e responsável? Como defender uma ética sem álibi num tempo povoado de individualismo, indiferença e álibis? Como defender tal ética num tempo cheio de desejos de reduzir, aniquilar ou extirpar a alteridade? Ou em que a alteridade só vale se reduzida ao eu?

A estética bakhtiniana, por sua vez, assume claramente o caráter construtivo da arte em detrimento das concepções da arte como imitação, representação ou expressão. Estava, nesse sentido, afinada com seu tempo, ou seja, com os efeitos teóricos das transformações do fazer artístico ocorridas nos fins do século XIX e início do XX.

Seu foco de atenção é, portanto, declaradamente o estético-formal, mas com a particularidade de incluir o histórico, o social, o cultural no específico da arte, o que é, sem dúvida, uma solução profundamente inovadora, considerando que o máximo que se havia conseguido até então no enfrentamento desse complexo tema eram propostas dicotômicas – de um lado o estético-formal (sob o pressuposto de uma especificidade absoluta, um em-si estético livre de qualquer interferência do social, do cultural e do histórico) e de outro o estudo da história e da inserção sociocultural da arte.

Bakhtin alcança o desiderato teórico de incluir o histórico, o social, o cultural na imanência do objeto estético ao instituir o autor-criador (em oposição ao autor-pessoa) como uma função estético-formal engendradora do objeto estético, um elemento imanente, portanto, ao todo artístico. A característica central da função autor-criador é a de materializar uma certa relação axiológica com o herói e seu mundo. E essa relação axiológica é uma possível dentre as muitas avaliações sociais que circulam numa determinada época e numa determinada cultura. É por meio da função autor-criador (do

posicionamento axiológico desse pivô estético-formal) que o social, o histórico, o cultural se tornam elementos imanentes do objeto estético.

É por meio dessa solução que a estética bakhtiniana se livra de deslizar para formulações metafísicas (o estético reduzido a essências abstratas de beleza), ou para formulações psicologizantes (o estético reduzido a processos expressivos puramente mentais e subjetivos), ou para formulações empiricizantes (o estético reduzido à forma do material), ou ainda para um formalismo desvinculado da história e do sociocultural (o estético reduzido a um em-si absoluto).

Para Bakhtin, conforme lemos em *O problema do conteúdo, do material e da forma* (BAKHTIN, 1995, p.278), o estético, sem perder suas especificidades formais, está enraizado na história e na cultura, tira daí seus sentidos e valores e absorve em si a história e a cultura, transpondo-as para um outro plano axiológico precisamente por meio da função estético-formal do autor-criador. É o posicionamento valorativo do autor-criador que constitui o princípio regente para a construção do todo estético. É a partir dele que se construirá o herói e o seu mundo, isto é, se enformará o conteúdo do objeto estético.

É também a partir desse pivô axiológico-estético que se dará forma composicional ao conteúdo assim enformado; e é também a partir dele que se fará a apropriação do material que serve de aparato técnico para concretizar o todo da forma artística – a linguagem verbal, no caso da literatura. O ato estético envolve, portanto, uma complexa rede de gestos axiológicos.

Pode-se dizer, então, que a axiologia é, de fato, o grande fundamento do projeto filosófico de Bakhtin. Para ele, a ontologia, a teoria do ser enquanto ser, não poderia ser o fundamento porque o ser não é dado (ente primário), mas só é dado na relação; não precede nem define a relação, mas é definido pela relação. Decorre daí o primado da alteridade na filosofia bakhtiniana, a absoluta necessidade constitutiva do outro, do olhar do outro, da memória do outro. Ou, como nos diz nas notas para a reescrita do livro sobre Dostoievski:

A morte absoluta (o não-ser) é o estado de não ser ouvido, não ser reconhecido, não ser lembrado. Ser significa ser para um outro, e, por meio do outro, ser para si. Uma pessoa não tem nenhum território interno soberano, ela está sempre na fronteira; olhando para dentro de

si, ela olha nos olhos de um outro ou com os olhos de um outro (BAKHTIN, 1994, p.287);

Desse modo, a relação primordial, o princípio estruturante, o que organiza o eu e o mundo, é de natureza valorativa. “Não se pode viver a experiência de uma dádiva pura” (BAKHTIN, 2010, p.85), do ente em si, do objeto inteiramente dado. Do interior do evento (da vida efetivamente vivida), ao pensar sobre o ente ou ao falar dele (ou ao falar com ele), “já entrei em uma relação que não é indiferente, mas interessada-afetiva” (BAKHTIN, 2010, p.85), uma atitude valorativa. Viver é, portanto, “assumir posições axiológicas a cada momento da vida ou posicionar-se em relação a valores” (BAKHTIN, 1995, p.187-8).

Bakhtin se aproxima aqui de um tema filosófico de seu tempo: a questão axiológica estava em plena efervescência nas últimas décadas do século XIX e primeiras do XX.

A filosofia dos valores, formulada principalmente pelos neokantianos da Escola de Baden (W. Windelband e seu discípulo H. Rickert), buscava responder a várias questões que transitavam pelo debate filosófico do tempo, entre as quais as condições de possibilidade da cultura em geral (ciência, arte, religião, ética) e das ciências sociais em particular.

O desenvolvimento das ciências sociais trouxe como problema crítico central a própria validação dos seus juízos cognitivos, ou seja, ao tratar do humano ser, os seres humanos conseguem separar juízos factuais de juízos axiológicos? É possível falar do humano de modo absolutamente indiferente a respeito dos valores? Se não, é possível validar juízos cognitivos atravessados por valores?

O projeto filosófico neokantiano nasceu nessa conjuntura e repôs a necessidade imperiosa de retomar o criticismo kantiano, de voltar à crítica aos fundamentos do conhecimento. Opunham-se, nesse aspecto crucial, aos reducionismos positivistas que igualavam conhecimento e ciências naturais e que defendiam a supremacia dos juízos factuais e a exclusão absoluta de enunciados valorativos do discurso científico.

Para os neokantianos, as ciências naturais são mais que pura empiria porque transcendem ao terem a necessidade de criar modelos dedutivos racionais para tentar subsumi-la. E o conhecimento é mais que apenas os juízos científicos. Também a arte e a religião, por exemplo, como realidades culturais (atravessadas, portanto, por valores)

são fontes de conhecimento tanto quanto as ciências naturais, cada qual obviamente em sua especificidade.

Daí que W. Windelband, um dos principais filósofos neokantianos, fundador da chamada Escola de Baden e inspirador de H. Rickert e de Max Weber, vai afirmar que todas as questões metafísicas, éticas, lógicas e ontológicas se relacionam ao problema dos valores. Assim, para ele, o problema filosófico maior é a relação do ser com valores e dos valores com o ser (WINDELBAND, 1921, p.31).

Rickert, por seu turno, ao abordar o papel constitutivo dos valores na cultura, vai tentar repor e reformular a ideia de um valor transcendental-universal puro, fazendo-o decorrer da aceitação da supremacia de uma ordem racional transcendente.

Bakhtin conhecia as discussões e se envolveu diretamente com elas. Não nega validade às ciências sociais e dá destaque à sua especificidade, aproveitando a seu modo (ou seja, reformulando-a a partir da linguagem e dos valores) uma divisão, proposta, no início do século XX, por W. Dilthey, entre as ciências da natureza e as ciências do espírito. Bakhtin dirá que as primeiras têm como objeto um elemento mudo e as segundas, um outro sujeito, ou seja, alguém que fala, que produz texto. Enquanto nestas, podemos nos relacionar com o outro por dentro (por empatia), o mesmo não é possível naquelas. Nesse sentido, busca-se explicar o objeto mudo e interpretar e compreender o texto do outro que fala. De um lado, atividades científicas expositivo-explicativas; de outro hermenêuticas, a combinar compreensão e avaliação (“É impossível uma compreensão sem avaliação. Não se pode separar compreensão e avaliação: elas são simultâneas e constituem um ato único integral”, BAKHTIN, 2003, p.378).

Aliada a estas coordenadas, estará a tese forte em Bakhtin e seus pares de que o signo não apenas reflete o mundo, mas também o refrata. Ou seja, a refração é inevitável no enunciar porque enunciar é enunciar valores:

a palavra não apenas denota um objeto como de algum modo presente, mas expressa também com sua entonação (uma palavra realmente pronunciada não pode evitar de ser entoada, a entonação é inerente ao fato mesmo de ser pronunciada) a minha atitude avaliativa em relação ao objeto (BAKHTIN, 2010, p.85).

Desse modo, para Bakhtin é impossível separar, em termos absolutos e abstratos, juízos factuais de juízos valorativos. A saída para o eventual impasse

epistemológico quanto à validade de juízos cognitivos que inevitavelmente refratam o mundo se dá pelo confronto, pelo embate das diferentes posições axiológicas que atuam no recorte e no dizer sobre o objeto.

Nesse sentido, o conhecimento nas ciências sociais se valida por um duplo embate – um no plano do factual (do refletir o mundo) e outro no plano do axiológico (no plano das refrações). A heterogeneidade verbo-axiológica e sua “dialogização” constituem o grande móvel da dinâmica cultural em todas as suas dimensões.

Por outro lado, Bakhtin critica a formulação de Rickert para a questão dos valores. Enquanto este caminha em direção à abstração, ao teorecismo, ao sistêmico, ao transcendental-universal, Bakhtin caminha em direção à vida vivida, ao seu caráter evêntico, inacabado, em perpétuo devir.

Nesse sentido, ao explicitar seu projeto axiológico, o faz primeiro negativamente (os caminhos que ficam descartados e que remetem a grandes sistemas logicamente dedutíveis de um valor supremo) e, ao final, positivamente: trata-se de “uma refiguração da arquitetônica real concreta do mundo dos valores realmente vivenciados, não governado por um fundamento analítico”. Diz ele:

A minha comprovada participação no existir é não somente passiva (o prazer da existência), mas sobretudo ativa (o dever de ocupar efetivamente o meu lugar único). Não se trata de um valor vital supremo que, no interior de um sistema, instaura para mim todos os outros valores da vida como relativos, por ele condicionados; não pretendemos construir um sistema ou um inventário de valores, logicamente unitário, com um valor fundamental no ápice – a minha participação no existir – um sistema ideal de diversos valores possíveis, nem nos propomos a fazer uma transcrição teórica dos valores histórica e realmente reconhecidos pelo ser humano, com o fim de estabelecer entre estas relações lógicas de dependência, de subordinação, etc. – isto é, sistematizá-los. Não é nossa intenção fornecer um sistema ou um inventário sistemático de valores, no qual conceitos puros (idênticos a si mesmos em conteúdo) sejam ligados entre si à base de uma correlação lógica. O que pretendemos fornecer é uma refiguração, uma descrição da arquitetônica real concreta do mundo dos valores realmente vivenciados, não governado por um fundamento analítico, mas com um centro de origem realmente concreto, seja espacial ou temporal, de valorações reais, de afirmações, de ações, e cujos participantes sejam objetos efetivamente reais, unidos por relações concretas de eventos no evento singular do existir (aqui as relações lógicas não são mais que um momento ao lado dos momentos espaciais, temporais e emotivo-volitivos concretos). (BAKHTIN, 2010, p.123-4)

Bakhtin alinha-se, portanto, com as tendências filosóficas antirracionaisistas que colocam a vida vivida no centro. No entanto, ele se contrapõe a alguns de seus desdobramentos extremados em especial um certo irracionalismo de feição biologista, hedonista ou de exacerbado individualismo. Interessa-lhe a vida vivida na perspectiva de uma consciência que age responsável e participativamente. E não na perspectiva dos transbordamentos ilimitados de instintos, emoções, desejos.

No centro do ato, está um indivíduo que reconhece ocupar um lugar existencial único no mundo e, por isso, não pode escapar de agir e o faz responsabilmente. Diz ele: “Viver a partir de si não significa viver para si, mas significa ser, a partir de si, responsabilmente participante, afirmar o seu não-álibi real e compulsório no existir” (BAKHTIN, 2010, p.108).

Ser responsabilmente participante é realizar sua singularidade não para si, mas na relação com o outro. A interação é constitutiva (é o princípio arquitetônico) do mundo real do ato; e o outro, irreduzível na sua diferença mas correlato com o eu, é a efetiva baliza do agir; funciona, portanto, como antídoto do irracionalismo em qualquer de suas dimensões):

O princípio arquitetônico supremo do mundo real do ato é a contraposição concreta, arquitetonicamente válida, entre eu e outro. A vida conhece dois centros de valores, diferentes por princípio, mas correlatos entre si: o eu e o outro, e em torno destes centros se distribuem e se dispõem todos os momentos concretos do existir (BAKHTIN, 2010, p.142).

Assim, viver é agir responsabilmente a partir de si e em correlação com o outro (cf. *PFA*), é posicionar-se axiologicamente (cf. *A&H*), é participar do diálogo aberto, do simpósio universal (cf. *PFA*). Três verbos ativos – agir, valorar, interagir – tecem o viver.

Na construção desse conjunto de coordenadas, Bakhtin congrega criticamente fios conceituais oriundos de três grandes vertentes filosóficas: a preocupação dos neokantianos com a axiologia, as filosofias da vida e as filosofias da interação.

Com os neokantianos, reconhece a centralidade da axiologia, mas recusa tomar o caminho da abstração teórica. Ao contrário: traz esta problemática para o interior do mundo concreto da vida vivida. Com isso, afasta-se da filosofia dos grandes sistemas do racionalismo e acolhe a crítica anti-hegeliana de Kierkegaard, a crítica ao filósofo

sistemático que presume falar do Absoluto e não consegue compreender a existência humana (“Todas as tentativas de alcançar a existência-evento real a partir do interior do mundo teórico são sem esperança”, BAKHTIN, 2010, p.58).

É só a existência, em sua eventicidade e em seu perpétuo devir, que pode servir de parâmetro para o pensamento participativo:

somente do interior de minha participação posso compreender o existir como evento, mas este momento de participação singular não existe no interior do conteúdo visível, na abstração do ato enquanto ato responsável (BAKHTIN, 2010, p.66).

A vida vivida é compreendida de seu interior na responsabilidade concreta do ato único. Por isso,

uma filosofia da vida só pode ser uma filosofia moral. Só se pode compreender a vida como evento, e não como ser-dado. Separada da responsabilidade, a vida não pode ter uma filosofia; ela seria, por princípio, fortuita e privada de fundamentos” (BAKHTIN, 2010, p.117).

E o agir responsável não se dá no vazio, mas está balizado pelo outro: “A centralidade da minha participação única no existir dentro da arquitetura do mundo da experiência vivida não é em absoluto um valor positivo para o qual todo o resto no mundo não é mais que um fator auxiliar” (BAKHTIN, 2010, p.122).

Nesse ponto, Bakhtin se alinha às filosofias da interação, este disperso movimento filosófico que, entre outras motivações, buscava saídas para as dificuldades trazidas por concepções solipsistas do sujeito – do sujeito que se autodefine, que reconhece sua existência por si e a partir de si, que é senhor de si e do próprio conhecimento.

Parece haver, nas bases desta nova linhagem filosófica, uma espécie de rebelião contra o indivíduo tomado, desde pelo menos o século XVI, como elemento axiomático do pensamento moderno.

O *slogan* do filósofo alemão Friedrich Jacobi (1743-1819) – *Sem o Tu não há o Eu* – parece ser o marco inicial desse esforço de dar precedência à relação, ou mais, à inter-relação.

No Prefácio à edição de 1815 de seu livro *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, Jacobi (1994, p.554) declara explicitamente, numa nota de rodapé, ter sido ele o primeiro a proclamar inequivocamente, em sua obra sobre Spinoza (cuja primeira edição é de 1785 e a segunda, ampliada, é de 1789) a proposição de que o Eu é impossível sem o Tu.

Encontraremos em Hegel (1770-1831), em sua monumental *Fenomenologia do espírito* (1808), uma formulação particularmente rica dessa perspectiva interacionista na chamada dialética do reconhecimento, resumida no seguinte enunciado: “A consciência-de-si é em-si e para-si enquanto e porque é em-si e para-si para outra consciência-de-si; ou seja, ela só é na medida em que é um ser reconhecido”.

Essa formulação específica é apenas um degrau do grande edifício que Hegel constrói na *Fenomenologia*, mas tem sido intertexto, marcado ou não, de várias formulações contemporâneas, inclusive nos escritos de Bakhtin.

Essa questão será retomada pelo filósofo Ludwig Feuerbach (1804-1872). As suas referências a uma razão intersubjetiva são bastante dispersas. No entanto, há um trecho, em *Über Spiritualismus und Materialismus*, de 1866, que é suficiente para mostrar a direção de seu pensamento. Dizia ele:

Certamente que o idealismo sabe (...) que sem tu não há eu, mas este ponto de vista no qual há um eu e um tu, é para ele apenas o empírico, não o transcendental, quer dizer, verdadeiro, não é o primeiro e originário, mas um ponto de vista subordinado, que é válido para a vida, mas não para a especulação” (FEUERBACH, 1967, p.176).

Fica claro, por este trecho, que para Feuerbach o intersubjetivo tem um papel constitutivo (transcendental, primeiro, originário) e não apenas subordinado. Ele elevou a interação ao estatuto de dimensão *a priori*, condição transcendental da existência. Desse modo, ele substituiu a razão autossuficiente por uma razão relacional e a subjetividade isolada pela subjetividade relacional, efeito da relação intersubjetiva.

Na sequência, vamos encontrar, nesta linhagem filosófica, Martin Buber (1878-1965), que, explicitamente inspirado em Feuerbach, escreveu seu influente livro de 1923, *Eu e Tu*.

Buber entendia que Feuerbach, ao conferir um caráter primordial, originário, estruturante à inter-relação, havia realizado o segundo recomeço do pensamento

moderno depois da descoberta do Eu pelo idealismo. Nesse sentido, havia nas formulações de Feuerbach, segundo Buber, um evento copernicano.

Buber aprofunda essa perspectiva, construindo em seu livro uma espécie de ontologia da relação (resumida em seu *slogan* de sabor bíblico: “No princípio é a relação”), uma ontologia da inter-relação como o modo humano de existência e, por consequência, uma ética do inter-humano.

A alteridade precede e é constitutiva da identidade, da ipseidade (“Ich werde am Du” – “Me torno na relação com o Tu”). Devo à presença do Tu as minhas possibilidades existenciais. Toda e qualquer função psíquica só se desenvolve, bem ou mal, na presença do outro. Ser reconhecido é a pedra angular da construção do Eu: ser visto, reconhecido, respeitado.

Dentre todos os filósofos que puseram o foco de suas reflexões na interação, foi Bakhtin o que abordou com mais força a questão da linguagem verbal. Desde seus primeiros textos, apresenta a interação como constitutiva e sustento da condição humana. Aproveitando a discussão dos valores na filosofia neokantiana, Bakhtin inova as análises da interação ao entendê-la como o encontro de posições sócio-axiológicas. Na interação vista pelo olhar bakhtiniano, não se trocam mensagens, mas se dialogizam axiologias.

É desta concepção da interação como evento fundamentalmente sócio-axiológico que emerge a concepção bakhtiniana de linguagem como heteroglossia, isto é, como um conjunto múltiplo e heterogêneo de vozes ou línguas sociais e (mais relevante para ele) o contínuo processo de encontros e desencontros, de aceitação e recusa, de absorção e transmutação das vozes sociais – fenômeno que ele designa de heteroglossia dialogizada.

Soma-se às nossas percepções da interação este viés novo de que nossas interações, face a face ou não, aproximam sempre posições axiológicas em diversos graus de conflito ou convergência.

Em suma, Bakhtin pode ser lido como um pensador que dialogou com os problemas filosóficos de seu tempo e, conjugando uma filosofia de valores, uma filosofia da vida e uma filosofia da interação, deu forma concreta e heurísticamente poderosa a projetos apenas visualizados em termos gerais pelos filósofos com quem dialogou, em especial na estética geral e literária e na filosofia da linguagem.

REFERÊNCIAS

BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Trad. Yara Frateschi. São Paulo: HUCITEC, 1987.

_____. Toward a reworking of the Dostoevsky book (1961). In: _____ *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Edited and Translated by Caryl Emerson. Introduction by Wayne C. Booth. Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 1994, pp.283-302.

_____. Author and Hero in the Aesthetic Activity. (1920-22). In: _____ *Art and Answerability*. Ed. by Michael Holquist and Vadim Liapunov. Trans. and Notes by Vadim Liapunov. Austin: Texas University Press, 1995, pp.04-256.

_____. The Problem of Content, Material, and Form in Verbal Art (1924). In: _____ *Art and Answerability*. Ed. by Michael Holquist and Vadim Liapunov. Trans. and Notes by Vadim Liapunov. Austin: Texas University Press, 1995, pp.257-325.

_____. Apontamentos de 1970-1971. In: _____ *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.367-92.

_____. *Problemas da poética de Dostoiévski*. 4.ed. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *Para uma filosofia do ato responsável*. Trad. aos cuidados de Valdemir Miotello & Carlos Alberto Faraco. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.

BUBER, M. *Eu e Tu*. 2.ed. Tradução, introdução e notas por Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Editora Moraes, 1977.

FEUERBACH, L. *Gesammelte Werke*. Hrsg. von Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie Verlag, 1967.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. 4.ed. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1999.

JACOBI, F. *The Main Philosophical Writing and the Novel Allwill*. Translated from German with an introductory study, notes & bibliography by George di Giovanni. Montreal & Kingston: McGill & Queens' University Press, 1994.

KIERKEGAARD, S. *Journals & Papers*. 7 vol. Princeton: Princeton University Press, 1978.

RICKERT, H. *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Nova, 1961.

WINDELBAND, W. *An Introduction to Philosophy*. London: T. Fisher Unwin, 1921.

Recebido em 15/02/2017

Aprovado em 14/04/2017