

## Comparatismo entre russos e brasileiros: uma proposta teórica (parte I)

Profa. Dra. Claudia Drucker<sup>i</sup> (UFSC)

### **Resumo:**

*O presente artigo se divide em três partes. Na primeira seção da primeira parte resumem-se pesquisas sobre as relações históricas entre literatura russa e brasileira. Na segunda, retoma-se a recusa da técnica por parte de Heidegger. Na terceira, discute-se a plausibilidade de uma perspectiva fenomenológica dos estudos literários.*

**Palavras-chave:** romance russo, “grande síntese”, técnica, história da literatura, fenomenologia

### **1. A crítica literária como aproximação: o problema da “grande síntese”**

Devido à extensão que o artigo alcançou, foi necessário dividi-lo em partes. Hoje, lerei apenas as suas três primeiras seções, que juntas integram o que agora é então apenas a sua primeira parte.

Em muitos casos, é quase impossível que os estudos histórico-literários não tragam um elemento de aproximação entre tradições nacionais, no sentido em que é quase impossível encontrar uma literatura autóctone. As obras literárias russas e brasileiras pertencem à mesma história: a das línguas indo-européias, ou da literatura mundial. Autores russos, especialmente Dostoiévski e Tolstói, hoje fazem parte dos clássicos, que enquanto tais foram lidos pelos brasileiros. O que se pergunta é o que a literatura brasileira extrai destes clássicos, e por que motivos. Fatores como a existência de relações coloniais podem ser excluídos como “causa” direta da aproximação entre literaturas, visto não haver intercâmbios diretos significativos entre os dois países. Se a literatura comparada, nas suas vertentes atuais, tematiza a incomensurabilidade entre tradições ou a interferência das relações de poder sobre as relações literárias, então a presente proposta não se filia a ela. Que se lance mão do título mais convencional de história da literatura para abarcá-la.

A aproximação entre a literatura russa e a brasileira envolve o estudo da entrada da literatura russa no Brasil e sua transformação em uma das influências principais da nossa literatura moderna e contemporânea, ao lado das literaturas européias e norte-americanas. A passagem pelo trabalho documental é obrigatória. Para o que se segue, vou me apoiar na tese *Da estepe à caatinga: o romance russo no Brasil (1887-1936)*, que traz o levantamento mais extenso até esta data das diversas leituras da literatura russa no Brasil (GOMIDE 2004). Mais importante para os propósitos do presente

artigo: ao restringir-se ao aspecto documental, trata o interesse pelo romance russo como fenômeno literário por excelência, e não político.

A expressão “romance russo” no título da tese de Bruno Gomide reúne as obras incluídas sob certo gênero e escritas em língua russa. Mas este título faz alusão a outro. *O romance russo* é também o título da obra de 1886 de Eugène-Melchior, visconde de Vogüé. *O romance russo* foi um dos livros de crítica literária mais influentes do século XIX. Não só popularizou as obras de Tolstói e Dostoiévski, em particular, mas também ensinou como lê-las. A obra *O romance russo* cria o que Gomide chama de “grande síntese” ou de “tipo ideal”. O **romance russo**, como subgênero literário, nasceu na França, conforme a obra *O romance russo* oferece ao resto do mundo o seu tipo ideal. De fato, “o mérito maior [de Vogüé] foi ter dado forma a um argumento polêmico em torno daquela literatura, tornando-a, sob etiqueta única e atraente, mais facilmente assimilável” (GOMIDE 2004, p. 74).

Uma série de condições pré-existentes explica este sucesso. A primeira é a extrema novidade da literatura russa no Ocidente e o desejo de compreendê-la por meio de conceitos já conhecidos. O **romance russo** exibe um traço forte do romantismo tardio de Turguêniev e do humanitarismo tolstoiano (pp. 97, 100). Os dois autores, mais Dostoiévski, foram reunidos numa síntese, que hoje nos parece artificial e forçada. Contudo, a síntese improvável de Turguêniev, Tolstói e Dostoiévski deve ser entendida contra o pano de fundo da recusa do romance naturalista. Nos antípodas dos russos, estariam Zola e o cientificismo. A categoria analítica **romance russo** responde ao problema: como ser realista sem ser cínico e mecanicista? Vogüé compreendeu o momento literário francês e adaptou as querelas russas sobre as questões últimas à compreensão dos seus leitores –uma operação a serviço da outra.

Outro fator pré-existente a explicar o sucesso de *O romance russo* é que o público ocidental já estava acostumado a pensar nos russos como um tipo humano homogêneo. O mito da “alma russa”, que nivelava pessoas, agora nivela artistas e obras: “Vogüé não foi o inventor desse mito. Na verdade, ele o recupera e o adapta ao argumento desenvolvido em *O romance russo*” (p. 99). Em suma, “para o êxito internacional do romance russo, foi fundamental a associação do construto **alma russa** com os problemas internos da evolução do realismo/naturalismo” (p. 165). A partir daí, o romance russo transformou-se em alternativa viável à influência francesa –mesmo quando explicado por um francês.

A entrada da literatura russa no Brasil, como sempre, acompanhou uma tendência internacional. É impossível contar a história da entrada do romance russo no Brasil sem falar em *O romance russo* (título) e o **romance russo** (categoria). O Brasil parece ser um caso de adesão extrema a Vogüé, proporcional à falta ainda maior de recursos para um debate aprofundado –também mais extremas aqui do que em França (p. 101). Talvez Dostoiévski seja o caso de maior desfiguração. O passado de preso político sempre funcionou como uma espécie de cartão de visitas do autor no Ocidente, e a *Recordação da casa dos mortos* foi o seu êxito maior em vida. Mas toda revolta do protagonista de *Crime e castigo*, bem como os debates ideológicos entre os personagens e o contexto filosófico da discussão sobre a criminalidade foram virtualmente invisíveis no Brasil durante décadas. A obra de Dostoiévski se resumiu à confissão de Raskólnikov a Sônia. A lição tirada pelos críticos é o poder redentor do sofrimento, a “religião do sofrimento” (p. 104). A síntese de *Recordação da casa dos mortos* e *Crime e castigo* é a exortação à compaixão, à fé e à disposição de sacrificar-se pelo próximo.

Não que estes não sejam traços fundamentais da arte dostoiévskiana, mas seria difícil compreender sua influência segundo a versão puramente sentimental vogueana.

As alterações no panorama da crítica brasileira são analisadas em detalhe, em *Da estepe à caatinga*. Importa, para os propósitos do presente estudo, prosseguir imediatamente para o pós-guerra. A compreensão da literatura se modificou sob o impacto de um evento que foi tomado imediatamente pelos contemporâneos como um divisor de águas. O Brasil refletiu, a seu modo, uma tendência internacional: romances escritos quarenta ou trinta anos foram relidos atentamente, só que, agora, pelo seu valor de prognóstico, de modo que a descoberta da literatura do século XIX russo foi colorida e filtrada pelos eventos do séc. XX. Os romances de Tolstoi e Dostoiévski serviram, no entanto, apenas como amostras de denúncia social e sentimento de indignação: “os ensaios alentados de Vicente Licínio Cardoso e Fábio Luz mostram que não havia instrumental crítico disponível para se discutir as questões geradas pela revolução fora do estoque de temas que, em meados da década de vinte, já datava de quarenta anos” (p. 18).

Chegado este ponto, pareceria que a conclusão natural de *Da estepe à caatinga* é pela irrelevância da literatura russa para a literatura brasileira. O contato direto, não mediado por pré-juízos, não existiu. A “grande síntese” orientou gerações inteiras de leitores (inclusive leitores que eram também escritores). Autores como Monteiro Lobato e Mário de Andrade buscaram mais independência perante categorias analíticas já disponíveis à mão. Mas ela não se configurou em uma leitura apaixonada e essencial para as suas obras –ao contrário do que acontecerá mais tarde com Nelson Rodrigues, acrescento eu. A conclusão do trabalho, **ao contrário**, é que a literatura russa, seja lá o que isto tenha significado, acabou por se tornar uma referência incontornável para a literatura brasileira. Como ponto de referência, no período compreendido, só perde para a literatura portuguesa e francesa (p. 20). Se as coisas russas na Europa despertaram o interesse do exótico e do promissor de aventuras, aqui despertaram uma identificação imediata entre periferias. O pressentimento da importância da literatura russa foi desproporcional à capacidade analítica para esclarecê-lo. A brevidade dos ensaios foi desproporcional à importância do tema, reconhecida entre positivistas e católicos. Pode-se acrescentar, penso eu, que ainda hoje o pressentimento de uma afinidade especial entre as literaturas russa e brasileira persiste em meio à dificuldade de elaboração satisfatória deste fenômeno. Não se trata, é claro, de uma unanimidade. O caráter polêmico, de comentário da história, da literatura russa no séc. XIX foi tratado também entre nós como algo antiliterário, mais do que apenas extraliterário, por Carpeaux: “num país e numa época em que não havia imprensa livre, nem tribuna parlamentar, nem verdadeira cátedra universitária, nem verdadeiro púlpito eclesiástico, a literatura era tudo, era a voz de uma nação.” (CARPEAUX, 1943. p. 107) Foi um “mal-entendido político da literatura, e Belinski o seu culpado máximo”.

A tese de Bruno Gomide não se mostra hostil a todo procedimento classificatório, nem empunha qualquer bandeira metodológica explícita. Emprega classificações correntes na história da literatura. Reconhece o papel da crítica, para o bem e para o mal, ao mostrar que seleções e escolhas presidem a atividade crítica de forjar gêneros e subgêneros literários. Não é a intenção do trabalho responder qual é o remédio para equívocos como a grande síntese. A sua insuficiência como categoria literária se torna visível depois de muitas décadas tornarem possível o contato direto com uma diversidade de obras e autores russos, bem como de traduções e análises nas línguas mais conhecidas.

Não que a tendência a recorrer a um conceito conveniente e abrangente tenha desaparecido do cenário crítico nacional. Tivesse o trabalho se estendido de modo a mapear a produção crítica sobre a literatura russa no Brasil até os dias de hoje, não seria difícil encontrar o sucessor de Vogüé na função de explicador universal. Seria importante discutir os méritos de Mikhail Bakhtin e sua imensa fama internacional, proporcional à dificuldade também imensa de identificar o núcleo verdadeiro do seu pensamento-- mas em outra oportunidade. Por ora, saliento que o **uso** que se faz de Bakhtin no Brasil não é diferente do que se fez de Vogüé. Antes de ser lançada a tradução brasileira de *Problemas da poética de Dostoiévski*, em 1981, a tradução francesa, de 1970, era lida e discutida em cursos de pós-graduação. O primeiro programa de um curso de pós-graduação a arrolar Bakhtin entre os autores a ser lidos é de 1971(ORNELLAS 2010). Hoje, transita em julgado que Dostoiévski é apenas o **inventor do romance polifônico**. Não se trata de uma tomada de posição hermenêutica, segundo a qual não há um “texto em si”. A interpretação substituiu integralmente o interpretado. Seria possível compilar uma lista extensa de trabalhos de pós-graduação em que a escolha do conceito de romance polifônico como categoria explicativa exclusiva e definitiva da obra dostoiévskiana não é explicitada, menos ainda justificada. Decerto continua a ser imperativo formar, entre nós, estudiosos que transitem com mais desenvoltura dentro do legado imenso da história das idéias.

A partir de agora, vai se buscar um ponto de vista filosófico possível sobre o tema da apropriação da literatura russa no Brasil. O problema principal sequer será, a rigor, como evitar a grande síntese, por mais problemática que ela seja. O problema filosófico, de acordo com alguma vertente filosófica, é como tratar os dados positivos da ciência.

## 2. Ciência e pensamento objetivante

Foi um problema para Dilthey e correntes neokantianas posteriores o estatuto das humanidades perante as ciências formais e as da natureza. As chamadas ciências humanas se encontram na situação de ter de se justificar constantemente. Todos nós que nos dedicamos a elas já fomos convidados, em algum momento, a asseverar o rigor do nosso trabalho. Desde o fim do século XIX, a posição do problema se modificou e diversificou. Vou acompanhar aqui uma tendência apenas.

Nos anos 1920 e 1930, a fenomenologia deslocou o foco da discussão. Agora, em vez de as humanidades apenas se recusarem a ser avaliadas com o metro da ciência da natureza, propõe-se a retomada da discussão do significado da ciência. A ciência natural continua a ser um exemplo de sucesso, mas o sucesso não esconde que a ciência se transformou em algo como um veículo que serve para nos deslocarmos do ponto A para o B. Para usar o veículo, não é preciso saber porque funciona. Fala-se agora em crise dentro das próprias ciências naturais --desviadas do bom caminho por um excesso de formalismo. O formalismo funciona, mas é o refúgio de um saber descolado das suas perguntas principais. O tema do desenraizamento das ciências --inclusive e principalmente as da natureza-- é a questão prévia a ser discutida.

O primeiro passo a ser dado para “superar a crise”, por parte de Heidegger, é mudar a dicotomia de ciência teórica e empírica para ciência ontológica e ôntica. Não

se fala em ciências empíricas, o que poderia dar a entender que há ciências presididas apenas pela “experiência”, sem usar de pré-conceitos. Existe uma disciplina (a ontologia) que investiga o ser e os modos de ser. O ser não é a essência das coisas, pois simplesmente não é um ente. A ontologia investiga modos de ser, mas não “o ser”, conforme o ser não é coisa alguma. As chamadas ciências empíricas não o são, no sentido em que em cada uma já opera uma compreensão do modo de ser do seu domínio de ente específico. Os domínios do ente são repartidos precisamente de acordo com os modos de ser. Ao final de *Ser e tempo*, deparamo-nos com apenas dois modos de ser: o ser-aí ou existência, que é modo de ser do ente que nós mesmos somos, e o instrumento. Aposta-se que a ontologia, quando completada, esclarecerá a constituição própria de cada domínio do ente: natureza, história, linguagem etc. Embora a proposta de diferenciar ser e ente não seja nada tradicional, não há dúvida de que o papel que Heidegger atribui à filosofia neste momento ainda é tradicional. Ele chega a projetar, na introdução a *Ser e tempo*, a refundação das ciências ônticas: trata-se de ajudar cada ciência a encontrar seus conceitos básicos próprios, depurando-as de compreensões ontológicas errôneas. Mas a transição da ontologia para os temas das ciências particulares não se completa.

No período de 1949 em diante, o modo de considerar a relação entre ciência e filosofia se modifica um pouco. A pergunta sobre a técnica passa ao primeiro plano. As ciências naturais não são mais tratadas como ciências exatas, mas como tecnociências. A técnica é sua essência, não sua aplicação. A ciência natural não se desviou do seu bom caminho ao escolher o caminho da quantificação e da manipulação de dados. A técnica é uma maneira objetivante de lidar com as coisas, e a ciência que deriva dela não pode ser outra coisa que uma ciência cujo modo de “explicar” é um modo de poder. Seria impossível nos demorarmos sobre o sentido destas palavras. Para compreender o que é ter uma relação técnica com as coisas, seria preciso compreender o que Heidegger entende por representá-las. O sentido mais comum de “representação”, em filosofia, é o de imagem mental ou de consciência. Heidegger tira esta relação de dentro da consciência, por assim dizer. Contrariando uma visão mais convencional da história da filosofia, afirma que a filosofia cartesiana e a filosofia moderna não falam apenas de processos internos. Elas descrevem uma transformação histórica, de que a ciência é a faceta mais visível. Numa conferência de 1938, diz-se que esta é a época das imagens de mundo (HEIDEGGER 1980). Mas é também a época em que o mundo se dá como imagem. Dar-se como imagem significa: dar-se como subsistente. Mas como aquilo que é “externo” à consciência pode dever sua subsistência a ela?

A consciência, isto é, a subjetividade, isto é, nós mesmos somos definidos agora como o poder de sustentar algo como representado. Na modernidade, a substância não é um conceito descartado; agora ela passa a ocupar o lugar do homem. O homem é interpretado como substância. Isto acontece no momento em que o “eu penso” se torna a sua marca distintiva. O “eu penso” é aquilo que, desde sempre, se postula a si mesmo, e que na sua incessante autopostulação se transforma em ponto de referência em comparação com o qual a persistência de tudo o que é será medida. O subsistente só subsiste em vista da relação com algo posto e postulante que o faz subsistir: uma subjetividade.

As coisas com que a ciência lida não são meras imagens mentais: são as coisas reais, concretas. Só que o “real” também pode se dar sob o modo da representação, e deste modo “ser” uma representação. O ente se transforma no subsistente –mas de modo secundário ou de empréstimo. O evento principal é a mudança no seu modo de

ser, agora como sustentado por uma subjetividade que se postula a si mesma. Mas que o sujeito seja este poder de se autopostular e de postular objetos também é uma mudança histórica na forma de o homem ser e se autocompreender, de modo que o grande protagonista do pensamento do Heidegger tardio é a própria História do ser. É um evento na esfera da História do ser que a decisão de tomar todo ente como presentidade disponível tenha sido tomada pelos gregos e apropriada pelos modernos.

Infelizmente, não será possível nos estendermos sobre esta transformação metafísica do mundo em imagem e das coisas em objetos. Trata-se agora de começar a traçar um caminho de volta para o nosso tema. É verdade que Heidegger não se pergunta diretamente como as disciplinas particulares podem não ser tributárias da objetivação. A diferença entre ciências particulares e filosofia é obliterada recua para o segundo plano: afirma-se apenas que a filosofia não é o único modo do pensamento não-objetivante. Na verdade, ele renuncia até mesmo ao prever o que seria um pensamento pós-técnico. Define-se como alguém envolvido na preparação deste pensamento. Assim, é impossível simplesmente preencher as lacunas que o projeto de Heidegger teria deixado abertas. Não existe um projeto claro.

### 3. Dois procedimentos a evitar nas humanidades

É preciso agora considerar a pergunta sobre “o pensamento não-técnico e a história da literatura”. Algumas conclusões, nem que sejam apenas negativas –sobre o que a “ciência da literatura” não deve ser—já podem ser tiradas. A ciência da história ou historiografia (*Geschichtswissenschaft, Historie*) é distinguida da História (*Geschichte*), já em *Ser e tempo* (HEIDEGGER 1984, p. 378). A historiografia é associada à tendência ao acúmulo de grandes quantidades de dados, em emulação das ciências exatas, e à falta de consciência da orientação teórica subjacente a estes procedimentos. Nem o trabalho de pura acumulação de “fontes” é objetivo, nem deveríamos desejar que fosse. Menções recíprocas são comuns em obras literárias –pois a maioria dos livros tem por tema outros livros, e a maioria dos escritores cita outros escritores, às vezes sem o saber. É possível listar as fontes até de forma exaustiva, em princípio. O estudo do “impacto” da literatura russa sobre a brasileira se oferece como um nicho científico a ser ocupado. Este modo de proceder, claramente, não satisfaria o filósofo de inspiração heideggeriana.

Em 1951, ao comentar a *História da cultura grega* de Jakob Burkhardt, Heidegger afirma que é o melhor trabalho do seu âmbito, ainda que se possa alegar que repousa sobre textos de menor importância e até falsos (HEIDEGGER 1986, p. 429). Trata-se de uma referência implícita, mas inequívoca, aos métodos e obras de L. Ranke, J. G. Droysen, Wilamowitz von Möllendorf, Th. Mommsen e outros grandes historiadores. Por um lado, a polêmica contra o positivismo ganhou o status de uma posição respeitável academicamente, graças não apenas à fenomenologia. Por outro, não é enquanto obra de filosofia que a *História da cultura grega* é louvada, nem Burkhardt escreveu uma história do ser. Parece antes ser o caso que Burkhardt não foi presa de preconceitos teóricos contemporâneos que o impedissem de captar a cultura grega de modo ao mesmo tempo mais grego e mais relevante para os contemporâneos. Se isto torna o seu trabalho circular, que seja. Se uma concepção da Grécia –supostamente “mais grega” que outras—levou o trabalho do pesquisador a bom termo, que esta circularidade seja assumida como legítima. Aliás, o monopólio da circularidade não

seria do historiador heideggeriano. As ciências positivas podem ser circulares em outro sentido, p. ex. quando lhes subjaz uma compreensão técnica de tudo.

O que significa escrever história, não mais sob o domínio da metafísica? No limite, quem escreve a História é o filósofo, se esta for compreendida como História do ser? Sim e não: as duas respostas, de certa forma, se encontram em Heidegger. As alusões às disciplinas particulares nunca desaparecem na sua obra, mesmo quando o assunto principal não é a essência técnica da ciência moderna. Uma análise breve de uma disciplina ôntica que precisa buscar o seu modo específico de pensar e falar se encontra na conferência de 1927: “Fenomenologia e teologia” (HEIDEGGER 1976). Provocadoramente, Heidegger afirma que a teologia está mais perto da química do que da filosofia, no sentido em que tanto química quanto teologia são ciências ônticas, separadas por um abismo da filosofia enquanto ciência ontológica. Menciona-se de passagem que a teologia deve adotar o ponto de vista da fé –uma exigência que não se faz ao psicólogo ou ao historiador da religião. Mas a relação do conjunto das disciplinas ônticas com a filosofia não se transforma, mesmo tendo em vista as diferenças entre as ciências e, dentre estas, entre as humanidades.

A tarefa da filosofia, entre outras, é identificar “existenciais”. Existenciais não são categorias ou conceitos “comuns”, conforme não visam descrever as propriedades do ente que nós somos. De fato, o ser-aí não tem propriedades. Os conceitos para descrevê-lo precisam ser de um tipo diferente, para conformar-se ao modo de ser do ente descrito. O homem não é o animal racional, mas deve ser descrito como aquele ente que pode aparecer como dotado de tais propriedades pseudo-objetivas. Depende da sua relação consigo mesmo que o ser-aí possa se compreender como, por exemplo, o animal racional. Essa relação não é reflexiva, mas acontece na própria existência. A cura ou cuidado é um existencial fundamental, que responde por esta auto-absorção. Um outro existencial importante é a culpa, não em relação a esta ou àquela falta. A culpa incide sobre a totalidade da existência, que é sempre vivida como incompleta. Apenas em vista da culpa existencial é que posso estar em falta diante de alguém por algum motivo.

O conceito de pecado, basilar para a teologia, nunca pode ser derivado do “existencial” cura. A teologia é uma disciplina que tem de encontrar seus próprios problemas fundamentais –p. ex., como descrever a existência transformada pela fé a partir da própria experiência da fé. Para isso, ela não precisa da filosofia. A filosofia é chamada apenas de “corretivo formal-indicativo do conteúdo ôntico dos conceitos teológicos” (p. 66). Corretivo, mais do que diretivo: o que significa aqui que a filosofia abre o domínio das perguntas próprias de cada disciplina, sem predefinir o que será descoberto dentro deste domínio. Os conceitos básicos de cada disciplina nunca chegam a ser enunciados pela filosofia. Mesmo quando o tema das “indicações formais” como modo específico dos conceitos filosóficos desaparece, Heidegger retém a convicção de que a teologia não precisa da filosofia para encontrar os seus conceitos básicos. A teologia precisa da filosofia, porém, como corretivo: para não se tomar, erroneamente, por uma disciplina técnica, para usar a expressão empregada mais tarde.

Em resumo, rejeita-se aqui a pretensão de dizer como as coisas se passaram exatamente. Mas não desaparece a preocupação com a definição dos conceitos básicos de cada disciplina. Existem disciplinas eruditas e seus conceitos básicos a ser descobertos, em parte com o auxílio do pensamento filosóficos. A denúncia do positivismo não implica na desistência da investigação voltada para a verdade, seja lá como a verdade for entendida. A palavra de ordem contra o positivismo esgotou a sua

força, em parte. Não totalmente contra o espírito do pensamento de Heidegger, é preciso recuperar o que é específico a cada disciplina. O âmbito em que tais questões podem ser levantadas, mesmo quando não são formuladas claramente, é o envolvimento de Heidegger com a poesia de Hölderlin.

#### 4. Referências bibliográficas:

- [1] CARPEAUX, Otto Maria. Oblomov. Em: \_\_\_\_\_. *Origens e fins. Ensaios*. Rio de Janeiro: Casa do estudante brasileiro, 1943.
- [2] GOMIDE, Bruno Barretto. *Da estepe à caatinga : o romance russo no Brasil (1887-1936)*. Data da defesa: 16-06-2004. 702 p. Tese. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. Programa de Pós-Graduação em Teoria e História Literária. Disponível em:  
<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000328892>
- [3] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tubinga: Niemeyer, 1984. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis, Vozes, 1988, 2 v.
- [4] \_\_\_\_\_. Apêndice: Einige Hinweise auf Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über “Das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie”. Em: *Wegmarken*. Francoforte do Meno: Vittorio Klostermann, 1976 b. Trad. *Marcas do caminho*. Trad. E. P. Giachini e E. Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.
- [5] \_\_\_\_\_. Die Zeit des Weltbildes. Em: *Holzwege*. Francoforte do Meno: Vittorio Klostermann, 1980.
- [6] ORNELLAS, Clara Ávila. Mikhail Bakhtin no Brasil: primeiras repercussões. *Especulo- Revista de estudos literários*. Madri, n. 43, Nov. 2009- Fev. 2010. Disponível em: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero43/brabaj.html>

---

<sup>i</sup> **Claudia Drucker, Profa. Dra.**  
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)  
Departamento de Filosofia  
cdrucker@cfh.ufsc.br