

Benjamin e a questão da experiência

Cidiane Lobato

Resumo

Walter Benjamin é um filósofo contemporâneo que constrói uma conciliação entre “verdade” e “beleza”, indissociáveis na experiência que torna possível o conhecimento ontológico. A busca da verdade não admite uma primazia da “razão” sobre o “sensível”, do “universal” sobre o “singular”, do “conceito” sobre a “ideia” e do “ser” sobre a “história”, mas, ao contrário, se constitui a partir de uma *dialética* entre os *opostos* que emergem da *experiência* do *singular* presente na *história*. Este trabalho se propõe a uma breve apresentação da questão da experiência em Walter Benjamin. Para o alcance deste objetivo, escolhemos por abordagem: (I) traçar um breve resumo dos principais pontos da *Crítica da Razão Pura*, de Kant, que versam, dentre outras questões filosóficas, sobre as condições de possibilidade do conhecimento e da experiência; (II) mostrar como as condições de possibilidade do conhecimento propostas por Kant conduziram a um reducionismo das condições de possibilidade de fazer experiência; (III) procurar demonstrar a ampliação do significado de “experiência” por Benjamin em oposição à definição de “experiência” elaborada por Kant; e, finalmente, (IV) apontar as principais consequências do pensamento de Benjamin para a Filosofia a partir do significado por ele proposto do que seja “experiência”.

Palavras-chave: história; crise da razão; experiência; mito; ideia.

Abstract

Walter Benjamin is a contemporary philosopher who conciliates "truth" and "beauty", inseparable in experience that makes possible the ontological knowledge. The search for the truth does not admit the "reason" over "sensitive", the "universal" over "unique", the "concept" over "idea" and "being" over "history", but rather, it is result from *dialectic between opposites* that arise from the *unique experience* of living in history. This paper proposes a brief presentation of "experience" in Walter Benjamin. We choose as approach: (I) composing a summary of the *Critique of Pure Reason*, which claims about the conditions of knowledge and experience, (II) showing how the conditions of knowledge by Kant led to a reductionism of the conditions of experience in history, (III) showing the meaning's expansion of "experience" by Benjamin as opposed to the definition of "experience" by Kant; and (IV) point out the implications of Benjamin's thought from what he proposes as "experience".

Keywords: history; crisis of reason, experience, myth; idea.

Na *Crítica da Razão Pura* (CRP), Kant apresenta o que ele elabora como sendo as "condições de possibilidade do conhecimento". Sua proposição central é a de que para conhecê-los, os *objetos* são *regulados* pelas *formas*

transcendentais do sujeito. Tal proposição foi apresentada por Kant como a “revolução copernicana” na Filosofia e pode ser mais bem entendida quando contextualizada frente aos “problemas do conhecimento” levantados por empiristas anteriores a Kant, como David Hume. Em sua sinopse do *Tratado da Natureza Humana*, Hume afirmara que “quase todo raciocínio se reduz à experiência; e a crença que acompanha a experiência se explica somente como um sentimento peculiar, ou seja, como uma concepção vívida produzida pelo hábito” (*grifo nosso*); ou seja, segundo Hume, o conhecimento seria o resultado do processo de *associação das representações* de um *sujeito singular* e, sendo assim, os *juízos* proferidos por tal sujeito seriam *necessariamente dependentes* de suas *experiências particulares*.

Em contraposição a Hume, Kant afirmou na CRP as condições de possibilidade do conhecimento de modo que nele fosse possível verificar absoluta independência de toda e qualquer experiência particular de um sujeito. Não só isso, mas argumentou que, para que fosse possível realizar a verificação da *verdade* do conhecimento, seria necessário também delimitar as “possibilidades do sujeito em conhecer”. E foi assim que Kant justificou as condições de possibilidade de conhecimento dos objetos pelo sujeito através da existência do que ele chamou de “juízos sintéticos *a priori*”, isto é, *juízos de verdade* enunciados a partir de *conceitos a priori no sujeito transcendental*. Em outras palavras, ao contrário de Hume, Kant afirmou que, sob condições bem delimitadas, ou, mais

especificamente, apenas no *espaço dos fenômenos* ou daquilo que pode ser conhecido pelo sujeito transcendental, haveria uma possibilidade de o conhecimento não ser considerado como necessariamente dependente da experiência particular de um sujeito – a de que um *juízo de verdade* se dá através de conceitos *a priori*, *necessários* e *universais*, presentes na *razão* humana.

Necessidade e *universalidade* foram então os critérios aplicados por Kant para a verificação da verdade do conhecimento: necessidade, porque um juízo *verdadeiro* só poderia ser pensado como sendo *necessário*; universalidade, porque um juízo *necessário* não admitiria qualquer exceção à regra que propõe. De fato, sabemos que as características de necessidade e universalidade do conhecimento são derivadas dos chamados “princípios da razão” – identidade, não contradição, terceiro excluído e razão suficiente –, que subjazem toda a história do pensamento ocidental. Pensadores antigos, como Platão e Aristóteles, modernos, como Descartes, Leibniz e Spinoza, iluministas, como Kant e Hegel, cientistas modernos, como Galileu e Newton, além de cientistas contemporâneos reconhecidos mundialmente, como Einstein, assumiram não só a “universalidade” e “necessidade” dos “princípios da razão”, mas também a “necessidade” e “universalidade” dos juízos derivados da aplicação de tais princípios para a elaboração de *modelos*, *leis*, *regras* e *teorias* (Koyrè, 1991). De fato, é fácil verificar que, ainda hoje, a Ciência continua a assumir a necessidade e a universalidade

como “premissas científicas” a cada vez que elabora um juízo, assume a verdade que um juízo quer expressar, ou mesmo, quando apenas pretende validar ou negar a verdade de um juízo proferido por alguém.

Não haveria nada de extraordinário nas “premissas científicas”, se os “princípios da razão” e suas características de “necessidade” e “universalidade” não tivessem sido aplicadas por Kant para a validação da verdade do conhecimento humano produzido também em *lugares de conhecimento não científicos*, como a Estética – *Crítica da Faculdade do Juízo* – e a Moral – *Crítica da Razão Prática*. De fato, importantes pensadores a partir de *Nietzsche*, particularmente Hannah Arendt, interpretaram acontecimentos desastrosos ocorridos nos séculos XIX e XX como resultado direto da aceitação generalizada das “condições de possibilidade do sujeito transcendental” de Kant nos mais diversos campos da atuação humana; os efeitos produzidos por tal aceitação generalizada na contemporaneidade foram também chamados por alguns como “a crise da razão” (Novaes, 1996; Japiassu, 1986) e, neste mesmo sentido, a pós-modernidade foi classificada como sendo nada mais do que “a crise da modernidade” (Penavega & Nascimento, 1999; Harvey, 1996; Touraine, 1994; Giddens, 1991). Entretanto, muito mais do que corroborar ou refutar as condições de possibilidade do conhecimento desenvolvidas por Kant (válidas ainda para muitos cientistas, mesmo após a “Teoria da Incerteza” e a “Mecânica Quântica” de Heisenberg e Bohr),

para outros pensadores, tornar-se-ia decisivo para o curso da história da contemporaneidade apontar um outro resultado mais grave ocorrido a partir dos resultados do Iluminismo, a saber, o de que assumir as condições de possibilidade do conhecimento, tais como em Kant, *necessariamente* conduzem a um *reducionismo* nas condições de possibilidade da *experiência* nos mais diversos campos, como Artes, Filosofia, Política e Religiões.

De um modo mais simples, podemos resumir o problema anterior da seguinte forma: desde Kant, muitos aplicaram a “universalidade” e a “necessidade” dos “princípios da razão” e, portanto, de princípios *próprios* da “experiência científica” também como “critérios de validação da verdade” de experiências comumente classificadas como “experiências do senso comum”, em particular as que se dão no campo das Artes e das Religiões. Dentre os autores que desenvolveram este tema, Walter Benjamin – ensaísta, crítico literário, tradutor, filósofo e sociólogo judeu alemão do século XX –, afirmou que o conhecimento produzido pela Filosofia, Artes e Religiões é *inerentemente* diferente daquele produzido pela Ciência e, por isso mesmo, as “condições de possibilidade do conhecimento” elaboradas por Kant não poderiam ser consideradas adequadas para a “verificação da verdade” do conhecimento produzido em outros campos de experiência não científicos. Para Benjamin, a verdade não é derivada *apenas* de *conceitos* abstraídos pela *razão* e expressos através do *logos* (palavra grega para se referir à “linguagem racional” ou “conceitual”), mas pode

também ser produzida a partir de uma *interpretação objetiva* (método filosófico apresentado na obra *Origem do drama barroco alemão*) das ideias produzidas em lugares onde o *mythos* (palavra grega para se referir à “linguagem narrativa” ou “mitológica”) tenha valor fundamental, como nas Religiões, nas Artes e, mesmo, na Filosofia. Neste caso, a Filosofia se distinguiria das Religiões e das Artes pelo seu *processo particular* de construção de ideias e não pela possibilidade de corroborar ou refutar o conhecimento, como defendeu Kant.

De fato, para Benjamin, a verdade produzida pela Filosofia é de natureza diversa daquela produzida pela Ciência e seu pensamento a respeito pode ser traduzido no seguinte: enquanto a *Ciência* é o *lugar de conhecimento da construção de conceitos*, a *Filosofia* é o *lugar de conhecimento da construção de ideias*. Neste texto, não procuraremos esgotar o itinerário de Benjamin até a proposição anterior; para o objetivo deste trabalho, basta-nos saber que a contraposição entre *conceitos* e *ideias* por Benjamin remete ao velho impasse da *metafísica* (do grego, *ta meta ta physica*: aqueles [ta]; após, depois [*meta*]; aqueles da física [*ta physica*], que, na Filosofia, diz respeito ao conhecimento do ser, dos entes ou das coisas tais como são em si mesmas, real e verdadeiramente), a saber, o dilema entre realismo e idealismo de antigos e modernos. Para Benjamin, realismo e idealismo são extremos equivocados e superá-los equivale à resolução do problema Heráclito-Parmênides; neste sentido, Benjamin procura superar tanto a *metafísica antiga* (conhecimento da realidade *em si*,

“independente de nós”; para Platão, tal conhecimento se encontrava nas ideias enquanto para Aristóteles se encontrava nos *conceitos*) quanto a delimitação da metafísica por Kant (conhecimento da realidade como aquilo que é “para nós”, restrita ao “fenômeno”, sendo o “em si” ou “nômeno” incognoscível; para Kant, o conhecimento se dá a partir dos *conceitos a priori no sujeito transcendental*).

Mais especificamente, com a afirmação de que a Filosofia é o lugar da construção de ideias, Benjamin quis, em última instância, dissociar da Filosofia a *identidade epistemológica* que lhe foi legada a partir de Kant. De fato, sob a perspectiva benjaminiana, uma das principais consequências para a Filosofia, a partir da *Crítica da Razão Pura*, foi a sua condução de uma *indesejável servidão* à Teologia (a Filosofia se “confundia” com a Teologia no período da “Filosofia Cristã” – patrística e medieval – e a “Filosofia Moderna” é interpretada por muitos pensadores como o rompimento da Filosofia com o *mito* da Religião Cristã) a uma *necessidade de subordinação* à Ciência, pois, das palavras do próprio Kant, fora necessário conduzir a Filosofia ao “caminho seguro da ciência”, da lógica, da matemática, a fim de se obter “melhores resultados”, como nestas ciências (CRP B XIV-XV). E é exatamente por esta “necessidade de segurança”, que passou a imperar na Filosofia aquilo que Benjamin irá chamar de “o empobrecimento da experiência”, não só na Filosofia, mas também nas Artes, na Política, nas Religiões. A experiência, diz Benjamin, passou a ser tratada a partir dos parâmetros utilizados na “experiência

científica” e os “processos de validação do conhecimento científico” foram aplicados aos juízos proferidos nos mais diversos campos da experiência humana, quando, sabemos, Artes, Religiões, Política e Filosofia, além de não produzirem *conceitos pelo processo de abstração*, também não se desenvolvem *somente* a partir dos “princípios da razão”, tão próprios da Ciência...

Walter Benjamin, em toda a sua obra, procurou *fazer renascer* uma noção mais abrangente do que seja “experiência”: desde um texto de sua juventude intitulado “Experiência” (em *A Criança, o brinquedo, a educação*), mais tarde, em um ensaio sobre “a experiência em Kant” (*Sobre o Programa da Filosofia a vir*), em diversos textos dos anos 30, como *Experiência e Pobreza*", nos trabalhos sobre Baudelaire, e nas teses de 1940, Walter Benjamin *exigiu* a ampliação do significado de “experiência”. Procuremos então apresentar os principais pontos de ampliação deste significado na obra de Benjamin em contraposição à definição de experiência proposta por Kant. Começamos por citar a CRP B XVII, cujo trecho será utilizado para toda a comparação entre Benjamin e Kant que fazemos a seguir: “(...) a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos, por consequência, *a priori*, e essa regra é expressa em conceitos *a priori*, pelos quais têm de se regular necessariamente todos os objetos da experiência e com os quais devem concordar. (...) só conhecemos *a priori* das coisas o que

nós mesmos nelas pomos”. Desta citação, primeiramente, já explicamos acima: enquanto, para Kant, o conhecimento e a experiência *verdadeiros* são elaborados a partir de *conceitos a priori no sujeito*, para Benjamin, a verdade produzida pela experiência em outros campos que não a Ciência *não pode ser traduzida em conceitos* porque, menos ainda, é resultado de *processos de abstração*.

Em segundo lugar, contra a “revolução copernicana” aplicada à metafísica por Kant (CRP B XVI), isto é, a proposição de que, em lugar de a metafísica iniciar seu trabalho investigando o objeto do conhecimento para depois se referir ao sujeito, deva começar indagando sobre a possibilidade do sujeito em conhecer os objetos e, posteriormente, afirmar tal possibilidade através da existência de um *sujeito transcendental*, Benjamin recebe como legado as primeiras descobertas da “Filosofia da História” no século XIX (posteriormente, ele próprio proporia um novo conceito de história, nas teses intituladas “Sobre o Conceito de História”), posteriores a Kant e já presentes em Hegel, a partir das quais não haveria possibilidade de se afirmar a “universalidade do sujeito transcendental”, em *todos* os tempos e lugares os mais diferentes na história. Em outras palavras: de Kant, já sabíamos que o “objeto” não poderia ser conhecido em si mesmo (“fim do realismo”) e, a partir da “Filosofia da História”, descobrimos que não poderíamos mais afirmar a possibilidade de conhecer o “sujeito em si” ou de fundamentar as condições de possibilidade do conhecimento a partir de um *sujeito*

transcendental a-histórico (“fim do idealismo”). De fato, para a negação do *sujeito a-histórico*, basta verificar que “causa” e “substância”, conceitos *a priori* no sujeito segundo Kant, *não são verificáveis* entre muitos “sujeitos” que *não fazem* a experiência dita “científica”; isto é, em outros contextos menos rigorosos que a Ciência, tais *conceitos* simplesmente não existem ou parecem não fazer qualquer sentido...

E *se a verdade existe*, e *não está* no “objeto” nem no “sujeito” do conhecimento e, por outro lado, *existe somente como verdade histórica*, perguntam então os pensadores: onde estão *localizados* os juízos que enunciam o *conhecimento verdadeiro* produzido pela experiência? Responde Benjamin: a verdade está *na linguagem* e somente pode ser *interpretada objetivamente a partir e por causa* da linguagem... Mais especificamente: a necessidade e a universalidade das ideias (note o uso de ideias em contraposição a *conceitos*...) são possíveis *não* pela universalidade e necessidade de um sujeito transcendental, *mas* pela universalidade e necessidade *presentes na linguagem*. Entretanto, ao contrário do que se poderia inferir, mesmo *na linguagem*, *não* são os silogismos de uma linguagem conceitual que garantem a universalidade e a necessidade do conhecimento, *mas* a própria *coerência do discurso*, de quem fala e do que se fala... E isto faz para Benjamin toda a diferença, pois, para ele: tudo fala e tudo que fala expressa ontologicamente; as ideias são “eternas”, (se referindo a Platão...), *mas eternas* porque residem na linguagem ou naquilo que faz do homem um ser absolutamente

histórico e, portanto, “eterno”... Saiba o leitor neste ponto que, para Benjamin, a *linguagem mítica* é considerada como *inerentemente* presente no conhecimento produzido pelas Religiões, Artes e pela própria Filosofia. De fato, a ampliação do significado de “experiência” *em* Benjamin se dá a partir da ampliação do significado do que seja “linguagem” *por* Benjamin (Muricy, 2008)...

De fato, Benjamin pertence à geração de filósofos pós-nietzscheanos que procuram superar o problema dialético subjacente aos pares Heráclito e Parmênides, Platão e Aristóteles, medievais e modernos, onde a primazia é dada quase que unilateralmente ao uso de conceitos e da linguagem conceitual (*logos*), considerada *superior* ao uso de mitos e da linguagem mítica (*mythos*) na Filosofia quase que em toda a história do pensamento ocidental (Muricy, 1988). A diferença entre Benjamin e outros filósofos de sua geração, como Heidegger, é a de que, apesar de propor uma “ontologia” que procura *romper* tanto com a metafísica antiga quanto com a metafísica moderna, Benjamin não o faz se referindo novamente à investigação de *conceitos* que permitam conhecer e determinar *pelo pensamento* em que consistem as *modalidades ônticas*, mas apontando para a necessidade do resgate, por pouco que seja possível, da “transparência” da “linguagem do paraíso”, característica primeira de uma “linguagem primordial” que, Benjamin argumenta, persiste na linguagem em geral até os nossos dias... Neste sentido, Benjamin procura resgatar o valor do mito na Filosofia; rompe

com a metafísica antiga, sim, mas, ao contrário dos modernos, não simplesmente *recalcando-a*. Benjamin propõe uma Filosofia que, através da *construção de ideias*, procure *elaborar, salvar ou resgatar experiências* que, mesmo quando *antigas, comunicam* aquilo que permanece e que, por isso mesmo, são capazes do *novo* naquele que se apropria delas...

Em resumo, ao contrário de Kant, Benjamin afirma que a condição de possibilidade do conhecimento não reside na capacidade do sujeito transcendental em *regular* a experiência; ao contrário, uma experiência pode produzir conhecimento, mesmo quando não *representada* através de conceitos. Na verdade, segundo Benjamin, não há necessidade de qualquer *representação*; a *re-presentação* só seria *necessária* se o algo a ser representado estivesse *ausente* e, como para Benjamin, no *experienciado*, ainda quando se verifica o *inexprimível*, o *inefável*, a linguagem está *sempre* presente... De qualquer forma, como garantir que o conhecimento derivado da experiência de um sujeito singular não deva ser considerado como meramente especulativo? Na *Crítica da Razão Pura*, Kant justificou que um conhecimento é *verdadeiro* quando este resulta de um juízo sintético *a priori*, ou como explicamos, quando nele se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência; já para Benjamin, a possibilidade de atribuir valor de verdade a um conhecimento não está no sujeito transcendental, *mas tão somente na linguagem*. Benjamin, neste sentido, é “mais empirista” do que Kant, para quem “Todo conhecimento deriva da experiência”, mas, que,

por outro lado, só pode ser resultado de um *juízo sintético a priori*. Para Benjamin, uma nova ontologia, que supera a metafísica de medievais e modernos, deve fornecer uma *interpretação objetiva* da relação entre homem e mundo *na* história, em vez de oferecer qualquer explicação apriorística da realidade.

Bibliografia

BENJAMIN, W. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana. In: Sobre arte, técnica, linguagem e política. Trad. Maria Luiz Moita. Lisboa: Ed. Relógio D'água, 1992.

BENJAMIN, W. Experiência e Pobreza. In: Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 114-119.

BENJAMIN, W. Origem do Drama Barroco Alemão. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, W. Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação. Trad. Marcus Mazzari. São Paulo: Duas Cidades, 2002.

BENJAMIN, W. Sobre el Programa de la Filosofía Futura. In: Sobre el Programa de la Filosofía Futura y otros ensayos. Trad. Roberto J. Vernengo. Caracas: Monte Avila Editores, 1970.

BENJAMIN, W. Charles Baudelaire: um lírico no auge do

capitalismo. Trad. José C. Barbosa, Hemerson A. Baptista. In: Obras Escolhidas, v.3. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BENJAMIN, W. Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.

KANT, I. Crítica da Razão Pura. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

KANT, I. Crítica da Faculdade do Juízo. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, I. Crítica da Razão Prática. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HUME, D. Tratado da Natureza Humana. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Unesp, 2000.

PLATÃO. A República. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965.

ARISTÓTELES. Tópicos. Trad. Leonel Valandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1978.

DESCARTES, R. Discurso do Método. Editora Universidade de Brasília, 1989.

LEIBNIZ, G.W. Meditaciones sobre el Conocimiento, la Verdad y las Ideas [1684]. In: OLAZO, E. (Ed.). G. W. Leibniz. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982.

SPINOZA, B. Tratado Teológico Político. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HEGEL, G. W. F. Fenomenologia do Espírito. Petrópolis:

Vozes, 2001.

GALILEI, G. Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico copernicano. São Paulo: Discurso Editorial e Impressão Oficial, 2004.

NEWTON, I. Algumas questões filosóficas. In: Cohen, B. I., Westfall, S. R (org.). Newton: Textos, Antecedentes e Comentários. Rio de Janeiro: EdUERJ e Contraponto, 2002, pp.22-30;

EINSTEIN, A. Como vejo a ciência, a religião e o mundo. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2005.

KOYRÈ, A. O Pensamento Moderno. In: Estudos de História do Pensamento Científico. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, pp.15-21.

HALL, A. R. From Galileo to Newton. New York: Dover Publications, Inc., 1981.

NIETZSCHE, F. Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém. Trad. Mario da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

ARENDT, H. Origens do Totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

NOVAES, A. A crise da razão. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

JAPIASSU, H. A crise da razão e do saber objetivo: as ondas do irracional. Rio de Janeiro: Letras e Letras, 1986.

PENAVEGA, A; NASCIMENTO, E. P. O Pensar Complexo: Edgar Morin e a Crise da Modernidade. Rio de Janeiro: Garamond, 1999.

HARVEY, D. Condição Pós-Moderna. São Paulo: Loyola, 1996.

TOURAINÉ, A. Crítica da Modernidade. Petrópolis: Vozes, 1994.

GIDDENS, A. As Consequências da Modernidade. São Paulo: Unesp, 1991.

HEISENBERG, W. The Physical Principles of the Quantum Theory. Trad. C. Eckart e F.C. Hoyt. New York: Dover, 1949.

BOHR, N. In: The quantum postulate and the recent development of atomic theory, Atomic Theory and the Description of Nature. Cambridge: Cambridge University Press, 1961.

MURICY, K. A magia da linguagem: filosofia, linguagem e escrita em Benjamin. Revista Educação Especial: Biblioteca do Professor - Benjamin pensa a educação, São Paulo, p. 76-85, mar. 2008.

MURICY, K. Relação entre o conceito de História de Walter Benjamin e a concepção de História em Nietzsche. In: III ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA, 1988, Gramado. Anais da ANPOF. GRAMADO R.G.S., 1988.

HEIDEGGER, M. Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 1989.