

Alter

Ano VII-nº 15-2010
ISSN 1519-1893

Boletim da Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio

EDITORIAL

Neste segundo número no ano de 2010, o boletim *Alter* reafirma a sua função principal de ser um espaço livre e democrático para os alunos da pós-graduação em filosofia da PUC-Rio. Tanto aqueles que estão com seus trabalhos filosóficos adiantados e desejam compartilhar parte de suas análises com os colegas e professores quanto aos que estão iniciando seus estudos e buscam aprimorar sua escrita acadêmica, encontram na *Alter* um instrumento adequado para auxiliar o desenvolvimento de suas pesquisas.

Boa leitura a todos!

SUMÁRIO

- **Initium: a natalidade do iniciador** / *CÍCERO JOSINALDO*, p. 2
- **Breves Considerações Sobre Protoceticismo** / *RODRIGO BRITO*, p. 4
- **Prometeu filantropo?** / *THOMAZ ESTRELLA*, p. 5
- **O impasse metodológico e histórico da Revolução Científica**
/ *THIAGO CARDOSO*, p. 7
- **A chave universal: artes da memorização e lógica combinatória desde Lúlio até Leibniz** / *GISELE SECCO*, p. 9
- **A Física e as condenações de 1277** / *ROGÉRIO SOARES*, p. 11
- **Vieira e a majestosa linguagem dos cometas** / *PEDRO BONFIM LEAL*, p. 12
- **A alquimia do presente – o extemporâneo Walter Benjamin**
/ *MARCELO S. NORBERTO*, p. 14

CÍCERO JOSINALDO
Doutorando

“Para que houvesse um início o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse ([*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*)”¹. É “essa a «boa nova» que para Arendt vem de Agostinho e é por meio dele [...] que a filosofia aprende que cada um é *alguém*”². A despeito da alienação cristã do homem em relação ao mundo, que em grande medida foi advogada por Agostinho, a intuição antropológica do homem como iniciador, subjacente à resposta supracitada de como um Deus eterno poderia criar coisas novas, desempenha uma função literalmente basilar na filosofia de Hannah Arendt, por acorrer à noção que seguramente é a mais cara de seu pensamento político: o conceito de pluralidade humana.

Com efeito, a palavra *initium* – em cuja oposição a *principium* Agostinho esperava singularizar o advento do homem no mundo em relação a tudo mais, incluindo o próprio mundo em que o homem se insere na qualidade de recém-chegado em virtude do nascimento – designa também em Arendt o começo de algo singularmente especial, graças ao que, esse algo adquire status de um *alguém* ou de um *quem*, como que para atualizar o significado da palavra início. Porque se trata “de um início que difere do início do mundo; não é o início de uma coisa, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador”³. A palavra

initium, portanto, em Arendt tanto quanto em Agostinho, é um conceito correlato à natalidade do iniciador, ao advento do ente capaz de por meio da ação inserir a novidade no mundo, porque “com a criação do homem, veio ao mundo o próprio preceito de início; e isto, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o preceito de liberdade foi criado ao mesmo tempo, e não antes, que o homem”⁴, uma vez que é da natureza da liberdade (de que ação humana na qualidade de início é expressão), pôr em movimento algo inteiramente novo, algo que não pode ser previsto a partir do que quer que tenha ocorrido antes.

Assim, que o homem seja capaz de agir significa que de cada novo homem se pode esperar o inesperado, o imprevisível e o improvável. E isso somente porque a cada nascimento vem ao mundo algo singularmente novo, ou melhor, *alguém* em cuja singularidade, para uma vez mais citar Agostinho, “antes dele ninguém havia”. Cada homem é em si mesmo um novo começo. “Desse modo, a novidade de cada nascimento conserva as infinitas possibilidades que renovam a promessa de perseverança da pluralidade”⁵ de homens. Por isso, o fato da pluralidade, uma das condições fundamentais da existência humana manifestada na ação, está contido na natalidade e por ela é assegurado.

Para Arendt, o único paralelo possível que nos permite uma limitada inteligibilidade da misteriosa irrupção do novo no mundo é o conceito de milagre, despido, contudo, de sua acepção predominante – mas não unicamente

¹ARENDT. 1998, p. 177.

²COLLIN. 1992, p. 45.

³ARENDT. 1998, p. 177.

⁴*Ibid.*, *ibidem*.

⁵CORREIA, Adriano. *O significado político da natalidade: Arendt e Agostinho*. Prelo

– religiosa. Pois, “Sob o ponto de vista dos fenômenos universais e das probabilidades que nelas reinam e que podem ser apreendidas estatisticamente, o surgimento da Terra foi uma “infinita improbabilidade”.⁶ Os exemplos para os quais o surgimento da terra é paradigmático, apenas evidenciam que sempre que um acontecimento se dá de um modo inesperado, incalculável e inexplicável no que diz respeito à causa, acontece como um milagre em um contexto de cursos calculáveis e previsíveis. Do mesmo modo, no contexto em que surge, a natureza de cada novo começo, considerando sua infinita improbabilidade estatística é, pois, como a de um milagre: ambos irrompem e invadem súbita e inesperadamente o domínio dos fenômenos, interrompendo e mudando o curso dos processos que aí se dão⁷. Assim, se “a transcendência religiosa da crença em milagres corresponde à transcendência real e demonstrável de cada começo em relação ao contexto do processo no qual ele penetra”⁸, então o milagre é, num certo sentido, aquilo que sempre e a qualquer momento podemos esperar de cada novo homem.

Considerando que os processos que a ação humana interrompe são de ordem histórica e não natural, no sentido estrito, o paralelo início/milagre deixa de nos acompanhar porque perde aqui o seu vigor heurístico para a limitada compreensão da ação, em virtude de que, ao contrário das poucas incidências naturais que tornaram “a realidade terrestre-orgânica-humana”⁹ possível, o milagre, a despeito de suas infinitas e inextirpáveis improbabilidades, é aquilo que ocorre com grande frequência no domínio assuntos humanos, a tal ponto que chega a nos causar estranheza o emprego dessa palavra em tal domínio. De qualquer modo, como sustenta Arendt, o processo da história que surge por iniciativa

humana é sempre interrompido pela irrupção de novos começos, de sorte que diante da sequência contínua de fatos previsíveis inerente ao “automatismo” do processo que se presta a previsibilidade, “cada novo começo, para a salvação ou desgraça [do mundo e do homem], é tão infinitamente improvável que todos os acontecimentos maiores se apresentam como milagres”¹⁰.

A «boa nova» que as profecias judaico-cristãs anunciavam, querendo com isso significar o advento do Messias e a promessa de um novo tempo (um novo começo histórico e a salvação) para o mundo, é reposta na afirmação de Arendt de que “a cada nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em potencial passa a existir”¹¹. Por essas palavras, o Messias que tem o advento vaticinado é aquele para quem “cada segundo é o pequeno portal do tempo pelo qual [ele] pode vir”¹² e assim impor ao mundo novos começos, para a salvação ou desgraça do mesmo.

REFERÊNCIAS:

- ARENDDT, Hannah. *Crises da república*. São Paulo: Editora perspectiva, 2006 a.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2005.
- _____. *O que é política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- _____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2006 b.
- _____. *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press, 1998.
- BENJAMIN, Walter. *Theses on the concept of history*. In: Selected writings, volume 4 (1938-1940), Harvard University Press: 2003.
- COLLIN, F. *Agir et donné*. In: Hannah Arendt e la Modernité. Annales de l’Institut de Philosophie de l’Université de Bruxelles. Paris: p. 27-46, 1992, p. 45

⁶ARENDDT. 2002, p. 41-2.

⁷ARENDDT. 1998, p. 246.

⁸*Ibid.*, p. 43.

⁹ARENDDT. 2002, p. 42.

¹⁰*Ibid.*, p. 43.

¹¹(ARENDDT. 2006 b, p. 517)

¹²(BENJAMIN. 2003, p. 131)

Breves Considerações sobre Protoceticismo

RODRIGO BRITO – *Mestrando*

Desde a poesia épica até a tragédia percebe-se um aprimoramento dos personagens que demonstra como da cultura grega arcaica até a clássica foi se refinando a visão que o homem tem de si mesmo e de suas idiosincrasias (SNELL).

Se levarmos em conta que para viver bem, de Pitágoras aos helenistas, é preciso ser disciplinado para que se modifique o ser mesmo do sujeito, isto demonstrará que por trás da *tékhnē tou bión* há a noção plena de um ser que evoluirá e se modificará proporcionalmente ao aprimoramento das técnicas da boa vida. Até chegarmos ao ponto em que as considerações sobre a boa vida resultarão na vertente de filosofia prática mais controversa do Helenismo, o Ceticismo.

Diferentemente do Epicurismo e do Estoicismo, traçar uma história do ceticismo não é acompanhar o desenvolvimento de uma escola fechada, mas o surgimento e sistematização de tendências céticas nos argumentos de filósofos até mesmo pré-socráticos. Sendo assim, pode-se remeter a argumentos e tendências céticas presentes nas doutrinas de pensadores proto-céticos, que assim são chamados por antecederem a Pirro.

Estes filósofos proto-céticos são atacados por Aristóteles no livro Γ da Metafísica onde, para defender o Princípio da Não-Contradição, o filósofo diz que este princípio deve ser aceito mesmo por aqueles que para tudo exigem provas ou que afirmam que algo pode ser e não ser. Além disso, o próprio Sexto Empírico nos capítulos XXIX a XXXII do livro I das H.P. nos dá

pistas sobre quem seriam os proto-céticos, lá Sexto busca estabelecer diferenciações entre a escola pirrônica e outras escolas para que não haja confusão, tendo em vista que haveria pontos semelhantes entre estas escolas e o ceticismo. As “escolas” referidas por ele são respectivamente a mobilista representada por Heráclito e os seguidores de sua doutrina, a atomista representada por Leucipo e Demócrito, a cirenaica representada por Aristipo e a sofista representada pelo célebre Protágoras.

Talvez com a exceção de Protágoras, os pensadores e sistemas proto-céticos são em diversas medidas “proto-estóicos” e “proto-epicuristas” (com o perdão das expressões). Daí que rejeitando a influência dos pontos dogmáticos presentes nas doutrinas destes pensadores e localizando a influência destas doutrinas sobre o Pirronismo na adesão ao plano de imanência e no relativismo metodológico por elas adotado, Sexto estaria combatendo diretamente o Epicurismo e o Estoicismo em suas raízes, alegando que seus modos de vida são baseados em dogmatismos e que, como tal, não podem levar à quietude.

REFERÊNCIAS:

- EMPIRICUS, Sextus. *Outlines of Pyrrhonism*, traduzido por Bury, R.G. EUA: Prometheus Books, 1990.
- HADOT, Pierre. *Exercices Spirituels et Philosophie Antiquité*. Paris: Éditions Albin Michel, 1993.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1994.
- LONG, A.A.; SEDLEY, D.N. *The Hellenistic Philosophers: translation of the principal sources, with philosophical commentary*, v. 1. Inglaterra: Cambridge University Press, 1987.

Prometeu filantropo?

THOMAZ ESTRELLA – *Doutorando*

O mito de Prometeu, tanto em **Hesíodo** quanto em **Ésquilo**, está sempre associado à criação do homem e da consciência, pois, antes do filho de Jápeto roubar o fogo de Zeus, os humanos eram como os outros animais, isto é, não conheciam a condição da própria existência. Zeus não pretendia conceder a dádiva do fogo aos mortais, mas Prometeu o enganou, deu a carne e as boas partes para os humanos e deixou para Zeus os ossos e as banhas (TEOGONIA 510-615). O sacrifício serviria para contentar Zeus e reunir homens e deuses que já não falavam a mesma língua. No entanto, Prometeu *filantropo*, prefere agradar os humanos, mesmo sabendo das conseqüências, afinal ele, reverso de seu irmão Epimeteu¹, sabia antes. Porque Prometeu, que amava os homens, fez algo que desencadearia uma seqüência de punições e males para esta raça que até então vivia longe de qualquer *agonia*? E mais, suas ofensas a Zeus, trariam para ele castigos terríveis, sofrimentos impronunciáveis, e, mesmo assim, o Titã foi inflexível no seu intuito e nas suas ações. Teria sido porque a raça humana estava fadada à ignorância, fadada a ser escrava dos deuses, a não ter consciência? Mas esta não

seria a sua própria essência? Então porque Prometeu se compadeceria do sofrimento dos homens e não de todos os outros seres de existência limitada? Ou, em outras palavras, o que neste momento os homens já traziam de especial que pudesse despertar a admiração e o amor de Prometeu?

Zeus havia dado tudo aos homens, menos a consciência. O que a consciência permitiria ao homem senão conhecer, ter a capacidade de desenvolver a cultura, de dominar e transformar a natureza, enfim, de criar. Ora, desde sua criação todos estes predicados pareciam estar adormecidos no homem, tendo Prometeu apenas despertado ou devolvido-os, como se pertencessem substancialmente à raça humana. Neste sentido, o Cronida² parece não querer que os homens adquirissem independência, autonomia e liberdade, mas, que continuassem dependentes dele. Prometeu aparece, então, como iniciador dos homens, na medida em que cria a condição para que possam se desenvolver, alcançar a maturidade, e para que possam enfrentar o seu rito de passagem, que é a sobrevivência pelo próprio trabalho, a consciência da morte e de suas limitações.

Para a psicanálise o mito de Prometeu representaria, segundo Carl Gustav Jung, o movimento de passagem de uma consciência infantil para um estado de consciência adulta, ou de acordo com Sigmund Freud, a descoberta da curiosidade sexual e dos privilégios (segredos e mistérios) do mundo adulto. Portanto, em ambas interpretações, o mito de Prometeu está ligado a separação

¹Epimeteu é um dos Titãs a quem foi atribuída a tarefa de criar os animais escolhendo e concedendo-lhes atributos. Epimeteu fez o Homem do barro, mas quando chegou o momento de a vez de criar o homem não havia sobrado a Epimeteu mais nenhuma qualidade para atribuir-lhe. Pediu então socorro ao seu irmão Prometeu, que roubou o fogo dos deuses e o ofereceu a humanidade, ensinando-lhe também a trabalhar com ele.

²Zeus era chamado de o Cronida por ser um dos seis filhos de Cronos, o mais jovem dos Titãs.

inicial, a ruptura da plenitude e a perda do paraíso, isto é, representa um afastamento. A separação parece ser o tema central do mito, ilustrada pela distância entre os deuses e os homens que não podiam mais se comunicar porque já não falavam a mesma língua. Deuses e homens precisavam então de uma mediação para se relacionar, o que lembra a separação do nascimento, a partir do qual mãe e filho já não são o mesmo, não se comunicam mais imediatamente, e ainda, o filho não fala a língua da mãe, precisa aprender e, de repente, se vê sozinho e indefeso, suscetível a todos os males e tendo, ao mesmo tempo, que ser responsável pela própria existência.

Em consequência das ações de Prometeu e do castigo de Zeus o Homem é dividido. Antes pleno, uno, ele é apresentado pelo filho de Cronos com Pandora³, a mulher, que representa a sexualidade e também a alteridade, mas que traz consigo todas as desgraças e doenças para a raça humana. Pandora estabelece a ambigüidade como caráter irremediável da existência humana, isto é, a necessidade de uma escolha, da livre determinação e em consequência, da responsabilidade, da culpa e de todos os males decorrentes das ações livres da vontade — “À ambigüidade fundamental de Pandora corresponde a ambigüidade da *Elpis*, que como a mulher, fica sozinha dentro de casa, fechada, enquanto os males são espalhados pelos homens”⁴.

Pandora é um *Kakón Kalón*, um “belo mal”, mas na semântica grega a palavra

Kalón, adjetivo na sua forma neutra, está também associada à idéia de bom, então Pandora é ao mesmo tempo o Mal, mas também, o Bem — Cisão intrínseca ao *ser* humano — O homem já se via dividido na Grécia antiga, com dificuldades de definir uma identidade, seu lugar não era nem com os deuses nem com os animais. Esta divisão já estava presente no próprio criador do homem, Prometeu: “Prometeu e Epimeteu são as duas faces do homem: aquele que engana e que é enganado, aquele que é previdente e que é desacertado, o que compreende antes e o que compreende depois.”⁵ E ainda, é quem se salva e quem se corrompe, pois é quem obtém o fogo, mas é também quem aceita Pandora, inadverteidamente, como dádiva.

REFERÊNCIAS:

- BRANDÃO, JUNITO, 1983: **Mitologia Grega**, vol. III.. Petrópolis. Editora Vozes.
- BRUNEL, PIERRE, 1998: **Dicionário de Mitos Literários**. Rio de Janeiro. José Olympio Editora.
- HESÍODO, 1981: **Origem dos Deuses; Teogonia**. São Paulo. M. Ohno-R. Kempf.
- HESÍODO, 1986: **Teogonia**. Tradução de Ana Lucia Silveira Cerqueira e Maria Therezinha Lyra. Niterói. EDUFF
- LYRA, A., THEREZINHA, 1989: **Estudo Sobre o Mito de Prometeu e Pandora**. Niterói. EDUFF.
- OVÍDIO, 2003: **Metamorfoses**, São Paulo. Madras.

³Pandora foi a primeira mulher criada pelos deuses como punição aos homens pela ousadia de Prometeu. Foi enviada a Epimeteu, a quem Prometeu recomendara que não recebesse nenhum presente dos deuses. Ao ver sua radiante beleza, Epimeteu esqueceu o que lhe fora dito pelo irmão e a tomou como esposa. Curiosa, ela abriu uma caixa, dada pelos deuses ao marido, que continha todos os males, deixando-os escapar em nosso mundo.

⁴LYRA, A., THEREZINHA: “*Estudo Sobre o Mito de Prometeu e Pandora*”, p.75.

⁵LYRA, A., THEREZINHA: “*Estudo Sobre o Mito de Prometeu e Pandora*”, p.74.

artigo

O impasse metodológico e histórico da Revolução Científica

THIAGO CARDOSO – Mestrando

Em seu artigo, intitulado *O significado da síntese newtoniana*¹, Koyré se coloca numa perspectiva descontinuista a respeito do tema da Revolução Científica em suas bases epistemológicas e em seu lugar histórico. Descontínuista, porque acredita que a ciência moderna seja resultado de toda uma postura intelectual que epistemologicamente não se encontraria na ciência medieval, sobretudo no século XIII, apesar de ser perceptível as primeiras resistências teóricas contra a física aristotélica. Em seu sentido epistemológico, a ciência moderna é resultado de um descolamento maduro de todo um contexto teórico, predominado pelo aristotelismo em suas bases mais cruciais. É no período moderno, segundo Koyré, sobretudo a partir de Galileu, que a ciência reforma a sua metodologia. Não mais na observação indutiva, mas na precisão dedutiva. É com Galileu que os instrumentos ganham caráter de científicos e fruto de uma necessidade teórica de comprovação de teorias. Além disso, é no período moderno, segundo Koyré, que a matemática se fixa como a base da física e expressão de uma necessidade de que as teorias sejam precisas permitindo então empregar os instrumentos que concretizarão tal finalidade. É através da matematização da ciência terrestre (física), foi possível a dissolução do cosmos hierarquicamente ordenado de Aristóteles que segundo Koyré, ainda não o fora feito no período medieval:

¹Artigo escrito no livro intitulado *Newton: texto, antecedentes, comentários*. Tradução: Vera ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto 2002.

“Portanto, caracterizarei essa revolução científica (do séc. XVII) por dois aspectos que estritamente ligados e até complementares: (a) a dissolução do cosmo (...) e (b) a geometrização do espaço, isto é, a instauração do espaço dimensional, homogêneo e abstrato da geometria euclidiana em substituição ao continuum posicional, concreto e diferenciado da física e da astronomia pré-galileana”.

Para Crombie, a ciência moderna seria oriunda de uma revolução metodológica na ciência já operada na Idade Média, mais especificamente no séc. XIII. Segundo ele, é com Roberto Grosseteste, que a matemática perpetrou o âmbito da física natural, através da geometrização da ótica, coadunada com os métodos da “resolução” e “composição”³. Essa revolução operada por Grosseteste, segundo Crombie, *culminará* na Idade Moderna. Para ele os estudos sobre a Ótica no séc. XIII, são influenciados por uma concepção neoplatônica da natureza que era eminentemente matemática fundando, no entender de Crombie, um método experimental e que o que os modernos fizeram foi utilizar melhor, levar “às últimas conseqüências” o que havia sido iniciado pelos medievais:

“Outra contribuição importante ao método científico foi a extensão da matemática a todo o campo da física (...) Uma razão

²Idem, p. 86.

³Seriam os equivalentes, mas de modo mais evoluído, aos métodos da síntese e análise nas matemáticas, utilizadas pelos gregos. Cf. Koyré, *Estudos de história do pensamento científico*, ed. Forense Universitária, págs. 61-62.

principal desta extensão foi a influência neoplatônica da natureza (...) uma concepção que foi explorada pela noção de que a chave para a compreensão do mundo físico devia buscar-se no estudo sobre a luz⁴

A partir da reação contra a física de Aristóteles, os físicos medievais afastam-se da noção de *causa* e passam a colocar perguntas com respostas matemáticas no âmbito da ciência experimental. Entre o final do século XIII e início do século XIV, com a retomada dos métodos de Arquimedes para a manipulação de quantidades ideais (a idéia de longitude de um braço sem o peso da balança), tem-se as primeiras tentativas de elaboração matemática da mudança e do movimento, que supõe a idéia de espaço vazio e infinito, levando a importantes progressos na Estática e na Dinâmica. A teoria do *Ímpetus*, constitui a principal expressão mental acerca do movimento já no século XIV. Embora ainda esteja na dependência da noção de *causa eficiente* no sentido aristotélico é com Ockam, segundo Crombie, que o *ímpetus* terá em germe a noção de movimento inercial, de suma importância para a constituição da ciência moderna. O que a modernidade havia feito foi criar condições teóricas para que as novas bases científicas operadas na Idade Média fossem constituídas de maneira madura e cristalizada, descolada de todo um contexto teológico – cristão, que viam as concepções aristotélicas sobre o cosmos, um artigo de fé, inibindo os medievais de levarem às últimas conseqüências seus postulados. Com base nisso, Crombie dá uma outra razão da justificativa do seu continuísmo epistemológico por uma base histórica: o surgimento da imprensa:

“Pelo que concerne, a produção das primeiras impressas indicam que as prin-

cipais obras científicas medievais foram efetivamente postas em circulação, e isto indica por sua vez que existiam uma demanda acadêmica destas obras. Os dados disponíveis indicam que, como se podia esperar, as primeiras impressas do final do século XV e princípio do século XVI, continuaram reproduzindo pelo novo procedimento o mesmo tipo de obras que havia sido reproduzido anteriormente à mão⁵.

Assim, o continuísmo crombiano se apoia em dois aspectos: (a) o aspecto epistemológico, através da apropriação da matemática e a sua transformação em método experimental, já no século XIII; e (b) através de uma constituição sócio-histórica (o surgimento da imprensa) que fez com que o modernos entrassem em contato com as obras dos medievais e inevitavelmente fossem influenciados, argumentando contra um triunfalismo teórico.

Estamos portanto diante de um impasse e uma base comum para Koyré e Crombie: impasse quanto aos caminhos metodológicos utilizados pelos cientistas destes dois períodos (medieval e moderno) para a constituição da ciência e mais ainda pensar o seu significado e a base comum de que a Revolução científica seja eminentemente antiaristotélica.

REFERÊNCIAS:

- KOYRÉ, Alexandre, *Estudo de história do pensamento científico*, ed. Forense Universitária 2ª ed. 1991.
- CROMBIE, Alistair, *Historia de la ciencia de San Agustín a Galileo*, Alianza editorial, 5ª ed. 1985
- BERNARD C ; WESTFALL, R.S. (orgs), *Newton: texto, antecedentes e comentários*, ed. Contraponto, 2002.

⁴Crombie, *Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo*, Vol. II, Alianza Editorial, 1985, p. 101.

⁵Idem, p. 105.

A chave universal: artes da memorização e lógica combinatória desde Lúlio até Leibniz*

GISELE SECCO – Doutoranda

O livro de Paolo Rossi, renomado historiador italiano da filosofia e da ciência, trata das tentativas de produção de um método preciso para a descoberta da essência estrutural da realidade. *A chave universal* é um estudo acerca de como aquelas tentativas foram levadas a cabo, apesar de constituírem preocupações filosóficas de longa data, em um período histórico cuja delimitação consta no subtítulo da obra. *De Lúlio até Leibniz* indica que os temas relacionados à busca pela decifração do alfabeto do mundo, como apresentados por Rossi, estão circunscritos no período que vai do século XI ao século XVII. Mas o que isso tem a ver com as “artes da memorização”? Para decifrar o alfabeto do mundo, ordenar suas combinações e, conseqüentemente, produzir conhecimento acerca do mundo decifrado, é necessário *ter em mente* o código utilizado. A arte da palavra e a arte da memória estão intimamente relacionadas.

O primeiro capítulo (*A força das imagens e os lugares da memória*) remete às origens gregas da temática da memorização, especificamente na obra de Aristóteles. O tratado *De memoria et reminiscencia* teria sido, apesar de constituir uma obra de psicologia, a fonte para sucessivas tentativas de construção de técnicas de memorização, a começar por autores clássicos na arte da oratória como Cícero e Quintiliano, para quem era crucial o papel dos *lugares* das imagens (sua *ordem*) no discurso, com vistas à facilitação da me-

morização do que é lido e dito. Apresentam-se os desdobramentos das concepções sobre memória (com a distinção fundamental entre memória natural e artificial) em autores dos séculos XIV e XV. O segundo capítulo (*Enciclopedismo e Combinatória no século 16*) apresenta o renascimento do lulismo no contexto do século XVI. A tradição lulista da lógica combinatória foi difundida na Europa do século XV por autores como Agripa e G. Bruno, e Rossi mostra suas implicações para a “teoria baconiana e vichiana dos sinais, das imagens e da linguagem (...) os próprios tratados de filosofia natural que estudam a estrutura lógica da realidade material, em busca do alfabeto da natureza, ou dos caracteres impressos pela Divindade no cosmos (p. 84)”. A influência das idéias lógico-metafísicas de Lúlio vão mais longe do que se poderia imaginar.

Os capítulos seguintes (*Os teatros do mundo; A lógica fantástica de Giordano Bruno; A memória artificial e o método da nova ciência: Ramo, Bacon e Descartes; Enciclopedismo e Pansofia; A construção de uma linguagem universal e As fontes da característica leibniziana*) são um bom exemplo, de trabalho histórico cuidadoso. Deve-se dizer, como crítica fundamental, que o leitor que não sabe latim fica muitas vezes curioso para saber o que dizem as longas citações sem tradução. Mas isso não precisa ser empecilho para que se aceite o convide à leitura desse texto importante para aqueles que se interessam pela completude de sua formação filosófica.

*Paolo Rossi. Trad. Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 2004.

ROGÉRIO SOARES – Doutorando

Há ainda os que, por ignorância ou preguiça, defendem que não havia discussão científica na Idade Média. Através de diversos estudos históricos dos quais Pierre Duhem foi o pioneiro no início do século XX se sabe hoje que nada disso pode ser dito com justiça. Os debates acerca da física aristotélica estiveram na lista dos temas mais importantes daqueles tempos. Tais debates, realizados nas grandes universidades, não só pretendiam esclarecer o sentido das proposições de Aristóteles, mas também contribuir com novas questões e críticas. É preciso lembrar que o bojo da educação universitária na Idade Média era a Lógica e a filosofia natural.

Nada mais natural então que a *Física* fosse um dos mais comentados e discutidos livros de Aristóteles naquele período. Contudo, a recepção da obra do Estagirita não aconteceu de forma plácida e sem conflitos. Há um erro em se afirmar, como tão frequentemente se ouve em nossos dias, que “Tomás ‘batizou’ Aristóteles e este se tornou a autoridade indiscutível na Idade Média.” A questão é muito mais complexa do que isso e neste espaço não é possível analisá-la em todos os seus aspectos. Mas é possível apontar para alguns fatos importantes da história científica medieval para que se torne mais matizado o caráter das relações entre o pensamento grego e a revelação cristã na Idade Média.

No século XII houve um incremento inédito das traduções das obras dos gregos

clássicos. Incentivados pelas traduções árabes, monges e outros eclesiásticos ocidentais se dedicaram à tradução dessas obras para o latim. Poucas vezes na história humana houve um esforço tão grande e concentrado em resgatar e preservar a cultura herdada dos antigos. O século XIII continuou essa empreitada e iniciou uma segunda fase de absorção do saber dos antigos dentro da civilização cristã. É o século de Santo Alberto Magno e Santo Tomás de Aquino, os grandes defensores de Aristóteles. Mas porque o grego necessitava de defensores?

Ora, a filosofia aristotélica era um conjunto formidavelmente coeso, coerente e compreensivo de saber que se aplicava às mais diversas áreas do conhecimento. Isso impressionou vivamente o espírito dos medievais. Contudo, apesar de tanta sabedoria inegável, algumas das teses da *Física* e de outros escritos estavam em franca contradição com pontos importantes da Revelação. Aristóteles negava, por exemplo, a imortalidade da alma e afirmava a eternidade do mundo. A tarefa que se seguiu foi a de buscar uma harmonização entre essa ciência antiga e os conteúdos da fé.

Mas nem todos estavam convencidos da conveniência e das vantagens desse projeto e em 1277, três anos após a morte do Aquinate, Etienne Tempier, bispo de Paris, reunido com os mestres de teologia da respeitada universidade parisiense condenou 219 proposições defendidas pelos mestres de artes (filósofos sem treino em teologia). Entre essas proposições estavam diversas pertencentes ao corpo científico do pensa-

mento aristotélico. A motivação dessas condenações seria a de preservar a liberdade de Deus. Segundo os teólogos daquela época, as teses condenadas restringiriam inapropriadamente a onipotência divina.

Para Aristóteles todas as coisas obedecem a uma necessidade específica dada pela essência (Forma ou Eidos) que, internamente, faz com que cada coisa se torne o que ela deve ser. São essas essências ou naturezas que determinam o comportamento e o lugar de cada coisa no cosmos fechado e hierarquicamente ordenado. Tempier e os mestres de teologia da Universidade de Paris consideraram que essa filosofia era restritiva demais, pois, ainda que algo fosse impossível no mundo natural pelos meios naturais, não seria Deus capaz de fazê-lo sendo Ele onipotente? Aristóteles negava a possibilidade do vácuo, do movimento retilíneo do mundo (o que implicaria o vácuo) e a pluralidade dos mundos. Se para o grego era necessariamente impossível que essas coisas se dessem, não seriam elas possíveis Àquele que sustou o curso do Sol para ajudar Josué?

Por causa dessa ofensiva teológica de defesa de Deus, o edifício aristotélico foi abalado e desacreditado e o século XIV assistiu a um período de engenhosas e sutis discussões acerca de hipóteses sobre possibilidades antes totalmente proibidas pela filosofia natural do Estagirita.

Grandes pensadores como Jean Buridan e Nicolas Oresme se dedicaram a questionar, modificar e propor alternativas às soluções dadas por Aristóteles. Mas o faziam como simples hipóteses sem valor real. Qual o motivo para tal comportamento?

A resposta é simples: por causa da liberdade divina. Se Deus é livre a ponto de fazer aquilo que a filosofia natural julga ser necessariamente impossível, resta que nenhum conhecimento real do mundo é possível. Tudo o que pensamos, nossas teorias acer-

ca do mundo só têm valor conjectural, pois qualquer que seja nossa hipótese, por mais certa que pareça, não pode constranger Deus na Sua onipotência. Para qualquer teoria que se apresente, com qualquer grau de certeza que se tenha, Deus sempre pode fazer diferente do que se pensa. As teorias então são encaradas como hipóteses que, embora concordantes com os fatos, nunca podem ser consideradas verdadeiras.

Todas as especulações de Buridan e Oresme eram consideradas como construções mentais (*secundum imaginationem*) que somente “salvam os fenômenos” ou seja, são adequadas ao observado, mas nada dizem sobre a real natureza das coisas. Dessa forma, as condenações de 1277 afrouxaram os laços do aristotelismo e acabaram por incentivar uma atividade teórica rica e diversificada no campo do estudo dos fenômenos naturais onde floresceram inúmeras hipóteses que antecipavam teses importantes da revolução científica do século XVII. Por outro lado, essas mesmas inovações teóricas não eram encaradas como nada além de construções mentais interessantes e adequadas aos fenômenos, mas incapazes de serem afirmadas como verdadeiras.

A revolução científica se iniciará somente quando, abandonada de vez a ontologia essencialista aristotélica, uma nova ontologia do real for construída. Ela será quantitativa, ideal e geométrica. Expulsará do real as qualidades cotidianamente observadas e se firará na necessidade que caracteriza a matemática. Doravante, se considerará a ordem somente a partir de seu aspecto quantitativo e mesmo Deus será convertido num matemático.

REFERÊNCIA:

EDWARD GRANT, *Physical Science in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977

PEDRO BONFIM LEAL – Doutorando

No princípio falava Deus aos homens por si mesmo, como a Adam, Caim, Noé e outros patriarcas. Depois que se introduziram no mundo os reis, falava Deus aos mesmos reis por visões e figuras, ou em sonhos, ou acordados como a Faraó, Nabucodonosor e Balthazar. Mais adiante falava pelos profetas, que duraram alguns séculos; e por meio de seus oráculos mandava anunciar as calamidades iminentes com que os havia de castigar ou de palavra aos reis e reino de Israel, ou por escrito aos de Tiro, Babilônia, Egito e outros. Finalmente, depois que os profetas cessaram, começou Deus a falar pelos cometas, que é a linguagem universal de maior majestade e horror. (VIEIRA, 1857, pág. 20)

Teriam existido, segundo o relato de Vieira, diferentes maneiras como Deus comunicou aos homens suas intervenções na história humana - desde sua aparição direta, seguida da comunicação a reis por sonhos ou visões, de sua voz aos profetas em oráculos, para, finalmente, se utilizar de cometas. É interessante - e relevante para o tema aqui proposto - o gradual encobrimento assumido pela figura divina na elocução de sua fala, cuja presença se retira pouco a pouco: a pessoa inteiramente presente se “dilui” numa apresentação vaga por miragens e sonhos, desaparece por completo, mostrando-se num sussurro no ouvido de profetas, para, enfim, emudecer, trocando sua voz pelo texto impresso nos céus.

Segundo Vieira, à aparição de fenômenos celestes, a humanidade se veria defrontada

com acontecimentos essenciais, redefinidores dos rumos de sua história. No entanto, é importante ressaltar, o sermônista não atribuiu aos cometas a causa de tais ocorrências, mas o meio pelo qual as decisões divinas são anunciadas.

Esta hermenêutica celeste poderia, a princípio, ser entendida como atribuição arbitrária, ou filiação a uma ciência oculta, tal a astrologia. No entanto, surpreende em Vieira seu erudito domínio da literatura científica e filosófica sobre o tema. Nomes como Galileu, Kepler e Descartes se aliam à sua voz, ao passo que a astrologia aparece constantemente reprovada.

Tal como um exame atento evidencia, a posição de Vieira é derivada de bases científicas e filosóficas, apoiadas no pensamento de Aristóteles. Para este filósofo, os cometas seriam fenômenos meteorológicos, fisicamente explicados pelo modo como seu sistema concebia o céu. Ao aparecimento de cometas corresponderia um fenômeno terrestre, tal como secas, enchentes, etc.

Encontramos assim um minucioso trabalho de correspondência feito por Vieira em que, no decorrer da história, a aparição de cometas pre-disseram catástrofes naturais. São inúmeros os exemplos apontados pelo padre, os primeiros antes de Cristo, mas também alguns decorrentes de observações pessoais, com dados precisos sobre dia, local, e o fenômeno anunciado pela aparição.

Este pressuposto físico e naturalista dos cometas se reveste ainda de um sentido metafísico e teológico, pois, para Vieira, a natureza não possuiria, espontaneamente, capacidade de ordenar os elementos de modo

a condensar uma massa de fogo na esfera celeste. Seria necessário, a intervenção de Deus, operador desta correspondência.

Esta consideração teológica possibilita a expansão do âmbito de significação da linguagem celeste. Vemos, assim, além de catástrofes naturais, os cometas anunciando também importantes acontecimentos políticos. Segundo Vieira, três seriam as possíveis significações dos anúncios de cometas: guerras, mudanças de império e morte de príncipes ou reis.

Nesta configuração, Vieira encontra na alma humana um equivalente invisível àquilo que, na natureza, causaria os cometas:

Não é erro falso, senão terror verdadeiro, que causa este cometa do céu; porque os vapores com que ele arde, e de que o seu fogo se sustenta, são os pecados que lá sobem da terra; e todo o pecado é cometa. O salitre com que no inferno arde o fogo, e no céu se acendem os cometas, são os pecados: no inferno os dos mortos, no céu os dos vivos; e este mineral não se cria nos cerros e desertos inocentes do sertão, mas nasce e cresce até o céu, nos vícios e escândalos das cidades, tanto mais, quanto mais populosas. (VIEIRA, 1857, pág. 50)

É aqui que, ao trabalho científico-aristotélico presente desde a idade média, se junta a uma teologia tão rigorosa e minuciosa quanto o que seria hoje o trabalho de um físico atômico. Aprendemos com Foucault em *As palavras e as coisas*, aliás, como, até o Renascimento, mas ainda persistente na teologia barroca, todo o conhecimento segue uma dupla diretriz, da ciência herdada de Aristóteles e uma interpretação teológica do mundo.

Os hermeneutas cristãos são minuciosos observadores da natureza, sendo o motor desta investigação a busca das marcas de um texto escrito por Deus no mundo, sem haver mesmo distinção entre a linguagem humana

e as coisas. Enquanto criaturas de Deus, as coisas do mundo carregariam em si uma sinalização ao criador e, deste modo, seriam signo de um sentido transcendente, tal como as palavras. Como um eco da linguagem primeira, aquela de Adão, em que palavras e coisas se correspondiam perfeitamente, as palavras eram assim entendidas como misturadas às coisas. Isto porque a linguagem não era uma propriedade humana, mas, como o restante do mundo, criação divina.

Segundo João Hansen:

Fundamentando metafisicamente a interpretação, [os padres da igreja] operam com a idéia referida dos “dois livros” escritos por Deus. Um é o do universo visível, a Natureza; o outro, quando Ele se dedica às línguas e escreve em hebraico, grego e latim, é o livro das Escrituras. Cada um deles tem um dentro e um fora, havendo um sentido literal manifesto e um sentido espiritual cifrado, tanto nas coisas quanto nas palavras (HANSEN, 2006, pág. 96).

Não é à toa, lembrando as palavras de Vieira na abertura deste artigo, que o último momento de comunicação de Deus aos homens seria o de “maior majestade”. A época de Vieira é a da teologia como interpretação do texto do mundo. Não existe, portanto, ressentimento por Deus não se apresentar em pessoa, ou sua voz não ser mais ouvida. Sua linguagem, agora encoberta e dispersa pelo mundo, ainda fala a um leitor capaz de interpretá-la.

REFERÊNCIAS:

- FOUCAULT, Michel. **Les mots et les choses – une archéologie des sciences humaines**. Editora Gallimard, Paris, 1966.
- HANSEN, João Adolfo, **Alegoria**. Editora Unicamp, Campinas, 2006.
- VIEIRA, Antônio, **Obras várias do Padre Antônio Vieira**. Editora Seabra, Lisboa, 1896.

A alquimia do presente – o extemporâneo Walter Benjamin

MARCELO S. NORBERTO
Doutorando

O artista é, decerto, o filho de sua época, mas aí dele se for também seu discípulo ou até seu favorito. Que uma divindade benfazeja arranque em tempo o recém-nascido ao seio materno e o amamente com o leite de uma época melhor, deixando-o que atinja a maturidade sob o céu distante da Grécia. Quando se tiver tornado homem volte, figura estrangeira, a seu século; não para alegrá-lo por sua aparição, mas terrível, como filho de Agamenon para purificá-lo.

(Schiller 2002, p.50)

Uma das formas mais comuns de se afirmar é se colocar como oposição. É assim não só na vida como na história do pensamento. Este recorrente método dialético foi uma das forças motrizes daquilo que hoje conhecemos como o sofisticado pensamento ocidental. Por isso, quando nos deparamos com um autor que apenas se difere dos outros, que não se encaixa imediatamente nem como um discípulo da tradição nem como crítico feroz da mesma, o estranhamento é inevitável.

Walter Benjamin parece ter seguido o sábio conselho de Schiller e se manteve extemporâneo a sua época para melhor compreendê-la. Herdeiro de um mundo forjado pela subjetividade moderna, Benjamin ainda insiste na tentativa de pensar filosoficamente a verdade. Sabe que “a verdade esquiva-se a qualquer tipo de projeção no reino do saber”¹,

¹Benjamin 1984, p.51.

ele reconhece a necessidade de pensar a filosofia para além dos limites do conhecimento científico.

Para tal empreitada, rejeita os horizontes oferecidos por seus contemporâneos. Mesmo reconhecendo que a linguagem é o meio de pelo o qual se faz filosofia, a chamada “virada linguística” não se apresentou como uma saída. Não era através de uma linguagem ideal, digna de um estilo claro e elegante como as formas matemáticas, que o filósofo poderia fazer jus a verdade². Nem tão pouco a fenomenologia se mostrou capaz de abrir caminho num legado deixado em que a consciência era o ponto central do pensamento. A recusa de um psicologismo filosófico não era suficiente para que o pensamento husserliano se mostrasse atraente. A noção de intencionalidade ainda flertava perigosamente com um sujeito intencional e mantinha o homem no centro da filosofia como aquele ser atribuidor de sentido³.

Assim, Benjamin se vê obrigado a tecer novas conexões a fim de pensar a novidade que era a sua época. É preciso romper com o seu tempo para que ele floresça vigorosamente⁴. A tentação de lidar com a sua época como se esta fosse dada imediatamente a nós de forma plena e desprovida de pré-conceitos, fez com que vários pensadores naufragassem ainda no porto de partida de suas pretensões.

²“Ela não pode ser invocada *more geometrico*” (ibid., p.49).

³“O procedimento próprio à verdade não é portanto uma intenção voltada para o saber, mas uma absorção total nela, e uma dissolução. A verdade é a morte da intenção” (ibid., p.58).

⁴Benjamin manteve, em toda a sua obra, uma fidelidade àquela altivez nietzscheana do criador solitário, do crítico intempestivo, à contracorrente” (Muricy 2009, p.18).

Eles passaram a vida sem sequer perceber o grande equívoco que cometeram ao subestimar a força do cotidiano. O cotidiano, a impressão de se conhecer o que é dado, age sobre nós como um círculo mágico que é traçado em torno do homem e o impede de vislumbrar a imensidão da vida, daquilo que se expressa para além do óbvio, do ordinariamente percebido.

Mas como é possível burlar este véu tão abrangente que cerca a todos nós? Talvez seja necessário estar num grau elevado de desnutrição, num estado crítico de miséria, numa solidão tão avassaladora como num “dia de inverno (que) pesa sobre nós enquanto habitamos a alta montanha, expostos ao perigo e à carência”⁵, para que a única saída seja construir novos cenários, se aperceber de novas vozes ecoadas até nas antigas falas já repetidas por tantas vezes. Quem sabe, só a inaptidão mais extrema de se sentir integrado ao seu tempo⁶ permita cindir a ilusão do presente íntegro e estabelecido. Através deste olhar estrangeiro, o mundo se despe de seu manto racional e passa a luzir seu brilho próprio, longe dos hermeneutas eruditos e da sanha incessante do sujeito intencional.

Este estranho filósofo, perpassado por uma rica herança metafísica (Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche, etc.), espectador privilegiado das efervescentes vanguardas artísticas do início do séc.XX, parecia estar sempre no lugar errado, sempre um pouco mais ao norte do que o desejado. Nascido na potente Alemanha e tendo recebido uma educação invejável, porque não se acomodou no papel que lhe foi ofertado e viveu como um bom filho de sua era?⁷ Ao invés disso, tornou-se um bastardo

raquítico, que não conseguia engordar com os proventos oferecidos pela cultura do seu tempo. Mas, justamente por ser forasteiro, por não ser *discípulo do seu tempo*, Benjamin foi capaz de vislumbrar na fracassada tentativa de se fazer uma arte trágica alemã no séc.XVII um modelo exemplar para a experiência da linguagem, se contrapondo a linguística de sua época. Também, é justamente pela incapacidade de se identificar com o desejo de engajamento dos seus colegas universitários na juventude que o nosso autor pode identificar na *espera*⁸ a dimensão ética do pensamento, por exemplo.

Mas não se pode confundir esta incapacidade de se nutrir com o seu tempo com uma possível fraqueza de espírito. Muito pelo contrário. Para trilhar este caminho árduo, é necessário ter *pernas fortes de andarilho*; um bom pulmão para aguentar o *ar cáustico* típico dos lugares adversos⁹. A desnutrição e miséria que o faz querer criar novos horizontes e buscar na tradição outras vozes é proporcional a exigência de um vigor e de uma altivez de espírito para resistir a tentação da mesmice e mediocridade do senso comum, pois, ao se impor este destino, “a vida perde quase tudo o que se espera dela na juventude: alegria, segurança, agilidade, honra”¹⁰. É preciso uma firmeza de espírito para fazer com que o novo floresça.

Assim, é ilustrativo o prefácio escrito por Benjamin para a primeira edição do “Origem do drama barroco alemão”, posteriormente não publicado. Nele, o nosso autor cria uma irônica versão da história da Bela Adormecida. Ao invés de ser acordada com o suave beijo do príncipe, a personagem desperta com retamente tal proposta, é bastante expressiva a sempre adiada dedicação ao estudo do hebraico, exigência incontornável para a aceitação do convite, em detrimento de projetos mais variados possíveis. Acredito ser possível identificar nesta atitude, um desejo do nosso autor em se manter presente no centro da sua questão: a Europa, neste caso.

⁸“Ser jovem é mais *esperar* o espírito que estar a seu serviço” (Benjamin *apud* Muricy 2009, p.42).

⁹Muricy 1993, p. 664.

¹⁰Nietzsche 2009, p.186.

⁵Nietzsche 2009, p.194.

⁶Salta aos olhos a história do corcundinha, responsável por tropeços, deslizos ou qualquer falta de jeito de uma criança. Benjamin conta como este personagem infantil passou a fazer parte de sua vida - “andava sempre à minha frente em toda parte” (Benjamin 2000, p.142).

⁷Aqui me refiro, por exemplo, a recusa de Benjamin em aceitar o convite de seu amigo, Gershom Scholem, para se mudar para Israel. Apesar de nunca ter recusado di-

o som da bofetada dada pelo cozinheiro em seu ajudando¹¹. Há uma certa violência no despertar desta falsa cumplicidade do homem com a sua pseudo-cultura. É deste tipo de saúde que o filósofo precisa ter para ser capaz de empreender tal projeto, a despeito de todas as dificuldades e resistências encontradas neste caminhar.

Se Walter Benjamin faz justiça ao seu tempo, o faz por ser incapaz de se alimentar dele próprio, tendo que engravidar-se do passado para gerar novos horizontes. É como se, através de um processo alquímico, Benjamin conseguisse transmutar o presente evidente e constituído numa realidade nova, possibilitando um outro futuro, uma nova vida. Como em um tradução, termo tão caro ao nosso autor, que, ao mesmo tempo, é algo distinto sem ser radicalmente estranho ao seu objeto traduzido, Benjamin conseguiu, através do seu pensamento, criar novas possibilidades ao mesmo tempo que não se recusou a tratar de temas prementes de sua época como o marxismo ou a história.

REFERÊNCIAS:

BENJAMIN, Walter 1984: **Origem do drama barroco alemão**. São Paulo, Editora Brasiliense.

_____. 2000: **Infância em Berlim in Obras Escolhidas II**. São Paulo, Editora Brasiliense.

MURICY, Katia 1993: **Benjamin e Nietzsche - Considerações sobre o conceito de história e a crítica da cultura in Revista Síntese Nova Fase v.20, n°63**. Belo Horizonte.

_____. 2009: **Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin**. Rio de Janeiro, Nau Editora.

NIETZSCHE, Friedrich 2009: **III consideração intempestiva: Schopenhauer educador in Escritos sobre educação**. São Paulo, Edições Loyola.

SCHILLER, Friedrich 2002: **A educação estética do Homem**. São Paulo, Editora Iluminuras.

¹¹Sergio Paulo Rouanet em Apresentação do *Origem do drama barroco alemão*, p.11.



Boletim da Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio

ISSN: 1519-1893

E-mail: revistaalterpucurio@gmail.com

Homepage:

<http://sites.google.com/site/revistaalterpucurio/>.

Comissão Editorial:

Marcelo S. Norberto

Thiago Cardoso.

Diagramação:

Cecília Jucá de Hollanda

ALTER é publicado com o apoio do Departamento de Filosofia e dos alunos pós-graduandos da PUC-Rio.

As colaborações são de responsabilidade dos seus respectivos autores.

IMPORTANTE!

Todos os alunos matriculados na pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio podem mandar seus artigos, resenhas ou traduções por *e-mail*, enviando os arquivos digitais para: revistaalterpucurio@gmail.com

As matérias devem ser digitadas em *Word*.

Fonte: **Times New Roman**

Tamanho: (corpo 11)

Artigo ou Tradução:

Opção A – 3.000 a 3.100 caracteres no máximo (contando os espaços).

Opção B – 6.400 a 6.500 caracteres no máximo (contando os espaços).

Resenha:

3.000 a 3.100 caracteres no máximo (contando os espaços).