

Alter

Ano VIII nº. 12-2009

SSN 1519-1893

Boletim da Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio

Este novo exemplar do *Alter*, o segundo do ano de 2009, apresenta diversos trabalhos de diferentes alunos da Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio. Realiza o motivo pelo qual este Boletim foi criado, ao publicar breves exercícios filosóficos que manifestam a pluralidade de perspectivas e interesses que animam o pensamento daqueles que se dedicam a um trabalho maior de elaboração de dissertação ou tese.

Agradecemos a todos os colegas que enviaram seus textos no primeiro semestre, e tiveram que esperar este novo número. Do mesmo modo, contamos com a boa vontade daqueles que terão que esperar pelo próximo número para ter seu trabalho publicado. Incentivamos todos os colegas a continuar enviando trabalhos, para fecharmos, em breve, um próximo número.

Um agradecimento especial ao Gabriel Jucá, atualmente em estudos no exterior, mas ainda colaborador do *Alter*, bem como aos alunos Marcos Silva, Gisele Secco e Carla Rodrigues, pelo trabalho de digitalização dos números 1 a 11 do *Alter*, como se pode conferir, entre outras atividades dos alunos da Pós-Graduação em Filosofia, no endereço:

<http://filopucpos.wordpress.com>

Ana Miriam Wuensch e Marcelo Norberto

SUMÁRIO

- **A nomeação em Agostinho** /*TOMÁS PRADO*, p. 2
- **Transcendência no Pensamento Sartriano** /*MARCELO NORBERTO*, 4
- **Existencias na Antiguidade** /*RENATO M. R. G. BRANDÃO*, 6
- **Ludwig Wittgenstein: a memoir** /*MARCOS SILVA*, 8
- **A expressão do sagrado em Georges de La Tour** /*PEDRO BONFIM LEAL*, 10
- **A Questão da Verdade em Unamuno** /*THIAGO FARIA*, 12
- **W. V. Quine e a analiticidade como um dogma** /*NASTASSJA PUGLIESE*, 14

TOMÁS PRADO— *Doutorando*

No capítulo oito da obra *Confissões*, intitulado “Como aprendi a falar”, Agostinho descreve, no rastro da compreensão instrumental do nome em Platão¹, o modo como compreende ter aprendido a comunicar-se. Se por um lado seu estudo não busca revelar a origem dos nomes, através da descrição da linguagem no processo de aprendizagem, o filósofo medieval funda a compreensão da linguagem na tradição cristã e oferece diversos elementos que serão centrais para as considerações modernas, de Nietzsche a Wittgenstein.

Dessa época, já eu me lembro, e mais tarde adverti como aprendera a falar. Não eram pessoas mais velhas que me ensinavam as palavras, com métodos, como pouco depois o fizeram para as letras. Graças à inteligência que Vós, Senhor, me destes, eu mesmo aprendi, quando procurava exprimir os sentimentos do meu coração por gemidos, gritos e movimentos diversos dos membros, para que obedecessem à minha vontade. Não podia, porém, exteriorizar tudo o que desejava, nem ser compreendido daqueles a quem me dirigia².

Vemos na passagem acima a apresentação dos elementos da vida do homem com seus respectivos propósitos, tal como compre-

¹“O nome, por conseguinte, é instrumento para informar a respeito das coisas e para separá-las, tal como a lançadeira separa os fios da teia”. PLATÃO, *Crátilo*, p. 126.

²AGOSTINHO, “Como aprendi a falar” em *Confissões*, p. 46.

didados no advento do Cristianismo. À exemplo do que mais tarde sugerirá Descartes na sexta meditação³, quando afirma que a existência de Deus garante a possibilidade do conhecimento, Agostinho afirma que Deus é o responsável por fornecer ao homem a inteligência, que lhe permitirá aprender como são as coisas. Pela “inteligência” que nos é dada, acumulamos dentro de nós um conhecimento que independe da linguagem. Esta surgirá como forma de comunicação dessa interioridade previamente constituída e numa relação imediata com o mundo. Como uma habilidade de relevância secundária, a interioridade irá, além de dirigir-se à natureza, ao divino e a si mesma, também expressar-se para outros homens; ela “deseja” se exteriorizar, fazer-se compreender. Para isso, o homem possui primeiramente uma linguagem natural através de gestos, gritos e gemidos, que permite a comunicação de vontades e incômodos diante de objetos ao redor.

Retinha tudo na memória quando pronunciavam o nome de alguma coisa, e quando, segundo essa palavra, moviam o corpo para ela. Via e notava que davam ao objeto, quando o queriam designar, um nome que eles pronunciavam. Esse querer era-me revelado pelos movimentos do corpo, que são como que a linguagem natural a todos os povos e consiste na expressão da fisionomia, no movimento dos olhos, nos gestos, no tom

³“Do simples fato de que Deus não é enganador e que, por conseguinte, não permitiu que pudesse haver alguma falsidade nas minhas opiniões, que não me tivesse dado também alguma faculdade capaz de corrigi-la, creio poder concluir seguramente que tenho em mim os meios de conhecê-las com certeza”. DESCARTES, *Meditações*, p. 143

da voz, que indica a afeição da alma quando pede ou possui e quando rejeita ou evita.

Por este processo retinha pouco a pouco as palavras convenientemente dispostas em várias frases e freqüentemente ouvidas como sinais de objetos. Domando a boca segundo aqueles sinais, exprimia por eles as minhas vontades⁴.

Como muitos animais, somos capazes de demonstrar desejo por um objeto movendo o corpo em sua direção, e por meios correlatos, mais ou menos sutis, demonstrar também rejeição e desconforto. Estas formas de expressão primitivas possibilitam a aprendizagem e o domínio da linguagem em que se “doma a boca” – habilidade esta que, como sugere Aristóteles, nos distinguirá dos outros animais: *zoon logon ekhon*, “ser vivo dotado de fala”⁵. Agostinho enfatiza que isto não significa somente que não ficamos sujeitos à precisão de trejeitos, mas também que por meio desta linguagem somos capazes de transpor a outras inteligências conteúdos da memória. Sem ela ficaríamos dependentes da presença das coisas e encerrados numa interioridade simultaneamente fiel a elas, mas isolada dos homens.

Agostinho revela o lugar em que devem repousar os conteúdos internos, a saber: a memória, como um grande registro de representações que resguarda, em associação a estas representações, também os seus signos sonoros correspondentes. O método de aprendizagem que, segundo Agostinho, conduz a isso é o de apontar o objeto enfatizando qual é o som capaz de evocá-lo. Memorizando pela repetição a relação entre objetos e sons, dominamos a forma comunicativa própria do homem.

A filosofia de Agostinho sugere – como sustenta Wittgenstein⁶ –, que, se a realidade pode ser apreendida pelo pensamento sem a linguagem, posto anseios e incômodos serem suscitados e elaborados na inteligência anteriormente a qualquer referência lingüística, a aprendizagem, por outro lado, ao depender do domínio de um código, se dá sempre numa relação com os outros, mediada por estes signos. Agostinho traz para a preocupação filosófica o tema de que a nomeação não é ato apenas de uma origem imemorial quando os signos foram criados, mas etapa de todo processo de aprendizagem que tenha em vista a comunicação. Diante da natureza, do divino e da própria interioridade, a comunicação é um instrumento de subordinada relevância. Frente aos assuntos que concernem ao universo dos homens, nomear é prerrogativa para aprender, e aprender é saber nomear.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- AGOSTINHO. “Como aprendi a falar” em **Confissões**. São Paulo: Nova Cultura, edição Os Pensadores, 2000.
- DESCARTES, René. “Meditações” em **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- PLATÃO. **Crátilo**. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973, volume IX.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Vozes: Petrópolis, 1996.

⁶“Santo Agostinho descreve a aprendizagem da linguagem humana como uma criança que chegasse a um país estrangeiro e não entendesse a língua do país; isto é: como se ela já tivesse uma língua, só que não esta. Ou também: como se a criança já fosse capaz de pensar, mas não de falar. E ‘pensar’ significaria aqui algo como falar para si mesmo”. WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*, p. 32.

⁴AGOSTINHO, “Como aprendi a falar” em *Confissões*, p. 46-47.

⁵ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. 1142^a25

MARCELO NORBERTO – *Mestrando*

No começo de 1933, um encontro entre Raymond Aron e Jean-Paul Sartre, aparentemente despretenso, provocaria uma guinada na filosofia do pensador existencialista. Aron estava retornando da Alemanha depois de ter ficado um ano estudando a filosofia alemã, mais especialmente Husserl e Heidegger. Sartre, na França, desenvolvia um trabalho sobre a questão da contingência. Ao saber disso, Aron apresenta a Sartre a Fenomenologia, que acreditava interessar ao amigo, graças a sua capacidade de falar filosoficamente de objetos concretos como, por exemplo, de um copo de bebida.

A Fenomenologia permitia, acreditava Sartre, a refutação consistente do idealismo, corrente filosófica predominante na França na figura do neokantismo, e, ao mesmo tempo, uma recuperação do mundo concreto, algo almejado pelo jovem pensador francês. Seu desejo de aprofundar os estudos sobre Husserl era tão grande que se candidatou e conseguiu uma bolsa de um ano em Berlim.

Durante os próximos seis anos, Sartre manteve com Husserl um diálogo ininterrupto, culminando na produção de várias obras como “A Transcendência do Ego”, “A Imaginação”, “Esboço de uma teoria das emoções” e “O Imaginário”. Mesmo neste período, Sartre sempre manteve divergências com pensador alemão como, por exemplo, na recusa do conceito husserliano de um ego transcendental. Porém, mesmo se afastando da Fenomenologia, nunca abandonou um conceito fundamental de Husserl: a intencio-

nalidade. É a partir da intencionalidade que Sartre constrói sua compreensão de consciência e sua forma de entender a relação do homem com o mundo.

No texto sobre a Intencionalidade de Husserl, Sartre expõe a sua interpretação da noção e mostra como o pensamento possui uma natureza de transcendência. Este caráter de transcendência é requerido para o exercício do pensamento desde os gregos. Platão simboliza bem esta compreensão de transcendência ao colocar como exigência o deslocamento do olhar do filósofo para as idéias, no intuito de contemplar a verdade e, aí sim, poder enxergar o mundo real, longe das sombras e dos simulacros. Mas não é este tipo de transcendência que Sartre reivindica para o homem. Diferentemente da tradição, que sempre buscou fugir do mundo, do fluxo do devir e encontrar um lugar seguro e estável para o pensamento, o filósofo francês, fiel ao lema da fenomenologia, “voltar às coisas mesmas”, busca o oposto.

Para ele, a filosofia tradicional confundiu conhecer com comer. Tanto o realismo quanto o idealismo mantiveram uma relação alimentar com o mundo. Por vezes acreditavam ser possível aprisionar o objeto nas suas percepções, abdicando em seguida da realidade e direcionando seus esforços para um exercício puro do pensamento. Outras vezes transformavam o objeto em um absoluto, um em-si que poderia ser apreendido pelo sujeito.

Para Sartre, Husserl recoloca o problema, já que, pensado em bases equivocadas, a manutenção deste dilema seria infrutífero. A forma encontrada por Husserl para transpor este impasse herdado do pensamento moderno foi

recorrer ao conceito de intencionalidade (toda consciência é consciência de alguma coisa). Desta afirmação singela, passamos a compreender que um sujeito só o é em relação a um objeto e um objeto só é enquanto tal em relação a um sujeito. Graças à intencionalidade, percebemos que o objeto não pode deixar a sua realidade para penetrar na consciência humana. Tampouco sua figura possui um absoluto puro que possa ser comunicado como uma essência. Só há sujeito no mundo e o mundo, por sua vez, é sempre relativo ao sujeito. Um não precede o outro, mas são postos concomitantemente por um campo intencional (“A consciência e o mundo são dados de uma só vez: por essência exterior à consciência, o mundo, é, por essência, relativo a ela²¹). O entendimento deste campo intencional, rompe com os equívocos da tradição filosófica e finda de uma vez por todas a discussão da primazia do sujeito ou do objeto.

A relação da consciência com o mundo se assemelharia mais a metáfora de uma explosão do que a de uma assimilação ou de um sujeito conhecedor. Ela, a consciência, está sempre em direção ao mundo. A natureza desta ligação entre sujeito e mundo é de transcendência, mas distinta da tradição contemplativa platônica. Esta transcendência em nada se aproxima da pureza e da abstração requerida pelos filósofos racionalistas, por exemplo. Ao invés de se deslocar para longe do mundo, o movimento é o de comprometimento, de engajamento, enfim, em direção ao mundo. Mas que fique claro: não há uma simbiose entre sujeito e objeto, como poderia desejar um realista. O estranhamento é permanente nesta ligação do sujeito com o mundo. O homem nunca se perde no objeto como o objeto jamais é engolido pela consciência. Não há, em nenhum momento, a captação do mundo pela consciência.

É desta forma que Sartre deseja recuperar o mundo. O homem está intimamente ligado ao mundo, graças a sua própria natureza. As-

sim sendo, qualquer tentativa de evasão, por mais nobre que possa parecer (em busca de valores eternos como a justiça, a verdade ou a razão), será fracassada. É a ilusão dos trás-mundos, já alertada por Nietzsche.

Outro ponto importante é a consequência desta inversão da transcendência tradicional, de saída do mundo, para a transcendência husserliana identificada por Sartre, ou seja, em direção ao mundo.

Enquanto, uma transcendência de saída do mundo, em busca de uma melhor colocação para o pensamento, inspira a crença de se alcançar um conhecimento puro e descontaminado, a transcendência sartrina rejeita qualquer possibilidade de pureza e clama pela contaminação mundana. Só aqui e agora é possível se pensar. Não há um local privilegiado em que o mundo, iluminado pela verdade, possa ser compreendido. Sequer há uma forma certa ou errada de se pensar o mundo. O que há, sem alternativas ou saídas, é o lançar-se constante do homem no mundo. É dentro desta realidade que o pensamento se constitui. Como Sartre diz, não há a árvore, completa e perfeita, mas só há esta árvore “à beira da estrada, em meio à poeira, só e curvada sob o calor, a vinte léguas da costa mediterrânea²². Ou seja, apesar de ser inviável uma comunhão plena e integral com o objeto, o sujeito e o mundo estão sempre em situação, um ligado ao outro. Sendo assim, o deslocamento requerido pela tradição é ilusório bem como a pureza que a mesma almeja.

REFERÊNCIAS:

SARTRE, Jean-Paul 2005: **Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade in Situações I**. Cosac&Naify, São Paulo.

¹ Sartre, p.56.

² Sartre, p.55.

RENATO M. R. G. BRANDÃO
Mestrando

Charles Kahn, afirma que o conceito de existência, tal como nós o compreendemos, não emerge como um tópico distinto nas discussões dos filósofos gregos da antiguidade.

Para compreendermos esta afirmação devemos, primeiramente, esclarecer o que entendemos por “o conceito de existência, tal como nós compreendemos”. Podemos entender por “existência”, a idéia expressa por sentenças do tipo “Será que existem fantasmas?”, “Existe vida em Marte!”. Trata-se de afirmar ou negar que alguém ou algum objeto é real, efetivamente existente. Pois é exatamente este tipo de existencial puro, que simplesmente afirma ou nega a existência de algum termo (singular ou geral), que Kahn afirma ser um desenvolvimento tardio, ausente dos textos mais antigos da tradição grega.

Afirmar que o conceito de existência não possuía papel preponderante no pensamento grego não significa dizer que os gregos não possuíam uma maneira de expressar existência, que não podiam se perguntar se existem ou não deuses ou unicórnios. A questão é que, nos textos mais antigos, e isso inclui figuras como Homero, Heródoto e, muito provavelmente, Parmênides, não aparece este tipo de “existencial puro”. O primeiro caso de existencial “puro” encontra-se, provavelmente, em Protágoras. Segundo Diógenes Laércio, Protágoras afirmava não ter conhecimento acerca dos deuses, se existem ou não (*eísin, ouk eísin*), ou

que forma têm. Este tipo de existencial sem nenhuma referência explícita a um contexto predicativo, não pode ser encontrado em Homero e suas primeiras aparições encontram-se em especulações sofisticas da segunda metade do século V. (KAHN, 1997f: 179)

Os casos de existenciais que aparecem em Homero e Heródoto, no entanto, estão ligados a contextos predicativos onde a afirmação da existência de um sujeito é complementada por uma predicação acerca deste sujeito. Estes casos são apresentados em algumas poucas formas definidas. A primeira delas trata-se de uma sentença sem sujeito explícito complementada por uma oração relativa: “Há alguém que faz tal e tal coisa, Não há alguém que...” (*ouk ésti hos tis* + oração relativa. Kahn conta apenas 4 usos deste tipo entre os 562 usos do verbo “ser” nos doze primeiros livros da *Iliada*. Neste uso mais antigo, aquilo que tendemos a considerar como um existencial tem como objetivo, não afirmar ou negar a existência de alguma coisa e nada mais, mas apresentar um sujeito para uma predicação posterior. Desta forma, este tipo de existencial está subordinado ao contexto de uma predicação, como em “Há alguém *que me traiu*” ou “Não há alguém *que possa lutar contra os deuses*”. Note que o existencial, nestes casos, é quase supérfluo podendo ser substituído por um sujeito indefinido como em “Alguém me traiu”. Este tipo de existencial ligado, submetido a um contexto predicativo, está em evidente analogia com a fórmula atualmente empregada $\exists(a)Fa$, “existe um *a* tal que: F de *a*”. Nesta fórmula, a afirmação da existência de *a* aparece como uma parte de uma predicação completa onde algo é afirmado acerca deste *a*. Dificilmente

faria sentido afirmar a existência de *a* sem a atribuição de alguma propriedade.

Há ainda um outro uso do verbo “ser”, expressivamente mais comum nos textos mais antigos, que tenderíamos a considerar como um uso existencial. Trata-se de casos como:

- (a) “Há uma cidade Éfiro (*ésti pólis Efyré*), em um recanto de Argos, nutridora de cavalos.” (Íliada VI, 152)
- (b) “Há um certo Sócrates, (*éstin tis Socrátes*) um homem sábio (...) que torna mais forte o argumento mais fraco.” (Apo. 18b6)

Estes usos diferem do tipo acima (Há alguém que ...). Apesar de casos como “Não há alguém que possa lutar contra os deuses.” também estarem ligados a um contexto predicativo, o verbo “ser”, nestas sentenças, não está exercendo sua função primária copulativa. Já nos exemplos (a) e (b) acima, o verbo “ser”, mesmo com sua posição enfática, está claramente servindo como cópula. De fato, as traduções “Sócrates é um certo homem sábio que...” e “Éfiro é uma cidade, em um recanto de Argos, nutridora de cavalos.” estão em perfeito acordo com sintaxe e o sentido das frases em grego. Podemos ver, inclusive, uma relação de crescente abstração entre estas passagens. Em (a) encontramos uma cópula locativa, isto é: o verbo “ser” liga o sujeito a uma expressão de lugar, servindo não só para ressaltar o sujeito, mais o adjunto adnominal de lugar a ele vinculado: Há uma cidade *lá*, num recanto de Argos... Nestes casos, o verbo “ser” apresenta tanto o sujeito quanto o ponto de referência local para a narrativa que se segue. Kahn afirma que estes usos com cópula locativa são maioria, se comparados com os casos do tipo (b) onde não há referência locativa. (KAHN, 1997f: 171). Ora, podemos facilmente conceber o surgimento de frases do tipo (b) a partir de frases do tipo (a). Frases do tipo (b) são frases do tipo (a) onde o adjunto adnominal de lugar foi omitido. De maneira semelhante, podemos conceber que frases do

tipo “Há alguém que me traiu” surgem a partir da abstração de frases do tipo “Há um certo Sócrates, em Atenas, que me traiu”. “Há alguém que me traiu.” pode ser encarada como uma construção surgida a partir de frases tipo (a) com a omissão do sujeito (sujeito indefinido), e a omissão do lugar onde está este sujeito: “Existe alguém (eu não sei quem, nem onde) que me traiu.”

Se seguirmos nesta linha de raciocínio, veremos que existenciais puros do tipo “Não existem deuses” surgem como afirmando ou negando um sujeito para uma predicação, como nos casos acima, porém uma predicação omitida devido a sua generalidade. Assim, sentenças do tipo “Não existem deuses” são obtidas a partir de sentenças como “Não existem deuses que são imortais e habitam o Olimpo.” A supressão da oração relativa nos existenciais puros leva a um grau de generalidade onde o sujeito é apresentado ou negado para toda predicação posterior, não especificada.

Apesar de Kahn não oferecer este tipo de derivação de uma sentença a partir de outra como uma teoria em linguística evolutiva, ela oferece sentido a uma série de dados objetivos por ele apresentados. Esta relação de crescente abstração do conteúdo predicativo de uma sentença onde o verbo “ser” apresenta um sentido existencial (vinculado a uma expressão de lugar em (a) e totalmente generalizado nos existenciais puros), relaciona coerentemente os usos do verbo e revela uma característica dos existenciais que passou despercebida durante grande parte da história da filosofia: o fato de que “existência” não é um predicado ordinário, de primeira ordem.

REFERÊNCIAS:

- KAHN, Charles H. **Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser**. Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Departamento de Filosofia da PUC-RJ, 1997.



Ludwig Wittgenstein: a memoir

Norman Malcolm with a biographical sketch by
Georg Henrik von Wright. London : Oxford University Press. 1958.

MARCOS SILVA – Doutorando

Alguns pontos tornam ainda interessante a leitura deste livro por estudiosos ou curiosos da obra de Wittgenstein, mesmo sendo relativamente antigo e mesmo existindo o excelente *The Duty of Genius* de Ray Monk de 1995, biografia mais completa e documentada, mas muito menos pessoal¹. É justamente o pouco de método e o muito de fluência de conto que faz do *Memoir* de Malcolm ainda tão convidativo. É um livro no meio do caminho entre o filosófico e o afetivo. É uma espécie de habitante de dois mundos, um mais pessoal, outro mais acadêmico, grandemente complementares e reveladores em *Übersicht* da filosofia de Wittgenstein. Mesmo assim, é muito mais memórias de um amigo e admirador que de um estudioso da filosofia e vida de Wittgenstein.

Este *Memoir* é feito claramente por quem não precisou de pesquisa em arquivos perdidos de bibliotecas ou de decodificação de diários em linguagem secreta para falar em intimidade deste autor central do século XX. Fica claro para o leitor que Malcolm precisou apenas de uma inspeção em suas próprias memórias afetivas e acadêmicas, uma vez que foi amigo próximo (um dos raros) e aluno de Wittgenstein. Este *Memoir* vaga entre os dois extremos sem muito aviso. Tem o relato em forma livre e descontínua, guiado por um tênue fio condutor histórico. Possui grandes traços íntimos, como momentos de desentendimento entre ele e Wittgenstein, e desabafo que mos-

tram o quanto a personalidade do autor do *Tractatus* e das *Investigações* poderia ser impressionante, dominadora e, muitas vezes, exaustiva: “It was always a strain to be with Wittgenstein. Not only were the intellectual demands of his conversation very great, but there was also his severity, his ruthless judgments, his tendency to be censorious, and his depression. Each time that I spent several hours with him in the winter of 1946-7 my mind would be exhausted and nerves frayed. My typical feeling was that I could not bear to see him again for some days.” (p. 62). Por motivos óbvios algo assim nunca poderia vir de Ray Monk. Apesar disso, acredito que sejam livros contíguos, o *Memoir* de Malcolm e o *Duty of Genius* de Monk.

Malcolm reproduz também, por conversas com Wittgenstein, marcos filosóficos importantes, como a consolidação do método das *Investigações* (cf. p. 50). Ou ainda o nascimento do *Sobre a certeza*, última obra de Wittgenstein (cf. p. 82-92). Assim, Malcolm mistura notas de aulas e cartas pessoais, gostos de Wittgenstein como revistas de detetive e cinema *Western* à sua copiosa luta para escrever e intolerância com o meio acadêmico. Mostra sua inclinação por caminhadas longas e chás filosóficos em momentos interessantes e anedóticos como quando interpelado sobre os problemáticos objetos tractarianos, Wittgenstein mostra uma espécie de postura purista de lógico: tal questão deveria ser artigo de pesquisa de fenomenólogos ou cientistas, não de um lógico como ele (cf. p. 86).

Há ainda descrições de conversas so-

¹Cf. minha resenha ao livro de Monk no *Alter* 9.

bre grandes literatos como Dostoiévsky e Tolstói. Quanto a este último, segundo carta a Malcolm, Wittgenstein teria escrito sobre a superioridade de sua literatura aos textos mais pretensamente filosóficos (*cf.* p. 43). Neste particular, ainda há relatos sobre sua demanda por uma religiosidade misológica *a la* Tolstói²: “but any cosmological conception of a Deity, derived from the notions of cause of infinity, would be repugnant to him. He was impatient with “proofs” of the existence of God, and with attempts to give religion a rational foundation”. (p. 71)

Malcolm chama também a atenção do leitor para conselhos insistentes de Wittgenstein para que ficasse longe da filosofia universitária, agora *a la* Schopenhauer, como em: “Wittgenstein warned me more than once in his letter against the temptations to dishonesty that would beset me as a university instructor” (p. 36). Ou ainda tiradas wittgensteinianas como esta: “what is the use of studying philosophy if all does for you is to enable you to talk with some plausibility about some abstruse questions of logic, etc and if it does not improve your thinking about the important questions of everyday life, if it does not make you more conscientious than any.” (p. 39).

A par disso, Malcolm dá descrição rica das *lectures* de Wittgenstein em Cambridge do fim da década de 30. Mais uma vez com a vivacidade de quem as presenciou. Estas eram marcadas pelo caráter dialógico, sem notas ou preparação, mas austeras, absorventes e originais. Wittgenstein parecia lutar com seus pensamentos, com palavras muitas vezes ininteligíveis, com grande dificuldade de se expressar, mas sempre com uma postura imperial de quem sabia que estava fazendo algo importante e duradouro. Seu inglês era claro, mas com muitos germanismos,

segundo Malcolm. Este descreve ainda a sua tensão e atitude de passionalidade com relação à honestidade intelectual e à verdade: “as he struggled to work through a problem one frequently felt that one was in the resemblance of a real suffering” (p. 55).

O *Memoir* de Malcolm é precedido ainda por um resumo biográfico de Von Wright, mas um dos alunos brilhantes de Wittgenstein, publicado pela primeira vez em sueco em 1954. Nele Von Wright afirma que embora Wittgenstein tivesse morrido grande e influente, morreu repudiando as duas correntes de pensamento que influenciou, tanto o positivismo lógico do Círculo de Viena quanto a linha mais heterogênea da filosofia lingüística emergente em Oxford. Justifica que muitas das idéias de Wittgenstein foram mal compreendidas e distorcidas justamente porque era avesso à publicidade, inacessível e de curto círculo de amigos e alunos. Embora tanto sua vida e obra fossem marcadas por uma demanda por frugalidade e austeridades, ressalta também diferenças reveladoras, como: “in general, there is a striking contrast between the restlessness, the continual searching and changing, in Wittgenstein life and personality, and the perfection and elegance of his finished work” (p.11).

Como desfecho, é interessante notar o último parágrafo do *Memoir* de Malcolm que conta, com a devida perplexidade, que as últimas palavras de Wittgenstein em seu leito de morte teriam sido exaltando a maravilhosa vida que havia tido, mesmo embora nada pudesse sugerir algo semelhante para um observador externo. Nem a sua personalidade conturbada e deprimida nem os fatos brutos de uma vida de reclusão e inquietudes.

²Sobre este ponto *cf.* artigo sobre Wittgenstein e Tolstói no *Alter* 9.

A expressão do sagrado em Georges de La Tour

PEDRO BONFIM LEAL – *Doutorando*

La Tour sabe que a alma nunca está tão bem escondida que a contemplação não possa fazê-la aflorar. (SOLESMEs, 1973, pág. 23)

Falar sobre a pintura de Georges de La Tour (1593-1652) significa, em primeiro lugar, situá-la como uma típica produção do barroco. Quanto à temática, seus célebres quadros como, por exemplo, os que retratam Maria Madalena ou o menino Jesus, não apresentam nada de absolutamente estranho à sua época. São, em sua maioria, retratos de personagens do novo testamento ou da tradição cristã, principalmente santos.

Os historiadores da arte apontam a reação católica contra o avanço do protestantismo¹ como determinante para a fixação da estética barroca, permanecendo esta a motivação de fundo durante todo o movimento. Dentre as principais acusações contra o catolicismo por parte da reforma protestante, temos o hermetismo e incomunicabilidade de suas doutrinas. Como reação à crescente perda de adeptos ao protestantismo, a igreja católica estimulou, dentre outras coisas, o aparecimento de uma arte capaz de tornar acessível a doutrina cristã e, por sua vez, reconquistar seu espaço.

Somemos a isso os períodos da história da arte imediatamente anteriores ao barroco – o renascimento e o maneirismo. No renascimento, ainda que temas religiosos tenham sido desenvolvidos, os olhares se voltaram predominantemente para os valores antropo-

¹Argan chega a caracterizar o barroco como uma “revolução em nome da ideologia católica.” (ARGAN 2003 pág. 273)

centricos e racionais. O parâmetro para esta estética foi baseado na cultura pré-cristã, especialmente a grega, cuja perfeição da forma e a exigência de razão constituía o centro das preocupações. Já o maneirismo, por outro lado, constituiu, de certa forma, uma antítese ao renascimento. Tal período poderia ser entendido como tentativa de expressar a espiritualidade que o renascimento teria, em parte, cedido em favor da supervalorização do homem. É desta maneira que Arnold Hauser, no texto *O conceito de maneirismo* (ARGAN, 2003 vol. 2, pág. 230), comentando a antítese entre renascimento e maneirismo, afirma como traço característico deste último a irrupção do espírito que, ao exprimir-se, irrompe de forma violenta, a ponto de deformar a matéria.

Ambas estas confluências – a exigência religiosa de uma arte comunicável, e as conquistas estéticas dos movimentos artísticos imediatamente antecessores – se expressaram no barroco como uma valorização do realismo, perfeitamente justificável dentro da nova “missão” da arte. A comunicação da experiência religiosa não acontece mais pela simples apresentação de doutrinas, e sim pelo exemplo que a ação de seus personagens exerce sobre os fiéis. Esta preocupação ética se casou perfeitamente com a antítese apresentada pelo renascimento e o maneirismo, em que o barroco se estabelece como uma espécie de síntese.

Esta união, obviamente, não poderia se operar sem que os temas dos quadros sofressem modificações. Segundo a orientação, como já vimos, essencialmente católica do barroco, a tentativa de trazer a doutrina reli-

giosa para perto dos fiéis deu um tom mais realista aos personagens. Estes últimos, ainda que representem momentos essenciais da religião ou mitologia, não mais são apresentados como heróis, mas como pessoas comuns, sujeita a dúvidas e, através da força interior, capazes do ato de fé. A verdade da religião, desta forma, se encontra inserida na vida cotidiana.

Em *La Tour*, esta orientação não aparece de modo diferente. A composição de cenas da vida comum é uma das características mais fortes de sua pintura. Seguindo nossa hipótese, *La Tour* representa uma radicalização desta tendência realista, não contra, mas justamente a favor dos pressupostos da estética barroca.

Isto porque, ao contrário de outros pintores barrocos, até então o casamento entre vida comum e intervenção divina era geralmente contrastado pela apresentação de elementos sobrenaturais. Outro ponto importante eram os modelos que representavam os personagens, geralmente nus ou semi-nus, numa apresentação – sem dúvida herdados do renascimento e da antiguidade clássica - quase épica. Em *La Tour*, mesmo o mais nobre dos santos ou o próprio Jesus se vestem com os modelos condizentes com a classe a que pertenciam. São os gestos e seu sentido, portanto, um elemento moral, que transformam as ações em atos heróicos.

Portanto, nesta obra não vemos modelos humanos que apresentem ideais de perfeição e simetria, assim como não há, nenhum elemento sobrenatural para designar a presença divina. Jesus. É a composição da cena e dos gestos que extrairá a sacralidade da situação.

Outro ponto ressaltado por muitos autores é o contraste entre a descrição de suas cenas com a eloquência de outros pintores barrocos. François Solesmes, em seu texto sobre *Georges de La Tour*, compara a composição deste pintor com aquele que pode ser tido como seu antecessor, Caravaggio. O autor chama a

atenção para um quadro deste último – *Deposição* –, em que uma personagem feminina levanta veementemente seus braços aos céus, como forma de expressar a dor. Contrastando este ponto com a composição de *La Tour*, Solesmes comenta como a sutileza de estilo do pintor francês situa a sua pintura na “*fronteira* onde se fundem e se tocam a sombra e a luz, a alma e o corpo, o visível e o invisível” (SOLESMES, 1973, pág. 52). O uso do chiaroscuro, ou seja, do contraste entre claro e escuro é outra marca registrada do barroco² que alcança em *La Tour* a sua possibilidade última.

Justamente este casamento entre a descrição dos gestos e a composição da cena transforma os quadros deste pintor num espaço em que a alma não se limita à interioridade dos personagens. Do mesmo modo como a luz da vela não se limita à materialidade do fogo, vemos o quadro transformado num palco onde a alma, de sua angústia se preenche pela experiência de Deus:

O quadro encontra assim uma estranha unidade – aquela da matéria, aquela do elemento. Pois pode-se falar em um único elemento em que tudo participa: corpo, vestimenta, objetos insólitos ou familiares, e até as paredes do aposento, até a chama da vela. Vemos aqui ocorrer a fusão entre espírito e matéria. (ARLAND, 1953, pág. 42).

REFERÊNCIAS:

- ARGAN, *História da arte italiana*. São Paulo; Cosac & Naify, 2003, 3 volumes.
- ARLAND, Marcel. *Georges de La Tour*. Éditions du dimanche ; 1953.
- CONISBEE, Philip. *Georges de La Tour and his world*. Washington; National Gallery, 1996).
- SOLESMES, François. *Georges de La Tour*. Lausanne, Clairefontaine, 1973.

²Apesar de seu uso remontar ao renascimento e maneirismo.

THIAGO FARIA – Mestre

Unamuno, dom Miguel de Unamuno (1864-1936) alega, logo no início do seu artigo *O que é a verdade?*, que a maioria dos homens age em relação à verdade tal como Pilatos quando esteve diante do Cristo: perguntam pela verdade sem qualquer ânimo de ouvir uma resposta, uma resposta verdadeira, entende-se. E lavam suas mãos com mais presteza do que com a qual se dispuseram a averiguar o assunto. Mas para aqueles que se recusam a realizar esta triste ablução, resta ainda a esperança de divisar, mesmo que ao largo e de maneira muito pouco nítida, algo que se assemelhe à verdade. Então, à pergunta *o que é a verdade*, Unamuno começa respondendo: “Há duas classes de verdade, a verdade lógica ou objetiva, cuja perversão é o erro, e a verdade moral ou subjetiva, cuja perversão é a mentira. E digo que de ordinário o erro é filho da mentira” (p.545).

A verdade lógica ou objetiva, em uma palavra, a verdade científica nasce, de acordo com o filósofo, da fome. Porque busca preservar sua vida, saciar seus instintos mais básicos, o homem desenvolve o conhecimento e, com ele, a ciência. O homem conhece somente na medida em que isso é útil para mantê-lo na

existência, ignora (prefere ignorar) aqueles matizes da realidade que são dispensáveis à sua sobrevivência. Suas percepções do mundo sensível estão todas condicionadas ao seu estômago, ordena-o conforme as demandas de sua própria conservação. O papel do intelecto não é o de traduzir a realidade em conceitos abstratos, mas ao contrário o de criar por meio destes conceitos a própria realidade. E se o faz não é para que o homem satisfaça alguma pretensa aspiração pura e inata ao conhecimento, mas antes para que possa ter as mínimas garantias de não se extinguir imediatamente, para que deixe de ser essa criatura de um só dia da ode do poeta e tenha o consolo de durar mais um tanto sobre a terra. Na verdade, não se trata exatamente de um consolo e sim da necessidade de cumprir seu impulso vital.

A busca da verdade é levada a cabo por dois instintos vitais. Um deles, já vimos, é o de conservação individual, que nasce da fome e dá origem ao conhecimento. O outro, dirá Unamuno, é o de perpetuação, que nasce do amor e dá origem à sociedade. O homem, mais do que simplesmente conservar-se, quer conservar-se ilimitadamente, não entende (não pode entender) seu próprio fim. O amor é instinto básico de perpetuação. Ama, então, para poder perpetuar-se e, ao fazê-lo, concebe a sociedade. A sociedade ajuda na conservação individual do homem, é certo, pois o animal que vive em bandos tem muito mais chance de sobreviver do que o desgarrado, mas o seu papel não se resume a isso nem mesmo é este aspecto o mais importante. Muito além do que conservar o ciclo completo da vida de um homem, a sociedade o faz perpetuar, garante-lhe uma prole que levará seu nome, uma tradição

*Todas as citações se referirão à caprichada edição de Nelson Orringer, publicada pela Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.), no ano de 2005 em Madri, cujo volume reúne, além do *Tratado del amor de Dios*, a obra-prima de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, assim como um apêndice composto pelo seu artigo *¿Qué es la verdad?*.

a partir da qual será lembrado, oferece-lhe um mundo sobre o qual espriar suas fronteiras físicas e temporais, enfim, uma vida após a morte com a qual imaginar.

O amor obra por meio da imaginação, criando-nos não somente uma sociedade mas sobretudo um mundo ideal. E assim o é porque seu objeto não se relaciona com os sentidos nem com o conhecimento do mundo empírico, mas antes lida com o porvir, com o incerto, com aquilo que mais esperamos e que só podemos mesmo esperar: a imortalidade, o existir sempre e sem medidas, ser tudo e ao mesmo tempo não deixar de ser esse eu que sou. A imaginação, a fantasia, estende suas forças em direção à natureza, humanizando-a, tomando-a para si, socializando-a, idealizando-a, pois só dessa forma pode garantir que o homem seja tudo e que, portanto, não morra nunca. Somente por meio da imaginação o homem é capaz de conferir forma a esse seu misterioso e incontornável anseio de imortalidade. A faculdade da imaginação é a única adequada ao instinto de perpetuação, pois é a única que sabe como liberá-lo.

Unamuno dirá que a faculdade da imaginação conduz à esperança e à fé, esperança de viver para sempre, fé na imortalidade do eu, perpetuação infinita da consciência individual. Ora, o desejo do homem de se perpetuar, de persistir na sua existência indefinidamente, de nunca deixar de afirmar sua própria vida, é um dos seus instintos mais básicos e tão forte que fundamenta sobre si as estruturas sociais e, junto com estas, a arte, a religião e a metafísica. Assim, se esse desejo, esse instinto primordial do homem, é manifesto pela imaginação e se esta, por sua vez, nos leva à esperança de uma vida eterna e à fé em um Deus que garanta essa vida, então negar Deus é o mesmo que negar a própria vida, negar aquele instinto sem o qual a existência se torna mais débil, menos completa, recalcada. Só os espíritos fracos e sem valor, afirmará Unamuno, se contentam

com a finitude, aceitam-na sem rebeldia, só tais espíritos abaixam a cabeça frente ao destino e estendem servilmente suas mãos para recolher suas sobras, a morte. Pois o destino, indiferente e presunçoso, paga a sua devoção com desdém. Os espíritos fortes, esses sim querem vida e vida plena, só esses encontram forças para querer afirmá-la para sempre. Porque morrer, porque deixar-se morrer, aceitar a morte e admitir que um dia eles já não serão, é como negar a própria vida e isso lhes é intolerável. Suprimir ou tentar ignorar o instinto de perpetuação, trocar a imaginação pelo conhecimento e guiar-se apenas por este último é mostra de leviandade e torpeza de espírito.

A verdade moral ou subjetiva, essa que nasce da esperança e da fé, essa que é pura fantasia, que cria o mundo ideal no qual o homem pode atualizar seu instinto mais básico de perpetuação, é tão ou mais necessária do que a verdade lógica. O intelecto lida com o que é imediatamente dado aos sentidos, não suporta a imprecisão e suas criações se restringem ao que é quantificável. Ora, o homem não se satisfaz com o que é suficiente, sua imaginação o impele a querer sempre mais, a extrapolar os limites da natureza e de si mesmo em direção ao desconhecido. Intelecto e imaginação rivalizam porque querem o lugar de destaque para suas criações, sem nunca chegarem a um acordo definitivo, pois o sonho de eternidade não se quantifica, apenas se fantasia e se crê real. Que um eu eterno não exista? Pouco importa. Pois como dizia (e acreditava) Unamuno, “não é o erro, e sim a mentira o que mata a alma” (p.634). Eis a verdade, a sua verdade.

REFERÊNCIA:

UNAMUNO, Miguel. *¿Qué es la verdad?*. Edição Nelson Orringer. Madrid: Editorial Tecnos, 2005.

NASTASSJA PUGLIESE – *Mestranda*

Uma frase é analítica se, e somente se a compreensão de seu significado é suficiente para determinar o seu valor de verdade. Uma frase é sintética caso a compreensão de seu significado não seja suficiente para determinar o seu valor de verdade. Quine, em seu artigo de 1953 intitulado “Dois Dogmas do Empirismo”, critica o uso destes conceitos e afirma que a distinção entre enunciados analíticos e sintéticos é ilusória. Segundo ele, acreditar que “existe esta distinção a ser traçada é um dogma não-empírico dos empiristas, um artefato metafísico de fé”¹. Se os enunciados analíticos forem, em última instância, enunciados sintéticos, quais as consequências daí decorrentes? Quine propõe que a metafísica especulativa deverá ser tratada como ciência natural e vice-versa. Esta questão, extremamente delicada, toca os limites da reflexão possível e das existentes, sobre o próprio processo de pensar e gerar conhecimento.

O trabalho de Quine chama atenção para a existência de um problema de origem epistêmica, a respeito do modo como conhecemos as coisas. Quine analisa a tradição e afirma que os empiristas erram ao acreditar que existe uma separação fundamental entre as verdades analíticas e as sintéticas. Essa distinção, segundo Quine, é um dogma porque não há nenhum construto linguístico possível de ser feito sem estar fundamentado em fatos. Tanto as verdades de razão quanto

as relações entre as idéias não existem independente das questões de fato e das verdades empíricas. Neste artigo Quine parece afirmar que não existem verdades de razão, há apenas verdades empíricas. Mesmo as relações entre idéias não têm, segundo ele, o caráter que a filosofia tradicional costumou dar, porque é impossível dizer que há sentenças com sentido independente do estado de coisas do mundo. Desta forma, toda declaração é passível de ser revista.

A idéia central da crítica de Quine é de que “todas as definições usuais e todas as explicações do termo ‘analítico’ são insatisfatórias porque todas elas estão baseadas em termos que, eles mesmos, precisam ser clarificados”². Neste sentido, mesmo aqueles que dizem saber o que significa “analítico” não o sabem realmente. Quine problematiza o conceito por um processo de fragmentação das bases sobre as quais se assenta e faz isso a tal ponto que o conceito torna-se rarefeito. De modo geral, as sentenças analíticas são aquelas que, por definição, não respondem ao estado de coisas no mundo porque possuem significado por si só e são verdadeiras em todos os mundos possíveis. Uma sentença é analítica quando for verdadeira em todos os mundos possíveis, quando não puder ser falsa, quando pudermos reduzi-la a uma verdade lógica e quando for verdadeira em relação às regras da semântica da linguagem na qual é proferida. Mas Quine quer algo que fundamente e que explique o conceito de “analiticidade”, e ele demonstra ao longo de seu artigo que estas definições dadas não

¹Pag. 74, *Readings in Philosophy of Language*. Quine, “Two dogmas of Empiricism”.

²Definição de Benson Mates no artigo “Analytic Sentences”.

garantem a existência do conceito e nem do que é expresso por ele. Além disso, investiga também os tipos de sentenças que são classificadas como analíticas para verificar seu significado.

Há duas classes de sentenças analíticas, as logicamente verdadeiras e as que carregam a relação de sinonímia. As sentenças analíticas por sinonímia podem ser reduzidas ao primeiro caso, e serão logicamente verdadeiras quando a troca de um sinônimo por outro até a simplificação mínima não afetar o valor de verdade da sentença. Já as sentenças logicamente verdadeiras são verdadeiras por elas mesmas e permanecerão verdadeiras para quaisquer interpretações dos termos. Estas, se negadas, são contraditórias consigo mesmas. Quine sublinha o fato de que não são claras quais são as condições necessárias e suficientes para o surgimento de uma relação de sinonímia e que, por isso, estas condições tem sua justificativa no uso. Um modo de verificar as relações é recorrer a definições. Mas as definições, por sua vez, também são realizadas por meio da sinonímia. Definir um conceito é procurar explicá-lo com palavras ou outros termos conhecidos de antemão que estejam em relação de sinonímia com o conceito a ser definido. De fato há uma circularidade aí. O problema é, se as definições são feitas recorrendo a sinônimos pré-existentes, já dados ou já conhecidos, então toda definição apela para a experiência. Neste sentido, não é através do estudo das relações de sinonímia que será possível compreender o que é, especificamente, a analiticidade.

Deste modo, Quine, depois de investigar e nada encontrar de elucidativo nas relações de sinonímia, se vê ainda de frente ao problema. O segundo passo que ele toma é investigar as regras e o método do estudo semântico. A necessidade de compreensão das relações que regem a linguagem e do uso que fazemos dela motiva este estudo – que envolve a análise das regras dos

sistemas de linguagem construídos. Com o estabelecimento das regras que descrevem o uso das palavras e daquelas que definem a relação que elas carregam entre si, é possível separar o espaço de experiência, a partir de uma determinada regra em ao menos dois conjuntos. Aquele dos fatos e das coisas que recaem sobre a regra, e o dos que estão fora dela. Para saber quais dados pertencem a cada conjunto, a teoria verificacional é posta em prática. De acordo com a teoria verificacional do significado, uma sentença é significante apenas se sua verdade fizer alguma diferença no decorrer da experiência futura. Uma sentença que não pode ser verificável na experiência não é significante. Esta teoria, desenvolvida inicialmente nos anos 30 e 40 do século XX, teve implicações políticas porque atacava fundações teológicas e moralistas no conhecimento.

Quine não segue explicações para a analiticidade através da teoria verificacional e chega à conclusão de que a analiticidade não existe. Para ele não há sentenças que resistem à prova da experiência sendo verdadeiras em todos os mundos possíveis. As conseqüências que decorrem daí são radicais, onde uma é especialmente desconcertante. Sentenças individuais não têm condição de verificação. Se uma sentença tivesse algum sentido, este seria sua condição de verificação. Logo, as sentenças individuais não tem sentido algum. Deste modo, os significados são indeterminados porque não há parâmetro balizador que os defina.

REFERÊNCIAS:

- QUINE, W.V. "The Two Dogmas of Empiricism" *Philosophical Review* 60 (1951): 20-43.
- ROSEMBERG J./TRAVIS, C. (editors) *Readings in the Philosophy of Language*. Prentice-Hall, inc. New Jersey, 1971
- MATES, BENSON. "Analytic Sentences". (1951) *Philosophical Review* 60 (4):525-534.

X SAF

A décima edição da Semana dos Alunos da Pós-Graduação em Filosofia da PUC-RJ ocorrerá entre os dias 23 e 27 de novembro, no auditório do decanato do CTCH. Correspondendo ao intuito da própria criação da SAF, procuramos representar as diferentes linhas de pesquisa trabalhadas pelo departamento nas mesas temáticas bem como na escolha dos conferencistas.

Nesse ano a SAF terá como palestrantes os professores Oswaldo Chateaubriand e Eduardo Jardim, da PUC-RJ, além dos professores Cláudio Oliveira (UFF), Fernando Rodrigues (UFRJ), Antônio Augusto Videira (UERJ), Desidério Murcho (UFOP) e Jeanne Marie Gagnebin (Unicamp e PUC-SP). Como de praxe, teremos também palestras de alguns de nossos recém-doutores.

A comissão organizadora da SAF espera contar com a participação de todos nessa edição comemorativa dos dez anos do evento.

A programação completa do evento será disponibilizada em breve.

Para maiores informações:

2009safx@gmail.com,

ou

www.filopucpos.wordpress

Alter

Ano VIII
nº 12
2009

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:

Ana Miriam Wuensch

Marcelo Norberto

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).