

Alter

Ano VII - nº. 10 - 2008

SSN 1519-1893

Boletim da Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio

EDITORIAL

O nosso boletim *Alter* é o maior exemplo de que a responsabilidade compartilhada e o clima de colaboração mútua são suficientes para estimular a produção e, sobretudo, a participação do corpo discente nas atividades e projetos editoriais ligados ao nosso Programa. Pois chegamos ao segundo número completo em menos de um ano e, além disso, já começamos a receber novos artigos para o próximo número. E sem qualquer obrigação ou imposição! Isso reflete certamente um aumento de interesse pela publicação no boletim e pela divulgação das pesquisas de modo geral. No ano passado apenas um número foi publicado. E não por falta de apoio do departamento, mas por simples falta de artigos.

No entanto, mesmo com a publicação de dois números em menos de um ano e com um terceiro número em preparação, é plenamente possível não apenas estabelecer uma periodicidade bimestral ou trimestral – o que é essencial para que o boletim suba de estatuto no Qualis da Capes – mas ainda aumentar o número de artigos publicados em cada número. Afinal, tratam-se de mais ou menos setenta e cinco alunos de pós-graduação ligados ao Programa. Em vista do número de alunos e, principalmente, da inegável seriedade das pesquisas desenvolvidas, almejar um número maior de edições e de artigos não constitui um simples exagero ou uma resposta obediente aos padrões de avaliação praticados pela CAPES, mas tão somente uma pequena amostra das pesquisas que desenvolvemos.

Os alunos ligados ao programa podem mandar quantos artigos quiserem para o endereço alter2003@bol.com.br. As normas de publicação encontram-se no fim de cada exemplar. Lembramos que os artigos são publicados por ordem de chegada.

*Gabriel Jucá de Hollanda
Rafael Huguenin*

SUMÁRIO

- **Popper convencionalista?** / *ROGÉRIO SOARES DA COSTA*, p. 2
- **Breve comentário à via da opinião do poema de Parmênides** / *RAFAEL HUGUENIN*, p. 4
- **Sobre a origem da linguagem em Epicuro** / *DANIEL LINHARES ARAUJO DA SILVA*, p. 5
- **Biografia como forma filosófica**, / *MARCELO NORBERTO*, p. 7
- **Apresentando o *Academic Writing for Graduate Students* de John Swales e Christine Feak** / *MARCOS ANTONIO DA SILVA FILHO*, p. 8
- **Techné e Episteme: A dimensão epistemológica da crítica platônica à retórica sofística** / *VICTOR SALES PINHEIRO*, p. 10
- **Notas sobre a Metafísica *Three-Tired* e o Modelo Reducionista como Interpretações da Filosofia de Leibniz** / *RAQUEL ANNA SAPUNARU*, p. 12
- **Considerações sobre a Estética Transcendental: Sensibilidade, intuição, entendimento e conceito** / *ANDRÉ BENTES*, p. 14
- **A Mônada enquanto proposta para a dualidade cartesiana** / *RAQUEL ANNA SAPUNARU*, p. 15

ROGÉRIO SOARES DA COSTA
Doutorando PUC-RIO

Um dos aspectos menos conhecidos e trabalhados nas obras dedicadas à introdução e à crítica da filosofia de Karl Popper é aquele do caráter convencionalista de sua epistemologia. Certamente, seu convencionalismo não é o mesmo de Poincaré e não se aproxima de modo nenhum de algumas das tendências instrumentalistas contemporâneas. É certo também que esse aspecto convencionalista foi pouco salientado pelo próprio filósofo austro-britânico em suas obras posteriores ao *Logic of Scientific Discovery*. Neste artigo, nosso objetivo é esclarecer sucintamente o sentido desse convencionalismo.

É preciso que se diga logo de início: Popper era um realista. Ou seja, para Popper o mundo externo não era uma projeção da mente, o *véu de Maya*, ou qualquer coisa parecida, e sim a realidade sobre a qual as teorias eram lançadas e podiam ser testadas por suas conseqüências preditivas. O realismo de Popper é o realismo do *senso comum*, do homem comum. Entretanto, ele admitia que esse mesmo realismo não era uma teoria científica (ou seja, não era refutável empiricamente) e sim uma tese metafísica que podia ser defendida por ser frutífera para a atividade do conhecimento e por ser inspiradora de teorias científicas, essas sim, refutáveis.

Ora, o Popper realista não acreditava na validade das inferências baseadas no raciocínio indutivo e defendia que a ciência mesma não poderia se basear numa metodologia indutiva. O mundo externo jamais

poderá fornecer instâncias singulares confirmadoras suficientes para qualquer teoria que contenha enunciados universais do tipo “todos os corvos são pretos”. Se a resposta não está na indução, onde estará? “No método hipotético-dedutivo”, Popper responde. De teorias (consideradas como sistemas de premissas contendo enunciados universais, condições iniciais e hipóteses auxiliares) deduzem-se predições que podem ser testadas empiricamente. E, se estas forem confirmadas, a teoria é momentaneamente (até o próximo teste) corroborada e se as predições revelarem-se falsas, a teoria está refutada.

O mundo externo não pode dizer conclusivamente que nossas teorias científicas são verdadeiras (pois não há forma de verificá-las definitivamente), mas pode nos dizer que elas estão erradas. Como numa teologia negativa em que Deus é descrito pelo que Ele não é, a epistemologia popperiana fala do mundo a partir da negação de nossas teorias. É no erro que a realidade é tocada. Sem que haja termo concebível para esse processo, é na depuração dos erros nos aproximamos da verdade. Não sabemos quando estamos certos, mas sabemos quando estamos errados.

Popper pretende apresentar seu método hipotético-dedutivo de testes como uma alternativa passível de resolver os problemas insolúveis da metodologia indutivista e de fomentar o progresso do conhecimento. É por suas conseqüências que seu método deverá ser avaliado. Popper não acredita numa descrição naturalista da ciência (caracterizá-la a partir de como ela se comporta na realidade), pois o que chamamos ciência será sempre matéria de convenção. (POPPER, 1968, p.52)

A decisão de qual metodologia adotar vai depender da comparação entre metodologias rivais. Deve-se adotar aquela que, na aplicação, não revele inconsistências e nos ajude no progresso do conhecimento.

Minha única razão para propor meu critério de demarcação é que ele é frutífero: que um grande número de pontos podem ser clarificados e explicados com sua ajuda. (...) O filósofo também vai aceitar minha definição como útil somente se ele puder aceitar suas conseqüências. Nós devemos garantir-lhe que tais conseqüências nos habilitam a detectar inconsistências e inadequações em antigas teorias do conhecimento e traçá-las até suas asserções fundamentais e convenções das quais elas fluem. Mas devemos também garanti-lo de que nossas próprias propostas não são ameaçadas pelos mesmos tipos de dificuldades. (POPPER, 1968, p.55)

Aqui se revela o primeiro sentido do convencionalismo popperiano. A metodologia que Popper propõe não é uma descrição de como os cientistas atuam, mas uma convenção metodológica cuja aceitação se baseia em seus méritos em resolver os problemas da metodologia indutiva sem criar outras inconsistências.

Entretanto, o convencionalismo popperiano se reveste de um segundo sentido que se liga intimamente à questão da refutabilidade. Uma teoria para ser científica deve, segundo Popper, fornecer previsões testáveis intersubjetivamente deduzidas do conjunto de premissas que a compõem. Se é somente na refutação dessas previsões que podemos tocar a realidade e depurar nossos erros, é então conceptível que essa refutação seja definitiva.

Infelizmente isso não é verdade. Popper admite que mesmo a refutação não é conclusiva. Isso se deve ao caráter hipotético das evidências fornecidas pela

base empírica (os enunciados empíricos sob teste) que, afinal, também se baseiam em teorias que não podem ser verificadas, mas somente refutadas. A refutação, Popper admite, será fruto de uma decisão em aceitar a evidência empírica uma vez que esta é fornecida por aparelhos, instrumentos e testes criados a partir de teorias cuja verdade é indeterminável.

Por outro lado, Popper também é cuidadoso ao afirmar que o *Modus Tollens* (forma inferencial em que se baseia o falseabilismo) se refere somente às sentenças tomadas como tal e nenhuma evidência empírica pode refutar *logicamente* uma sentença. A refutação se dá somente entre sentenças. A evidência empírica não pode justificar *logicamente* uma *refutação*; ela pode, no máximo, *motivar* uma decisão. Popper assume, assim, que o falseamento se funda numa decisão e, no fim, numa *convenção*. (POPPER, 1968, p.105/109)

Popper, no entanto, salienta que seu convencionalismo aqui é diferente daquele dos filósofos convencionalistas tradicionais. Enquanto estes afirmam serem convenções os enunciados universais das teorias científicas, Popper afirma que convencionais são somente os enunciados da base empírica. São os enunciados que fornecem a evidência da refutação ou corroboração de uma teoria que devem ser aceitos como dogmas. São dogmas, contudo, de um tipo inofensivo, assevera Popper, pois podem ser colocados em questão sempre que necessário. O que se pode fazer é aceitar esses enunciados de base empírica como satisfatória e suficientemente testados evitando assim o *regresso infinito*.

REFERÊNCIA

POPPER, KARL.: *The Logic of Scientific Discovery*, New York and Evanston: Harper Torchbooks, 1968.

Breve comentário à via da opinião
do poema de Parmênides

RAFAEL HUGUENIN – Mestrando

Na Via da Opinião, os mortais são censurados como indivíduos *que sabem nada, bicéfalos, igualmente surdos e cegos*, aos quais “o ser e o não ser considera-se o mesmo e o não mesmo” (B6.8-9). Se entendermos o que está errado com a visão de mundo dos mortais, então entenderemos também o que é correto em relação à via franqueada em B2. Como os mortais empregam o verbo *ser* em suas declarações acerca do cosmos?

Das sete ocorrências de *einai* na Via da Opinião, três são empregadas em um contexto claramente cosmológico: “aqui da flama etéreo fogo, / *que é brando*” (8.56-57); “assim decerto segundo opinião nasceram estas e agora *são*” (19.3); “tudo *é* cheio de luz e noite invisível ao mesmo tempo” (9.3). O que provavelmente dá suporte a estes usos são sentenças da forma: (1) “____ *é* luz”; (2) “____ *é* noite”; (3) “____ *é* tanto dia e noite”, nas quais as lacunas podem ser substituídas por um pronome, como *isto* ou *aquilo*. Todas as sentenças estão de acordo com os critérios positivos de B2 (Mourelatos 1979:7).

No entanto, há um problema com a sentença (3). Como noite e luz são noções opostas, a negatividade de um esquema de contrários se esconde sob superfície das sentenças. Obviamente, tomadas como contrárias, luz *não é* noite e noite *não é* luz. A sentença (3), portanto, pode ser tomada como uma representação esquemática das predicções dos mortais. Eles são *biféfalos* justamente porque tomam (3) como uma sentença da forma “*x é F e G*”. Como estão comprometidos com um esque-

ma de contrários, eles analisam a sentença de forma contraditória e multiplamente negativa, interpretando-a como “*x é F e não F*”, “*x é G e não G*”, “*x é não F e não G*” e assim por diante (Mourelatos 1979:7).

Este esquema de contrários é textualmente denunciado: “pois decidiram nomear duas formas / das quais uma necessariamente *não é*.” (B8.53-4). Comprometem-se com a linguagem da negatividade porque concebem estas duas formas como opostas e contrárias. Assim, a negatividade está implícita no esquema conceitual dos mortais, uma vez que cada *F* é própria e intrinsecamente *não G*. Ou seja, cada uma destas formas não é apenas “totalmente mesma em si mesma” (B8.57), mas também “não mesma na outra” (B8.58).

No contexto das cosmologias pré-socráticas, este esquema não atende aos critérios revelados pela deusa. Não se trata apenas de determinar qual destas teorias acerca da verdadeira natureza dos fenômenos do mundo é correta, mas, sobretudo determinar qual destas teorias satisfaz o critério formal para uma teoria filosófica aceitável. É como se Parmênides elevasse o nível das discussões, formulando questões acerca das próprias teorias que foram propostas. Ao postularem luz e noite como elementos constitutivos do cosmos, os mortais fazem uma mistura ilegítima de *é* e *não é* na caracterização da natureza mesma destas *archai*.

REFERÊNCIAS

- DIELS-KRANZ. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich: Weidemannsche Verlagsbuchhandlung, 2004.
- MOURELATOS, Alexander. *Some Alternatives in Interpreting Parmenides*. In: **The Monist**, 62, 1979.

artigo

Sobre a origem da linguagem em Epicuro

DANIEL LINHARES ARAUJO DA SILVA
Mestrando

Para Epicuro, o conhecimento humano é fruto de um sensualismo e sua capacidade racional de selecionar, ordenar e comparar resulta, em seu conjunto de *prolepsis* – idéias gerais que serão conservadas por via de significantes sonoros (*phátoggos*). Deve-se concordar que seria impossível conservar essas pré-noções em uma comunicação rudimentar, tal como a gestual, daí a necessidade de signos que representem essas imagens. Perguntar como esses signos se originam faz-se fundamental.

Epicuro, nos parágrafos 74-76 da *Carta a Heródoto* (EPICURO apud LAERTIUS, 1995: 604-605), sustenta que há de se considerar que as percepções sempre vêm acompanhadas de sensações e emoções. Todavia, há de se ponderar as peculiaridades, por exemplo, aspectos que variam de lugar para lugar, como mais calor ou mais frio, e que farão com que uma mesma percepção desenvolva nos indivíduos um determinado sentimento. Em outros termos, esse sentimento será comum a todos os indivíduos, mas a forma com que os átomos estarão se movimentando (vista as peculiaridades locais) fará a língua emitir um som adequado a esse sentimento.

Fica claro que as palavras se apresentam como um modo de conservar as pré-noções que o homem dispõe. No entanto, o mais importante a ser destacado é que a linguagem para Epicuro se situa como um grau elevado do conhecimento. Por meio da linguagem, o homem se distancia da experiência sensi-

vel. Moraes lembra que, a linguagem pode se referir a um objeto presente (ex: “isto é um peixe”), mas se o homem quiser contar como pegou esse peixe, ele deverá narrar todo o processo por qual passou, devendo conectar ordenadamente várias pré-noções (MORAES, 1998: 31-32). Mais importante ainda é perceber que a linguagem, quando transmite uma *prolépse*, como o vocábulo *árvore*, não está referindo-se a uma árvore em particular, mas se está fazendo alusão a uma idéia universal de árvore.

Não obstante, as palavras podem ser alteradas, pois, embora cada percepção seja verdadeira e o homem tenha forjado uma idéia para essa percepção, adiante novas *prolépsis* irão se suceder e, utilizando o raciocínio, o homem organizá-las-á, formando novos juízos. Observa-se que se a linguagem tem sua origem no modo dos átomos se manifestarem, proporcionando uma determinada sensação e percepção, essa também não foge às convenções, tanto no que toca as coisas sensíveis/visíveis como as coisas não-sensíveis/não-visíveis.

Primeiramente, afirmar que o desenvolvimento da linguagem se dá pela convenção é um tanto compreensível, pois o indivíduo só pode conhecer aquilo que se manifesta aos seus sentidos, e, ainda assim, não pode conhecer a essência da coisa. Conhece simplesmente as imagens das percepções e as nomeia. Neste sentido, quando o homem nomeia as pré-noções, ele as estabelece como tais, ou quando as modifica, não está sendo realizada uma convenção?

Outra questão diz respeito à convenção no que tange ao imaterial. Se a linguagem

surge e se desenvolve em torno do sensível, deve-se perguntar como o homem é capaz de nomear aquilo que não lhe é? Ou ainda, como se pode formar pré-noções daquilo que não se vê, a começar pela idéia de vazio? Acrescenta-se a essa pergunta idéias como Justiça, Amor, Bem, Belo, etc. Como Epicuro responderia a essa questão sem recorrer às convenções?

Para Epicuro, o homem é dotado de razão, e, orientando-se por meio dos fenômenos sensíveis, no encadeamento dos fatos, analogicamente surgem as intuições para explicar o que o homem não pode verificar diretamente. Os fragmentos a seguir conduzem a essa conclusão:

“Cingindo-se bem aos fenômenos, podem fazer-se induções a respeito do que nos é invisível.”

“É verdadeiro tanto o que vemos com os olhos como aquilo que apreendemos mediante a intuição mental.” (EPICURO, 1975: 22)

Tomando por base sua própria filosofia, infere-se que para o sistema fundado nos átomos existir é necessário também intuir o vazio. Sem a idéia do vazio não há a possibilidade de nada. E assim, nomeá-lo trata-se de uma convenção e também de uma invenção. “A convenção ou a invenção completam a natureza, fornecendo as palavras que esta não inspirou diretamente.” (MORAES, 1998: 34)

Da mesma forma, procede-se o nomear de outras idéias abstratas. Com efeito, Epicuro não pensou em *Idéias* perfeitas e eternas como fez Platão, mas elas são antes de tudo fruto da *práxis*. Sendo fruto da *práxis*, são observáveis. Destarte, essas pré-noções podem ser objeto da reflexão dialética, passíveis de refutação ou confirmação¹.

¹ Cf. D.L. X. 51. Epicuro usa os verbos *epimarturethê* (testificar, conjurar) e *antimarturethê* (testificar contra). Entende-se que nesse sentido, testificar e o seu contrário

Cada situação particular da *práxis* origina sentimentos e percepções, diante das quais os átomos da alma se agitam e formam pré-noções distintas. A propósito dessas *prolêpseis*, o homem pensa, discute e acaba por convencená-las com nomes. Ora, elas são distintas, simplesmente, devido à grande variedade de como cada situação se apresenta e de como cada indivíduo constrói sua pré-noção acerca do sentimento ou experiência².

Procurou-se mostrar neste artigo que Epicuro na curta passagem da *Carta a Hérodoto* explica a origem da linguagem pelo movimento dos átomos captados pelos sentidos e transformados em pré-noções. Os sons são meros significantes que conservam as sensações que a natureza inspirou. Mais adiante, a linguagem se desenvolve como convenção e invenção para dar conta daquilo que não é perceptível e de idéias que nascem da *práxis* cotidiana.

REFERÊNCIAS

- EPICURO. Antologia de textos de Epicuro. Tradução de Agostinho da Silva; In. *Epicuro, Luécio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio*. São Paulo: Abril S.A., 1973. (Os pensadores).
- LAERTIUS, Diógenes. *Lives of eminent philosophers*. Tradução de R. D. Hicks. Volume II. London: Harvard University Press. 1995
- MORAES, João Quartim de. *Epicuro: As luzes da ética*. 1ª ed. São Paulo: Moderna, 1998. (Logos)

se referem sempre a alguma coisa presenciada ou experimentada, e por isso possível de refutação e confirmação.

² São tantas as situações de justiça e injustiça, amor e ódio, beleza e fealdade, coragem e covardia que conhecê-las todas é improvável. Logo, pode ocorrer que *A* entenda a justiça como *Y*; e *B* a entenda como *X*; E eis que surge uma situação *W* inusitada a ambos. *A* e *B* podem concordar que existe algo em comum nas três situações o que as identifica como justiça e neste caso haverá uma convenção.

artigo

Biografia como forma filosófica

MARCELO NORBERTO – *Mestrando*

“Eu não pretendo proteger a minha vida de fato atrás da minha filosofia, o que é desprezível, nem de conformar minha vida a minha filosofia, o que é pedante, mas realmente vida e filosofia não são mais que um” (Sartre)

Jean-Paul Sartre foi um pensador único. Dentre as várias razões para a sua excepcionalidade, uma que se destaca é o fato de que nenhum outro intelectual se utilizou de tantas formas variadas para expressar a sua filosofia.

Sartre se aventurou no romance (“A Náusea”), nos contos (“O Muro”) e na dramaturgia com o seu “teatro de situações”. Sua consagração como intelectual foi obtida com a obra monumental “O Ser e o Nada” (caminho iniciado pelos respeitadas “A Transcendência do Ego” e “A Imaginação”). Além disso, escreveu vários ensaios reunidos nos dez volumes de “Situações”. Sem esquecer da criação e direção da revista “Les Temps Modernes”, palco de discussões políticas e filosóficas no pós-guerra.

Neste breve desenho de sua atuação intelectual, pode-se perceber a dificuldade de privilegiar uma forma como a mais adequada ao exercício do seu pensamento. Porém, uma forma inusitada nos chama a atenção. É a biografia. Sartre é único a recorrer sistematicamente a biografias de grandes nomes como meio de exercer sua filosofia.

Seja em Baudelaire, seja em Genet ou ainda na biografia de Flaubert, Sartre não se limita a contar a vida cotidiana dos biografados como uma análise meramente descritiva (vida e obra). Ele busca o estudo do homem concreto; do homem inserido no mundo. A biografia se torna um instrumento riquíssimo para Sartre. É na biografia que se encontra a comunhão efetiva do existencialismo com a preocupação dialética da história. A biografia

permitiria a experiência prática da ontologia do homem descrita em “O Ser e o Nada” com as novas preocupações históricas (mas jamais materialistas) encontradas na “Crítica da Razão Dialética”, de 1960. Sartre está mais preocupado com os acontecimentos do que com os fatos, do mesmo jeito que prefere a idéia de noção (impregnada de devir e em sintonia com a “situação”) em detrimento a de conceito (estático, monolítico).

Esta obsessão pelo estudo biográfico é explicitada pelo próprio Sartre na carta à Simone Beauvoir, dizendo que vai “tentar encontrar nelas uma profecia da minha própria vida”¹. Mas esta busca não tem uma finalidade egocêntrica (isto é, numa busca íntima, pessoal). Esta busca é inteiramente fundada na própria filosofia sartriana que entende o outro como mediador indispensável entre mim e mim mesmo. A biografia como forma filosófica sartriana, não é “nem exterioridade inaugural, nem interioridade viciosa, mas o esforço de síntese entre indivíduo e o século, o homem e o mundo”².

REFERÊNCIAS

- BORNHEIM, Gerd 1998: *O idiota e o espírito objetivo*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Ed. Uapê.
- QUINTILIANO, Deise 2005: *Sartre: philia e autobiografia*. Rio de Janeiro. DP&A.
- SARTRE, Jean-Paul 1983: *Lettres au castor et à quelques autres (1940-1963)*. Éditions Gallimard, Paris.

¹Bornheim, p.26.

²Sartre, p.48.

Apresentando o *Academic Writing for Graduate Students* de John Swales e Christine Feak

MARCOS ANTONIO DA SILVA FILHO
Doutorando

Quanto mais escrevo mais respeito tenho por escritores. Sejam consagrados literatos, cientistas renomados, diletantes ou profissionais, escrever é trabalho árduo de tecedura de malha muitas vezes complicada. Tenho admiração genuína por escritores, independente do assunto que tratem, talvez porque tenha para mim que suas composições são mais fruto de disciplina e paciência que de gênio criativo. Só pode negar a dificuldade de escrever quem nunca tentou escrever de fato. Em especial, destaco a dificuldade em se escrever textos acadêmicos cuja audiência sempre muito qualificada – e muitas vezes mais qualificada que nós, a organização e a fluência das idéias contam muito, às vezes mais do que propriamente as idéias apresentadas.

Quantas vezes me peguei com uma espécie de tensão pré-escrita que me paralisava atônito frente ao cursor piscando na tela do monitor ou do lápis sobre a folha em branco? Todos caprichosamente indiferentes à minha crise de criatividade, me mostrando que certamente há atividades mais fáceis que a de escritor. O problema muitas vezes não é falta de confiança intelectual ou desconhecimento da disciplina, mas falta de um *know-how* mais específico, de um “como-fazer”, de uma *expertise*. Em particular, nunca tinha tido uma apresentação mais formal e sistemática de técnicas ou estratégias de escrita para os trabalhos

que são exigidos para uma formação acadêmica, desde simples comentários, composições de fim de semestre letivo, resenhas, a monografias, artigos – ou mesmo no paroxismo de tensão – dissertações e teses. Resultado: utilização de recursos heterodoxos como os métodos pouco eficientes do *brainstorm* e da “tentativa-e-erro”. Ou mesmo o apelo ao sempre fugidio bom-senso ou a uma sensibilidade nunca treinada para intuir padrões de textos acadêmicos canônicos. *Grosso modo*, sempre foi na base do tácito – e precário – “olha como as coisas se dão e tenta fazer parecido”.

Acredito que mesmo os detratores mais ferrenhos de manuais, a despeito de suas inclinações, já sentiram a necessidade de algum. Este é o meu caso: necessidade de suprimir a minha tensão pré-escrita. Assim em minhas andanças pelos Departamentos de Letras da vida para suprir aquilo que me foi negligenciado ao longo de minha formação básica, o livro *Academic Writing for Graduate Students*, de 1996, me foi indicado¹. O livro de Swales e Feak, que faz parte da série ESP (*English for academic and professional purposes*) da *University of Michigan Press*, é um curso completo de escrita acadêmica para quem não é falante nativo de inglês. Por ser claro, *straight-forward* e eficiente, pode ser, em minha opinião, todo

*Texto gentilmente revisado pela doutoranda Raquel Sapunnaru.

¹Mais especificamente pela professora Dra. Lucia Pacheco na aula *Written Discourse II* do primeiro semestre de 2008. Curso concedido preferencialmente para a graduação de Letras/Inglês da PUC-Rio. Aproveito aqui para agradecer a sempre amistosa recepção do corpo discente de letras deste *outsider* da filosofia. Sobre tudo a Michele Vermelho e Rubiane Valério.

feito sem o auxílio direto de um instrutor e, com um pouco de boa vontade e algum esforço, pode ter seus benefícios facilmente estendidos para a composição de textos em português ou em qualquer outra língua em função da uniformização natural da estrutura dos textos acadêmicos.

O livro pretende, como afirmado pelos seus autores em sua introdução, desenvolver, através de inúmeros exercícios propostos, a escrita acadêmica do estudante desde um simples parágrafo até a composição de um artigo científico inteiro. Passando, em gradações de dificuldade, dentre outras coisas, por técnicas para a composição de sumários, resumos, críticas, comentários, introduções, e discussão de dados. Para tanto, o livro é baseado em *corpora* de vários gêneros de escrita de diferentes áreas que apresentam, em decorrência de suas particularidades, propostas, estruturas, estilos, e audiências distintas. Por exemplo, são apresentados trechos de trabalhos tanto em engenharias e química quanto em ciências sociais e linguística. Assim, ajuda o estudante a analisar criticamente a sua própria área de maneira que possa reconhecer nela, ele mesmo, a esfera convencional de estratégias, métodos e padrões de escrita. Não tem, entretanto, a pretensão de ser uma ajuda definitiva e exaustiva, apesar de se valer de tantas áreas e exemplos diferentes. A proposta – de grande valor – é munir o leitor com ferramentas para achar as regras de cada área, encontrando por si convenções locais, sem se esquecer, é claro, de abrir espaço para sua própria contribuição. “It provides clues about what might be expected from a junior researcher” (p.132). Além de se aprender padrões de escrita acadêmica e como se posicionar criativamente diante deles, com o livro aprende-se também – este é um ganho mais localizado e, por-

tanto, de uso mais restrito – também a gramática e fraseologia inglesas. Em uma parte suplementar, os autores apresentam interessantes e úteis apêndices que tratam detidamente do uso – mais difícil do que geralmente se pensa – de artigos em inglês, de frases latinas e do proceder lingüístico apropriado em um “*e-mail* acadêmico”.

A inspiração de Swales e Feak – e aqui está talvez o fraco do livro – está na centralidade do objetivo retórico de um texto acadêmico. Segundo a visão pragmática dos autores, este tipo de escrita é sempre direcionada, com destaque, independente de seu conteúdo, às expectativas e reações dos leitores em potencial. Em decorrência disso, pretendem mostrar aos estudantes como “to enhance credibility and impression in the academic world” (p. 35). Os autores chegam a propor metáfora de competição ecológica, a maneira de uma espécie de darwinismo intelectual: “Just as plants compete for light and space, so writers of research papers compete for acceptance and recognition” (p.176). Em se mantendo uma distância preventiva desta retórica de *scoring points* predominante na tradição anglosaxã do debate – ou embate – filosófico e científico, o livro atendeu plenamente minhas expectativas com sugestões e dicas sempre relevantes para a escrita de textos acadêmicos.

Em consequência, temos boa receita para diminuir a supracitada tensão pré-escrita: saber o que dizer, porque dizer, para quem dizer, e, com o auxílio desta obra de Swales e Feak, como dizer. A idéia defendida aqui é o incentivo em se ter mais consciência de padrões convencionais em escrita acadêmica para aumentar a qualidade de nossos textos e diminuir o penoso sentimento de desorientação na hora de escrevê-los.

Techné e Episteme: A dimensão epistemológica da crítica platônica à retórica sofística

VICTOR SALES PINHEIRO
Mestrando

Protágoras, no diálogo platônico homônimo, assegura que pode instruir a “virtude política” da “astúcia”, de forma absolutamente indistinta a quem quer que lhe pague (*Prot.* 319a, 323a). Esta virtude torna o político mais do que apto para dirigir e discorrer sobre os negócios da cidade, assim como capaz de *administrar do melhor modo* a sua própria casa, nas suas relações familiares (318e- 319a). A virtude da *eubolia* seria esta capacidade de julgar bem, esta sensatez de conduzir com prudência o governo da cidade e o juízo no trato pessoal. Quem é dotado desta virtude é capaz de proferir bons conselhos (o prefixo eu denota o benefício, o teor positivo e benfazejo do conselho). Esta é a “arte da política” de Protágoras, que assevera poder formar “bons cidadãos”, habilitados em ações e discursos na vida pública e privada (*Prot.* 319a).

Normalmente a palavra grega *eubolia* é traduzida por “bom conselho”, “boa deliberação”, “prudência” ou “juízo” – sendo esta conotação adequada à virtude imprescindível na “cidade perfeita” da *República* (IV 428b), em que a *eubolia* (ser judicioso nas decisões) se apresenta como característica da sabedoria e uma ciência. No entanto, Reale traduz *eubolia* por “astúcia”, considerando o redimensionamento semântico da “virtude política” que Platão atribui à atividade pedagógica dos sofistas. Ser virtuoso na política, segundo a interpretação platônica dos sofis-

tas, é ser eloquente e poder, assim, persuadir discursivamente a todos, isto é, dominar a arte da palavra, a retórica.

Esta conotação predominantemente pejorativa que Reale utiliza para traduzir a palavra *eubolia* advém do forte julgamento platônico à atividade política dos sofistas e a centralidade da utilização dominadora da palavra no contexto da democracia ateniense. Por “astúcia” entendemos muito mais aquela habilidade em enganar, eivada de malícia e sagacidade ardilosa do que prudência e aptidão para proferir bons conselhos, ligados às virtudes da justiça e temperança (*Prot.* 323a). Para Reale, “a ‘astúcia’ é exatamente a habilidade no falar, sobretudo em público, diante dos tribunais e assembleias, e Protágoras a considera ensinável, justamente mediante a técnica da antilogia e a conseqüente técnica que mostra como fazer prevalecer qualquer ponto de vista sobre o outro”¹.

Protágoras afirmava que em torno a cada coisa existem dois raciocínios que se contrapõe entre si, portanto, sobre tudo se pode discordar ou divergir a partir do ponto antitético da afirmação inicial; nada é em si verdadeiro, justo ou certo – a respeito de tudo se pode afirmar o contrário, aduzindo razões prós e contras, que se anulam, reciprocamente, sobre para qualquer assunto. Por isso, no *Sofista* (232a-233d), Platão o define como um contraditor um especialista em antilogias, capaz de ensinar à seus discípulos como discutir sobre absolutamente tudo, sem precisar, porém, conhecer aquilo sobre o que se discute.

¹REALE, G. *História da Filosofia Antiga*, vol. 1: Das origens a Sócrates. Trad. M. Perine. São Paulo: Loyola, 1993. pg. 204.

Esta era a base da pedagogia protagoriana: a arte da contradição (232e). Porém como não é possível conhecer inteiramente tudo, de acordo com a ótica platônica, os sofistas só conseguem granjear tanta fama e reconhecimento dos jovens ambiciosos na política, dispostos a pagar enormes quantias pelas suas lições, porque se valem não de “verdadeiro conhecimento”, mas de “conhecimento aparente”, por conseguinte somente “aparentam” ou “parecem” ser sábios universais, capazes de versar sobre tudo, mas sem, de fato, o serem, pois não conhecem aquilo sobre o que falam.

Evidencia-se, neste momento, o pressuposto epistemológico desta disposição combativa de luta, deste embate verbal que contrapõe razões opostas, discursos contra discursos, gerando inexoravelmente controvérsias insolúveis (225a).

A sustentação filosófica do relativismo moral dos sofistas é precisamente o subjetivismo gnosiológico, que assegura que “conhecimento não é mais do que sensação” (*Teet.* 151e), as coisas são como aparentam ser para cada um, e não há nenhuma realidade transcendente e consistente a ser apreendida. Toda percepção se dá com os órgãos sensoriais.

O fundamento da sofística protagoriana é exatamente o “homem-medida”, o indivíduo sendo o critério de absolutamente tudo, pois “as coisas são pra mim conforme me aparecem, como serão para ti segundo te aparecem” (152a). Se diante de um mesmo objeto, dois sujeitos percebem sensorialmente diferentes coisas (152b), resta-lhes persuadir-se um ao outro sobre o que vem a “aparentar” ser a melhor coisa, sem iludir-se de que esta coisa seja, de fato, verdadeira.

Protágoras garante, portanto, transmitir pedagogicamente a virtude política da “astúcia”, mediante a “técnica da antilogia”, que permite fazer com que as coisas “aparentem” ser melhores, ou mais benéfi-

cas, do que antes “pareciam” aos sujeitos.

Para Protágoras, sábio era aquele capaz de mudar as “aparências” das coisas pela persuasão discursiva. Contudo, Sócrates lhe opõe a “arte da medida” como critério de discernimento e julgamento da realidade, fundada na “ciência” e capaz de escapar das “forças das aparências”, do engodo retórico, que significa, em última instância, livrar-se do engano dos sentidos, reino das “opiniões” ilusórias e não da “ciência verdadeira”. Aqui Sócrates se separa e distingue radicalmente da sofística: “A arte da medida ou a força da aparência?” (*Prot.* 356d)

Diante da instabilidade e inconsistência das aparências dos sentidos, geradores de aparências ilusórias, conseqüência da epistemologia relativista do homem-medida, Sócrates apresenta um outro “critério” de julgamento, um outro *metrón*, “a arte da medida” fundada na “verdadeira ciência”, não naquele pseudo-conhecimento da falsidade dos sentidos, naquela “ciência da aparência” (*Sof.* 233c), falseamento da “verdadeira arte política” (*Górg.* 521d).

Através do aprofundamento da crítica epistemológica, como veremos, Sócrates vai implodindo a coerência interna da sofística, redimensionando o conceito de sábio e sabedoria para um plano que transcendesse o nível meramente “empírico” e “fenomenológico” e galgasse a verdade ontológica; visto que somente no império do “poder das aparências” (*Prot.* 356d), alicerçada na premissa teórica do subjetivismo relativista (fenomenismo, sensualismo e, mesmo, niilismo – como Górgias pretende teorizar), que a pedagogia sofístico-retórica poderia reinar soberana. Porém Sócrates anuncia a existência da “alma” como fonte primordial do “conhecimento verdadeiro”, refutando o produto do conhecimento sensorial à categoria infamante de “aparência”, resultante somente em “opinião”.

artigo

Notas sobre a Metafísica *Three-Tired* e o Modelo Reducionista como Interpretações da Filosofia de Leibniz

RAQUEL ANNA SAPUNARU – Doutoranda



Divulgação

A expressão “modelo reducionista” foi cunhada por nós para designar a tese de Bertrand Russell, diferenciando-a da “tese dos três domínios” ou metafísica *three-tired* de Glenn A. Hartz e J. A. Cover¹, visto que, para Russell, as relações na filosofia de G. W. Leibniz, do ponto de vista lógico, poderiam ser sempre reduzidas aos atributos dos termos que participam delas². Segundo Russell, Leibniz esmerou-se em reduzir as relações logicamente, ou seja, à forma-sujeito predicado, “S é P”; contudo, seria impossível fazer o mesmo tipo de redução metafisicamente. Mesmo assim, Russell argumentou que, para efetuar uma redução das relações espaciais, as mônadas e o espaço deveriam, de certa forma, se confundir. De acordo com ele, essa “confusão” espaço-mônada daria a condição necessária para a existência, mesmo que figurativa, do espaço, e este se constituiria dela, num processo simultâneo³. Todavia, contrariamente aos escritos de Russell, os textos de Leibniz consultados por nós não indicam que este tivesse um projeto de redução e, mesmo que assim o fosse,

esta não seria uma redução do domínio ideal para o domínio das mônadas e, sim, do domínio do ideal para o domínio fenomênico, para falarmos segundo a “tese dos três domínios” de Hartz e Cover. Para estes comentadores, as relações, como um todo, são ideais, mas dependem do sujeito e de seus acidentes para terem uma existência, mesmo que mental. Segundo eles, Leibniz nunca se esmerou em reduzir as relações logicamente, ou seja, à forma-sujeito predicado, “S é P”, pois não seria possível haver uma redução total, completa, das relações, nem em bases puramente lógicas, como achava Russell, nem em bases puramente metafísicas.

A título de ilustração, esta redução lógica, caso pudesse de fato ocorrer, nos remeteria ao conceito platônico de espaço, conforme descrito no *Timeu*. Nesse diálogo, Platão especulou sobre o universo mediante três sucessivos parâmetros: o da inteligência responsável por sua formação; o da matéria a partir da qual foi gerado e o dos seres nele compreendidos. Uma vez tendo considerado a origem do universo a partir do espaço e da mente ordenadora, Platão procura explicá-lo pelo referencial da necessidade⁴. Além do modelo inteligí-

¹ Ver: HARTZ e COVER, 1994, p.76-103.

² Ver: RUSSELL, 1968, p.121.

³ Ver: RUSSELL, 1968, p.121.

⁴ Ver: PLATÃO, *Timeu*, 52a-b.

vel, o espaço platônico seria incluído como “o lugar da matéria como simples possibilidade do corpóreo”. Platão considera o espaço como a instância de ocorrência do devir, gênese e geração, uma espécie de recipiente vazio onde a água, o ar, o fogo, a terra e também os corpos macroscópicos compostos a partir desses quatro elementos primordiais mudariam ininterruptamente de estado. Naquilo onde as coisas se fazem, isto é, a matriz que poderia ser representada contemporaneamente por um modelo matemático, o espaço surge como o mesmo que contém o embrião do outro, sendo idêntico a si próprio e incorpóreo, ao mesmo tempo em que se pode tornar qualquer outro corpo. Este espaço, que não possui qualidade alguma, mas que pode, sucessivamente, ter todas as qualidades, seria por natureza invisível, informe e imperceptível, sendo, no entanto, pensável por uma espécie de mente sem matriz⁵. Assim, nessa visão, só podemos compreender adequadamente o espaço, se o situamos no sujeito pitagórico-platônico de identificação progressiva do mundo físico com o mundo das formas geométricas; e é no espaço vazio que um tipo de receptáculo ou recipiente nasce, tendo por princípio ordenador os corpos macroscópicos, compostos pelos quatro elementos.

Porém, não é o caso que Russell não tenha notado que nosso filósofo disse que o espaço era ideal; mas o que ele não reconhece é a impossibilidade da transição lógica entre os domínios, a saber: do real para o fenomênico, e do fenomênico para o ideal. Hartz e Cover discordam desta posição: para eles houve um descuido por parte de Russell

sobre esta questão⁶. Concordando com a posição de Hartz e Cover com relação ao espaço, pensamos que a *entia rationalis* não pertence ao domínio fenomênico e, sim, ao domínio do ideal. De acordo com Russell, Leibniz endossava a tese da redutibilidade lógica, interpretando a relação como algo redutível a estados qualitativos ou, em outras palavras, pensava que predicados relacionais são redutíveis a predicados monádicos. Essa doutrina é relevante para a discussão do espaço e do tempo, visto que estes são entes relacionais. Para Leibniz, a idealidade do espaço e do tempo é puramente uma consequência da não realidade das relações. Aventamos que talvez haja um problema interpretativo do termo “relação” entre Russell e o próprio Leibniz. Tudo indica que a relação que Russell quer reduzir não é a mesma que Leibniz postulou.

REFERÊNCIAS:

- HARTZ, G. A.; COVER, J. A. *Space and time in leibnizian metaphysic*. In: WOOLHOUSE, R. S. (org.) *Gottfried Wilhelm Leibniz: critical assessments*. Londres: Routledge, 1994, v 3, p.76-103.
- PLATÃO. *Timée/Critias*. Paris: GF-Flammarion, 2001.
- RUSSELL, B. *A Filosofia de Leibniz: uma exposição crítica*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1968.

⁶Ver: HARTZ e COVER, 1994, p.96.

ERRATA

Na resenha do livro de Hacking, *Alter* nº 9, na linha 9 da página 10, onde se lê Grentzen, deve-se ler Gentzen.

⁵Ver: PLATÃO, *Timeu*, p.52b-e.

Considerações sobre a Estética Transcendental: sensibilidade, intuição, entendimento e conceito.

ANDRÉ BENTES – Mestrando

A doutrina transcendental dos elementos constitui a primeira parte fundamental da *Crítica da Razão Pura*. Por sua vez, tal doutrina é subdividida em mais duas partes: a *estética transcendental* e a *lógica transcendental*, consecutivamente.

Segundo Kant, é necessário que haja “uma ciência de todos os princípios da sensibilidade a priori” (KANT, 2001, A 21, p. 62) postulada, por sua vez, anteriormente a uma que estipule os “princípios do pensamento puro” (ibidem, A 21, p. 63). Isso nos resume, ainda que em demasia, a proposta da *doutrina transcendental dos elementos*¹.

Faz-se necessário, para a compreensão da estética transcendental, esclarecer primeiramente o que Kant entende por sensibilidade, a saber, “a capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afetados pelos objetos” (ibidem, B 34, p.61). É esta *receptividade*², portanto, o que possibilita que nos sejam dados objetos. Isto ocorre unicamente por meio de *intuições*³, que podem ser *empíri-*

¹É importante trazer a justificativa oferecida por Kant, no final da introdução pertencente à obra em questão, para elucidar a maneira como efetua sua divisão: “A teoria transcendental da sensibilidade deve formar a primeira parte da ciência dos elementos, porquanto as condições pelas quais unicamente nos são dados os objetos do conhecimento humano, precedem as condições segundo as quais esses mesmos objetos são pensados” (KANT, 2001, A 16, p. 56).

²Sebastian Gardner, referindo-se à sensibilidade, pensa esta *receptividade* como uma *faculdade cognitiva*: “A faculdade cognitiva em nós, que permite que objetos sejam dados, Kant chama de sensibilidade” (GARDNER, p. 66).

³Em suas *observações gerais*, que finaliza a *Estética Transcendental*, Kant afirma que “a nossa intuição nada

cas, quando seu conteúdo deriva de uma *sensação*, ou *puras*, quando constituídas pela *forma da sensibilidade*, que se encontra a priori no espírito. É somente por intermédio destas, portanto, que um conhecimento se relaciona imediatamente com objetos. Todavia, apenas através da sensibilidade nos são oferecidas intuições, estas “representações singulares” (ibidem, B 136, p. 135), que nos conduzem à intelecção de uma relação imediata entre sensibilidade e objeto, sendo justamente esta relação imediata que Kant parece conceber como *intuição*.

Em contraposição à *sensibilidade*, se é possível dizermos deste modo, Kant apresenta outra faculdade: o *entendimento*. É dele que, pelo pensamento, “provêm os *conceitos*” (ibidem, B 34, p. 61). O pensamento se refere, entretanto, sempre a objetos, sendo tal relação constituinte do conceito que, por sua vez, é “inerentemente geral”⁴. Com isso, Kant conclui que:

“...o pensamento tem sempre que referir-se, finalmente, a intuições, quer diretamente, quer por rodeios [...] e, por conseguinte, no que respeita a nós, por via da sensibilidade, porque de outro modo nenhum objeto nos pode ser dado” (KANT, B 34, 2001, p. 61).

Assim, a relação entre intuição e conceito, como propõe Sebastian Gardner, consiste em uma “mútua dependência”

mais é do que a representação do fenômeno” (KANT, 2001, A 42, 78).

⁴Assim afirma Gardner: “Um conceito [...] é inerentemente geral: necessariamente um conceito aplica-se a mais de um particular” (GARDNER, 1999, p. 66-7)

dos mesmos, pois o “conhecimento de um objeto requer a conjunção de uma intuição e um conceito” (GARDNER, p. 68). Isso ocorre porque para que haja um conceito é necessário que ele se refira, direta ou indiretamente, a uma intuição; e só através de um conceito pode a intuição tornar-se uma “tal representação a qualquer objeto” (KANT, 2001, B 309, p. 269). Enfim, é somente pela conjunção

entre intuição e conceito que pode se dar um conhecimento.

REFERÊNCIAS

GARDNER, S. *Kant and the Critique of Pure Reason*. Londres: Routledge, 1999.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

artigo

A Mônada enquanto proposta para a dualidade cartesiana

RAQUEL ANNA SAPUNARU – Doutoranda

O filósofo René Descartes defendeu a existência de duas realidades: a coisa ou substância pensante, *res cogitans*, e a coisa ou substância extensa, *res extensa*. Em sentido oposto, Baruch Spinoza e G. W. Leibniz defendiam a existência de somente uma coisa ou substância. Assim, tanto Spinoza quanto Leibniz confrontaram vigorosamente a dualidade do mundo imposta por Descartes. Contudo, a semelhança entre Spinoza e Leibniz nunca ultrapassou esse marco, ou seja, na busca da “substância primeira”, única, real. Enquanto Spinoza preconizava a existência de apenas uma realidade formadora do “único ser”, Leibniz defendia a existência de uma única realidade dividida em uma infinidade de seres: as “mônadas”. Segundo Leibniz, se não houvesse essa divisão em partes, não haveria extensão, figura ou qualquer divisibilidade pensável, pois cada uma delas já seria, *per se*, uma parte. Disse Leibniz, na *Monadologia*, de 1715, que as mônadas são substâncias simples que

entram nos compostos. São simples, reforçou Leibniz, por serem íntegras, sem partes, “verdadeiros átomos da natureza”.

As mônadas não seriam corpos sem extensão, porém seriam responsáveis pela formação de todos os extensos. Para Leibniz, os corpos são fenomênicos enquanto as mônadas são reais e é por isso que elas não podem compor fisicamente o corpo. Assim, todo corpo percebido pelos sentidos é apenas fenômeno, ou seja, não possuiria uma existência real. Cada ponto físico é, então, expressão do fenômeno de um ponto metafísico. Leibniz também se referiu às mônadas como uma força espiritual, a “força primitiva ativa”. Cada mônada tem tudo de si e em si, não havendo qualquer troca com o exterior, não tendo nada que já não seja seu. Cada uma delas é diferente das outras, por não existirem seres idênticos. Não são divisíveis, mas dispõem de uma pluralidade de afecções e de relações, ainda que nela não haja partes. Uma mônada representa todo o universo, todavia, particularmente, corresponde a um corpo, do qual é a entelêquia. Assim, a mônada apresenta-se como nossa alma, pois nos-

so corpo é uma expressão do universo e com ele mantém conexão, sendo somente uma representação monadal. Em outras palavras, a mônada percebe em si mesma o objeto da sua percepção. Contudo, suas percepções são obscuras e por isso, elas não chegam até a consciência. A mônada é exclusiva do homem: os animais possuem almas e os outros elementos, simples enteléquias. Destarte, o homem possui “princípios de raciocínio” que são também “princípios de conhecimento”: o “princípio de razão suficiente” e o “princípio de contradição”. No primeiro, encontrarmos a razão última das coisas e no segundo a distinção entre o verdadeiro e o falso.

Grosso modo, foi essa a solução de Leibniz para o problema da dualidade cartesiana, que consistia em reunir de forma harmoniosa as substâncias pensante e extensa. Ou seja: Leibniz estabeleceu uma relação de causa entre essas duas realidades de naturezas tão diversas, para que corpo e alma consolidassem uma comunicação. A solução consiste na substituição da causalidade pela simultaneidade, pactuando-se um paralelismo de movimento entre matéria e espírito, de modo que para a mudança de estado de um haja uma mudança de estado no outro. Embora um não possa agir sobre o outro, há um acordo estabelecido que permite a harmonia. Mesmo com as dificuldades inerentes a essa problemática, com suas contradições e dubiedades, ainda assim trata-se de uma proposta formidável de Leibniz para a dualidade de Descartes.

REFERÊNCIA:

LEIBNIZ, G. W. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison – Principes de la philosophie ou monadologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

Alter

Ano 7
nº 10
2008

Boletim da Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio

ISSN: 1519-1893

E-mail: alter2003@bol.com.br

Homepage:

<http://revistaalter.blogspot.com>

Comissão Editorial:

Gabriel Jucá de Hollanda

Rafael Huguenin

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.

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:
alter2007@bol.com.br

As matérias devem ser digitadas em *Word*.

Fonte: *Times New Roman*

Tamanho: 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).