



Pressupostos antropológicos para uma ética profissional

Anthropological assumptions of professional ethics

Eduardo Dias Gontijo

Universidade Federal de Minas Gerais
Brasil

Resumo

O objetivo deste trabalho é realizar uma reflexão introdutória sobre os pressupostos antropológicos que subjazem tanto à vida como à reflexão ética. Esta reflexão assume um caráter relevante para o psicólogo, tanto devido aos excessos da racionalidade científica, que tende a eclipsar a racionalidade ética, como pelo fato da psicologia definir-se primordialmente como ciência prática. São indicados alguns pressupostos que devem, explícita ou implicitamente, serem assumidos sempre que nos aproximamos, quer reflexiva, quer praticamente, do campo dos fenômenos morais. A tese a ser demonstrada — que não poderia ser mais trivial — é a de que o homem é constitutivamente um ser de razão e liberdade.

Palavras-chave: antropologia filosófica; ética profissional; razão; liberdade.

Abstract

The aim of this paper is to develop an introductory reflection about the anthropological assumptions that underlie both moral actions and ethical thinking. This reflection is of great relevance to the psychologist, due to the excesses of scientific rationality, which tends to cast a shadow on ethical rationality, and also to the fact that psychology is primarily defined as a practical science. It will be pointed out a set of ideas which should, explicitly or implicitly, be assumed every time we enter, either through reflection or action, the field of moral phenomena. The thesis to be developed — which expresses a trivial idea — is that man is constitutively a being of reason and freedom.

Keywords: philosophical anthropology; professional ethics; reason; freedom.

Com o advento da modernidade, a racionalidade científica tornou-se de tal modo dominante sobre todas as outras formas de racionalidade — estética, filosófica e religiosa — que passou a eclipsar e mesmo a entrar em conflito ou contradição com aquelas maneiras de pensar sobre o homem e seu agir que são e devem ser assumidas e admitidas em nossas experiências éticas e morais. Nos brevíssimos iluministas a ciência teve inclusive a presunção de dispensar a ética filosófica e a religião, pois se concebeu como uma espécie de guia de viagem necessário e suficiente para orientar o caminhar do homem no mundo. Ora, essa hipertrofia do pensar científico que se fez acompanhar de uma correlata hipotrofia do pensamento ético evidentemente acarretou e continua acarretando conseqüências especialmente dramáticas tanto no plano das práticas profissionais concretas como no campo da pesquisa científica. Muita ciência, pouca ética: está aí uma das fórmulas atuais para o fomento científico da perversão humana.

Refletir sobre os pressupostos antropológicos que servem de fundamento para uma reflexão ética deverá constituir, no ensino da psicologia, um passo imprescindível para captar e compreender o sentido das relações entre ciência, profissão e ética (1). Significa entender, por exemplo, que, assim como a medicina, *a psicologia não se definiu primordialmente como uma ciência*. Rigorosamente falando, *a psicologia definiu-se antes como uma prática, uma profissão* — uma *professio*, uma atividade prática, uma *ars*, como diziam os medievais. Enquanto profissão, ela adota um ponto de vista distinto do ponto de vista científico, pelo qual torna-se movida não por uma libido teorizante e pela fruição do problemático, mas por uma *libido adjuvans*, uma libido ajudante. Seu objetivo essencial não é explicar, mas ajudar, e para isso ela pode e deve servir-se da ciência e



dela tomar o que é eficaz ou que lhe interessa em seu propósito capital e irrenunciável de aliviar o sofrimento humano e promover e manter a saúde psíquica dos indivíduos. É exatamente isso o que o sentido etimológico do termo *professio* nos revela. Através dele, constatamos que assumir uma profissão significou, originariamente, professar certa forma de vida, consagrar-se e dedicar-se a uma missão — modelo paradigmático dessa atitude são os votos sacerdotais — através de um juramento público de caráter eminentemente ético. Uma expressão inaugural desse vínculo indissolúvel que une ciência e profissão por meio de uma postura ética encontramos no famoso juramento hipocrático — primeiro código de ética profissional na história da humanidade — onde o jovem médico professa seus deveres principais, de respeito e solidariedade aos colegas de profissão como forma de honrar a profissão, de buscar o benefício dos pacientes, evitando-lhes possíveis danos, e de agir com integridade e honestidade com relação à sociedade:

Eu juro por Apolo – médico – por Esculápio, Higéia, Panacéia e por todos os deuses e deusas que, de acordo com a minha habilidade e julgamento, cumprirei estes compromissos:

Respeitarei quem me ensinou esta arte como se fora meu pai.

Repartirei com ele meus bens e suavizarei suas necessidades se for necessário.

Olharei para seus filhos como se fossem meus irmãos.

Pelo preceito, leitura e qualquer outro modo de instrução, darei conhecimento da arte aos meus próprios filhos e aos de meus mestres, se quiserem aprendê-la, sem retribuição, nem condição de espécie alguma, bem como a qualquer colega ligado por compromisso e juramento, conforme a lei da Medicina.

Seguirei aqueles regimes que, de acordo com minha habilidade e julgamento, considerar benéfico aos meus doentes e me absterei de tudo que for nocivo e deletério.

Não darei venenos mortais a ninguém, mesmo que seja instado, nem darei a ninguém tal conselho e, do mesmo modo, não darei às mulheres pessário para provocar aborto.

Viverei e praticarei minha arte com pureza e santidade.

Qualquer que seja a casa em que penetre, lá irei em benefício dos doentes e abster-me-ei de qualquer ato de maldade ou corrupção e ainda de sedução de mulheres e homens.

Tudo aquilo que tenha ou não relação com a prática da minha profissão, ver ou ouvir da vida dos homens que não deva ser divulgado, não divulgarei, respeitando tudo aquilo que deva ficar secreto.

Enquanto conservar sem violação este juramento, que me seja concedido gozar a vida e a prática da arte, respeitado por todos os homens, em todos os tempos.

Que outro seja o meu destino se transgredir ou violar este juramento. (Hipócrates, século IV a. C./2000, pp. 17-18).

Outra razão que encontramos para nos determos neste tipo de reflexão é decorrente do fato de que atualmente nos encontramos num período histórico muito importante — e que poderia muito bem ser denominado, segundo o filósofo Vittorio Hösle (1997), a era da superinformação (2), ou, de acordo com o escritor Herman Hesse (1943/1970), a era do folhetim — a qual poderia ser caracterizada pela cotidiano confronto — para não dizer



bombardeio — com um número cada vez maior de informações, tanto para o cidadão comum como para o homem de ciência. No mundo da vida, como resultado da enorme proliferação dos meios de comunicação, os indivíduos se defrontam com uma torrente diária de informações, sem precedentes em qualquer período histórico. Já no campo da ciência, a comunidade científica se depara, por um lado, com o crescimento verdadeiramente exponencial do número de disciplinas e especialidades, tornando impossível aos homens de ciência dominar adequadamente o seu próprio campo de saber em sua unidade. Por outro, como consequência da exigência feita aos membros da academia de se submeterem ao rigoroso imperativo categórico *publish or perish*, e publicarem artigos e mais artigos em periódicos científicos ainda que não tenham nada de relevante a dizer, multiplica-se o número de informações irrelevantes e que poderiam muito bem ser ignoradas. Com tudo isso, o saber torna-se cada vez mais fragmentado e — o que é mais lamentável — a cada dia nos sentimos menos capazes de compreender quais são os princípios constitutivos nossa própria ciência. Pois o que foi perdido neste processo foi a indispensável clareza, tão cara aos pioneiros, que se deveria possuir com relação ao escopo, aos objetivos e aos fundamentos — epistemológicos, antropológicos, metodológicos ou éticos — de nossas próprias disciplinas e empreendimentos intelectuais.

No campo da psicologia, sabemos o quanto essa problemática acaba configurando um estado de coisas dramático. Como se sente o estudante de psicologia diante da enorme dispersão das correntes de pensamento psicológico, cada uma fazendo um diferente desenho do homem, num louco mosaico de antropologias setoriais que não se reconhecem entre si, caminhando *pari passu* com a crescente fragmentação epistemológica e metodológica, e desembocando numa profunda desorientação ética no campo das práticas profissionais? O mesmo é válido em setores específicos do saber psicológico. Por exemplo, alunos de psicologia têm hoje acesso a um grande número de teorias e idéias psicanalíticas, mas poucos são capazes de compreender quais são os princípios constitutivos dessa disciplina.

Nada mais urgente, portanto, que orientarmos a reflexão na direção dos pressupostos, sejam eles epistemológicos, filosóficos, antropológicos, metodológicos ou éticos. No presente contexto, nos perguntaremos o que significa pensar cientificamente, e o que significa pensar eticamente.

O passo à reflexão: a questão antropológica

Talvez a questão mais fundamental para o homem, questão para a qual convergem todas as outras interrogações (3), seja aquela que se expressou paradigmaticamente através daquele imperativo que, segundo a tradição, estaria inscrito no pórtico do famoso templo de Delfos, na Grécia antiga: *Gnôte seautón*, conhece-te a ti mesmo. Dela derivam todas as outras questões, e, em especial, um conjunto de três questões capitais — sobre a origem do cosmos, sobre a origem da vida e sobre a origem do homem. Todas elas envoltas em mistério, é necessário dizer, e igualmente não respondidas de modo definitivo.

Perguntar-se sobre a origem do cosmos — ou sobre a origem de todas as coisas que existem — significa procurar dar inteligibilidade à passagem de um estado de coisas primordial indiferenciado para um estado de coisas diferenciado e ordenado. Estas mesmas idéias elementares relativas à passagem do indiferenciado ao diferenciado encontram-se tanto no mito hebraico da Gênese (4) — no qual o que está na origem é *tohu-et-bohu* (5), espanto e estupefação diante do vazio e da solidão, que por sua vez cede lugar à luz e à ordem da natureza, etc. —, em todas as cosmologias antigas (suméria, fenícia, aramaica, egípcia) e na moderna teoria do Big Bang.

A segunda questão, sobre a origem da vida — do salto à vida — pressupõe a diferenciação de uma substância corpórea inanimada para uma substância corpórea animada (6). As respostas para esta questão encontram-se expressas nos mitos, nas teorias da evolução e nos modelos vitalistas.

A terceira pergunta fundamental, sobre a origem do homem, pressupõe a passagem ou diferenciação de um gênero animal irracional a um gênero racional, da natureza à



cultura, sendo ao mesmo tempo, portanto, uma pergunta sobre a origem da consciência ou da razão humana. Esta questão antropológica elementar, como sabemos, tende a desdobrar-se, por sua vez, em uma série exponencial de outras questões, das quais as mais centrais encontram nas célebres perguntas de Porfírio uma formulação clássica: o que somos? (qual é a natureza ou essência do homem?), de onde viemos? (qual é a gênese do homem?), para onde vamos? (qual é o destino do homem?).

Primeiro pressuposto antropológico: *zôon lógon échon*, o homem é um ser de razão

A razão constitui o passo antropológico elementar e decisivo na evolução da vida — passo que Teilhard de Chardin denominou *le pas de la réflexion* — que provoca o surgimento de uma propriedade emergente pela qual se verifica um modo de relação com o mundo qualitativamente diferente daquele que prevalecera no mundo animal, sob o esquema estímulo-resposta. Pelo passo à reflexão, o homem transcende o estado de natureza, onde os eventos são determinados por um tipo de causalidade físico-química e passa a situar-se no mundo da cultura, na qual impera um novo tipo de causalidade: *a ordem de sentido*, ou ordem simbólica.

A razão é congênere à emergência do homem enquanto homem: o homem é um ser constitutivamente racional. E é por esse motivo que, com toda razão, o homem foi concebido pela tradição filosófica, a partir da clássica definição aristotélica, como *zôon logikón*, ou como um *zôon lógon échon*: literalmente, um animal dotado de palavra. Foi a partir dessa formulação aristotélica que hoje dizemos que o “homem é um animal racional”.

A razão define-se essencialmente como *faculdade de ordem* e expressa a idéia de que toda experiência que o homem faz do mundo é ordenada pela linguagem, é mediada lingüisticamente. Ora, se toda experiência propriamente humana do mundo é mediada pela linguagem, então o *logos* é intrascendível, o que significa — para a infelicidade dos modernos profetas do apocalipse da razão — que não se pode pular fora da razão ou da linguagem, ou seja: *qualquer crítica da razão só pode ser feita de um ponto de vista que é sempre da própria razão*.

O saber pelo *logos* ou o conhecimento racional é sempre, independentemente do seu estágio de desenvolvimento, um *conhecimento normativo, que se desenvolve segundo regras*: ele implica num distanciamento intencional do sujeito com relação a si mesmo e ao mundo, e na reinterpretação reflexiva destes segundo códigos que a própria cultura — enquanto face objetiva da razão — vai estabelecendo ao longo da história.

A partir de seu advento no mundo humano, a razão humana irá diferenciar-se em três formas principais:

1. A razão *teórica* — do verbo grego *theóréo*, ver, contemplar, observar, examinar, olhar com interesse — é um predicado fundamental do *homo sapiens*. Ela expressa a idéia de que o homem — em grego *ánthropos*, que segundo uma fantasia etimológica significa um animal que assume uma postura ereta que lhe permite contemplar as estrelas — é um ser que, contemplando a realidade à sua volta, se vê diante da necessidade iniludível de interpretá-la narrativamente, tendo em vista encontrar sentido para o seu ser no mundo. A razão teórica, sendo eminentemente descritiva, é normativa para o ver/contemplar (7) as coisas e irá assumir inicialmente a forma de *mythos*, ou relato fantástico sobre a origem das coisas, da vida e do próprio homem, depois *logos* demonstrativo, ou filosofia, e finalmente assumirá a forma da ciência.

A razão teórica ordena nosso ver as coisas e tem como seu telos — ou fim — a verdade. Exemplo paradigmático da razão teórica encontra-se nas ciências da natureza.

2. A razão *poiética* (do grego *poieín*, fazer, agir) ou produtiva, razão construtiva ou racionalidade técnica, característica do *homo faber*, que se vincula à fabricação de instrumentos, à construção de artefatos, à transformação da natureza e às artes. Como todo saber, o saber poiético é normativo e *ordena o fazer* tendo em vista um fim concreto objetivado (8). Pela razão *poiética*, o homem, diferentemente do animal, se configura como um ser que transforma o mundo segundo o conhecimento — transmissível — do seu fazer.



A razão enquanto poiética orienta o nosso fazer e efetiva-se nas belas artes ou no mundo dos objetos e das obras construídas pelo homem.

3. A razão prática (do grego *práxis*, agir) ou racionalidade ética é um predicado fundamental do homem como ser que encontra no *ethos* — em sua dupla face de hábito (*εθος*) e costume (*ηθος*) — a sua morada mais própria. A razão prática é igualmente normativa e orienta o agir do homem para o seu fim próprio, seja como *zoón politikón*, tendo em vista o bem comum ou a vida em comunidade, seja como agente que visa seu próprio bem ou a sua própria realização.

A razão enquanto prática orienta o nosso agir e efetiva-se no bem.

A razão tem por vocação o universal. Pela palavra o homem vai para além do egoísmo a que estaria confinado em sua mudez para ultrapassar os limites da sua própria pele e lançar-se no mundo humano, tendo por horizonte a comunidade dos homens. Noutras palavras, *enquanto ser razoável, o homem visa à universalidade*, isto é, à comunidade com os homens através o compartilhamento de suas experiências (ainda que, no plano fático, os níveis de universalidade possam diferir, e eventualmente reduzir-se a uma pequena comunidade).

No plano teórico, a universalidade visada pelo *logos* assume a forma da relação entre o verdadeiro e o falso, os quais exprimem as formas de legitimação dos discursos das diversas culturas ou períodos civilizatórios. No plano da razão poiética, no seu aspecto técnico, a universalidade se exprime pela idéia de correto/incorrecto. Finalmente, no plano da práxis, da racionalidade ética, a universalidade se exprime pela idéia de bem. O Bem, em certo sentido, é o universalmente verdadeiro ou consensualmente válido do ponto de vista da razão prática ou da existência moral.

Esta última premissa nos remete ao nosso segundo pressuposto antropológico.

Segundo pressuposto antropológico: o homem é um ser de liberdade

O fato do homem se constituir como um ser de liberdade decorre do fato dele ser de razão: o fato da liberdade advém do fato de que o homem é capaz de ordenar o seu agir através do *logos*.

Em sua existência meramente biológica, o homem é um ser natural, sujeito às cadeias de determinação bio-fisio-químicas presentes no mundo da natureza. Mas, evidentemente, embora ele seja também um ser pertencente à natureza, ele não pode ser captado apenas do ponto de vista de uma racionalidade estritamente natural (9). Do ponto de vista epistemológico, as ciências naturais não podem esgotar o ser do homem. No mesmo momento que começam a fazê-lo, transgredindo assim o princípio de autolimitação intrínseca a qualquer ponto de vista, transformam-se em grosseiros reducionismos.

Todo ser existente no cosmos se encontra submetido a leis. E o homem também. Mas o homem se encontra também submetido a um conjunto de normas que diferem das leis naturais. Tratam-se neste caso de leis que ele próprio se dá, mas que não segue necessariamente. Diferentemente da maçã de Newton, que não se deu a lei da gravidade, e nem pode transgredir essa lei que ela não se deu, pois a segue necessariamente, o homem é um ser livre na medida mesmo em que se dá leis, normas, regras, mas não as segue necessariamente, isto é, ele pode transgredi-las.

Do mesmo modo que a razão, também a liberdade é intranscendível: não podemos pular fora da liberdade, assim como não podemos pular fora da própria sombra. Não se pode estar aquém ou além da liberdade, isso é: aquém ou além do bem e do mal ou da necessidade de escolher entre um bem e um mal. Outra consequência disso é que, se uma moral concreta e histórica pode ser criticada — e de fato deve forçosamente sê-lo, na medida em que devemos ter uma postura crítica diante da nossa realidade — toda crítica à moral só pode realizar-se a partir de um ponto de vista que deve ser necessariamente moral. Embora as morais históricas concretas possam e devam ser criticadas, não se pode nunca criticar a moral.

Conclusão: por que existe uma questão ética?



Existe sempre uma questão ética quando é dirigido um apelo à ação do homem, e esta ação é contingente e não necessária, isto é, ela *não* é, do ponto de vista dos agentes, inteiramente determinada pelo curso das coisas ou pela necessidade natural (10). Pois quando uma ação é inteiramente determinada pela necessidade natural, nenhuma questão ética seria passível de ser colocada. Uma questão ética só é possível sob a condição de haver uma certa contingência na ação; se as ações fossem totalmente condicionadas, não haveria nem moralidade nem ética. E a reflexão ética carecia absolutamente de sentido.

O homem se depara sempre com duas realidades diante de si: a realidade da *physis*, da natureza, e a realidade do *ethos*. E ele próprio é um ser de dupla natureza. *Physis* e *ethos* são duas evidências originárias, primeiras e imediatas: somente um insensato seria incapaz de diferenciar estes dois níveis de realidade, e somente ele seria capaz de negar tanto a evidência da *physis* como do *ethos* (11).

Mas, embora possua um referente bem determinado, a *physis* é antes de qualquer coisa um conceito. Nas suas premissas, nos encontramos sempre diante um certo tipo de racionalidade determinista — indispensável à epistemologia das ciências, pois princípio de inteligibilidade das coisas — que pressupõe a existência de relações causais no mundo, no sentido de considerar que nela existem encadeamentos entre os fenômenos que obedecem à lei da necessidade e da universalidade. Dizemos que existe uma relação causal entre um fenômeno A e um fenômeno B quando o aparecimento de A acarreta necessariamente o aparecimento de B, e tal relação se estabelece em conformidade com uma lei que é apreensível pela razão humana. No caso das relações causais, no universo da *physis*, o evento-causa deve preceder sempre, no tempo, o evento-efeito. A existência de relações causais no mundo é condição de inteligibilidade desse mesmo mundo.

E no caso do *ethos*, ou da ação humana?

Também no caso das ações, há eventos antecedentes e conseqüentes, mas a relação entre eles não é necessária, mas sim contingente, isto é, ela poderia ser sempre de outra maneira. Isso não quer dizer, de forma alguma, que o mundo das ações seja desordenado ou caótico, mas apenas que a lógica que rege o mundo da *physis* é distinto da lógica que rege o mundo do *ethos*, da ação.

Dizemos que a relação entre os antecedentes da ação e a própria ação é determinada não por eventos-causa, mas pelo *logos*, ou por razões: motivações, desejos, intenções, objetivos, etc. Se na *physis* o elo que liga os eventos-causa e os eventos-efeito é de natureza *causal*, no *ethos* ou na ação, o elo que liga a ação com suas razões é de natureza *lógica*. No mundo do *physis*, impera a causalidade *fisio-química*; no mundo do *ethos*, impera uma causalidade de *sentido*: em suma, o *ethos* é regido pelo *logos*, pela palavra, pelo discurso, pela linguagem.

Dizendo de outro modo, o que distingue o encadeamento causal no domínio da natureza do tipo de elo causa-efeito estabelecido pela ação consiste no fato de que, no caso da ação, a situação comporta uma encruzilhada, uma bifurcação. Há na ação uma indeterminação que lhe pertence essencialmente. Só há ação humana onde intervém uma indeterminação na seqüência dos acontecimentos.

É justamente nestas encruzilhadas, nesta indeterminação que se coloca o problema ético: que via escolher diante de uma encruzilhada, uma bifurcação? Para a ação, em cada estado de coisas que se apresenta abre-se um horizonte de possibilidades. A indeterminação característica da ação só deixa de existir em virtude de uma iniciativa que depende inteiramente da existência de um agente.

Desse modo, o agente se experimenta como um ser cindido interiormente, entre aquilo que é e aquilo que pode ser ou fazer de si mesmo. Num certo sentido, ele já é o que se abre como horizonte de seu ser. Nele existe uma tensão que lhe é constitutiva, entre o ser que lhe é dado no presente a si mesmo e o ser tal como aparece a si mesmo como projeto no futuro.

Com tudo isso, quero apenas expressar algo banal, de conhecimento de todos: só há um problema ético na medida em que pensamos o homem como um ser que é capaz de escolher, isto é, ordenar a sua ação de acordo com o entendimento de sua ação.



Um ser capaz de ordenar a sua ação é um ser livre e razoável. Um ser autônomo. Liberdade, neste sentido, significa, em resumo, a capacidade humana de se autodeterminar. Existe, pois, um problema ético porque o homem é um ser de liberdade e de razão. E existe um problema ético porque o homem é um ser que sonha a si mesmo como ser de liberdade e de razão que realiza efetivamente sua razão e sua liberdade.

É por isso que a liberdade acaba tendo, no pleno concreto das nossas existências — seja como indivíduo, seja como uma comunidade ou uma nação — o caráter de luta. Luta pela direito à própria soberania, no caso das nações, dos povos, e luta que se exerce contra os obstáculos que se colocam sempre em nossa história contra a nossa capacidade e o nosso direito inalienável de autodeterminação.

No plano de nossa ética profissional, o primeiro imperativo, o primeiro juramento só poderá ser: lutemos pela autonomia daqueles que nos procuram, nossos clientes. É para isso que existimos. É por isso que trabalhamos. É por isso que nos dedicamos à nossa profissão. Nela, buscamos sentido para o que somos e fazemos. Por ela, buscamos ampliar o horizonte de liberdade, tanto o nosso próprio, como daqueles que nos procuram.

Referências bibliográficas

Chouraki, A. (1995). *No princípio* (C. Azevedo, Trad.). Rio de Janeiro: Imago Ed. (Original publicado em 1992).

Hesse, H. (1970). *O jogo das contas de vidro* (L. A. Viotti, F. L. de Souza, Trans.). São Paulo: Brasiliense. (Original publicado em 1943).

Hipócrates, (2000) *Conhecer, cuidar e amar. O Juramento e outros textos*. (D. Marino Silva Trad.). São Paulo: Landy. (Original do século IV a.C.).

Hosle, V. (1996). Philosophy in an age of overinformation, or: What we ought to ignore in order to know what really matters. *Aquinas*, 39, 307-320.

Hösle, V. (1997). Filosofia na Era da superinformação, ou: O que devemos ignorar para conhecer o que realmente importa. *Síntese Nova Fase*, 24, 315-329.

Ladrière, J. (1995). *Ética e pensamento científico* (H. Japiassu, Trad.). São Paulo: Letras e Letras.

Lima Vaz, C. H. (1998). *Escritos de filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Ed. Loyola.

Ortega y Gasset, J. (1982). *Missión de la Universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*. Madrid: Alianza Editorial.

Notas

(1) Inspiro-me aqui em um texto de Ortega y Gasset (1982).

(2) Este é o tema de um interessante artigo de um dos mais brilhantes representantes da geração atual dos filósofos alemães, Vittorio Hosle (1996), e que tive o grande privilégio de traduzir para efeitos de publicação no número 78, de 1997, da revista *Síntese Nova Fase*, dirigida pelo saudoso amigo Padre Vaz.

(3) Sou grato ao meu amigo Ivan Domingues pela inspiração sobre as questões antropológicas, tratadas brilhantemente em um curso que fiz com ele, sobre Epistemologia nas Ciências Humanas.

(4) São estes os primeiros versos da Gênese, na magnífica e erudita tradução de André Chouraki (1995, p. 1):

*No princípio Elohíms criava os céus e a terra,
a terra era desordem e deserto (tohu-et-bohu),*



*uma treva sobre as faces do abismo (Tiamat),
mas o sopro (rouah) de Elohim planava
sobre as faces das águas.*

- (5) Tohu significa espanto, estupefação, e bahu significa vazio e solidão, o que expressa a idéia que, diante do vazio originário, o homem se enche de espanto e estupefação.
- (6) Um bom exemplo dessa idéia encontra-se na famosa árvore de Porfírio
- (7) Interessante observar os termos utilizados para descrever aspectos da razão teórica são geralmente metáforas óticas: refletir, especular, esclarecer, iluminar, etc.
- (8) Para Aristóteles, o saber poiético visa à perfeição do objeto.
- (9) É claro que ele também não poderia ser captado apenas de um ponto de vista moral.
- (10) Ver Ladrière, 1995.
- (11) Ver Lima Vaz, 1988.

Data de recebimento: 02/02/2007
Data de aceite: 30/12/2007