

HUMANISMO, ANTROPOLOGIA E FILOSOFIA

CELSO MARTINS AZAR FILHO

Departamento de Filosofia

Instituto de Ciências Humanas e Sociais

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Em um texto fundamental para a formação de todo estudante das humanidades, Claude Lévi-Strauss afirma que o humanismo¹ foi a primeira forma de etnologia:

“A etnologia não é nem uma ciência à parte, nem uma ciência nova: é a forma mais geral do que designamos com o nome de humanismo. Quando os homens do fim da Idade Média e da Renascença redescobriram a antiguidade greco-romana, e quando os Jesuítas fizeram do grego e do latim a base da formação intelectual, não foi isto uma forma primeira de etnologia? Reconhecia-se que nenhuma civilização pode pensar a si mesma, se ela não possui algumas outras para servir de termo de comparação. A Renascença reencontrou na literatura antiga noções e métodos esquecidos; mas mais ainda, o meio de pôr a sua própria cultura em perspectiva, em confrontando-as concepções contemporâneas com aquelas de outros tempos e lugares. Aqueles que criticam o ensino clássico então não se enganariam: se o aprendizado do grego e do latim se reduzisse à aquisição efêmera de rudimentos de línguas mortas, este não serviria para grande coisa. Mas – e os professores do ensino secundário bem o sabem – através das línguas e dos textos, o aluno se inicia em um método intelectual que é aquele mesmo da etnografia, e que eu chamaria de bom grado de técnica do deslocamento” (Lévi-Strauss, 1996, p. 319-320).

Ora, sempre se ouve dizer que o Renascimento, em sendo uma redescoberta da Antiguidade, representou um reavivar – um *risorgimento*, os italianos amam dizer – da cultura antiga. Note-se, contudo, que as linhas citadas acima, bem como o restante do texto que as envolve, colocam a ênfase não em alguma continuidade, mera retomada de algo antes já dado, mas em uma espécie de deslocamento que permite aos homens da Renascença pôr em perspectiva sua própria cultura. Aí temos uma transmissão que não

¹ Creio que não seria preciso dizer (todavia é prudente deixar claras certas distinções, e mais ainda neste caso) que, com o termo “humanismo”, não estou empunhando nenhum guarda-chuva teórico que servisse para tudo e nada, mas me refiro a um movimento cultural determinado em uma época definida, como o texto citado deixa claro. Não vou me dar ao trabalho de defini-lo: já o fiz em outros textos e toda uma vasta bibliografia com relação ao tema é facilmente acessível.

é pura e simples transferência de dados, mas translação que acontece em primeiro lugar como transformação seguindo as necessidades próprias recriadas no e pelo encontro. Trata-se de um desencontro no encontro, ou vice-versa; de certo desaprumo e desorientação, que logo resultam em confronto, abrindo as portas para as diversas possibilidades de coabitação. A “técnica do deslocamento”² é o caminho para a aproximação – que já esta, aliás, era enfim o objetivo, no sentido de se criar uma forma qualquer de sinergia (exploração e/ou colaboração sendo complementares, como a continuação do texto citado mostra), de combinação das disposições segundo as formas como estas se dão e revelam no seu cruzamento. Distanciamento e aproximação, embora contrários, são assim simultâneos, um possibilitando e oferecendo a chave para o outro. Até porque, de início, o outro não nos aparece como “possibilidade”, porém, bem ao contrário, como “impossibilidade”. É a partir de um afastamento, de um estranhar – maravilhado ou horrorizado – que acontece o dobrar-se sobre si mesmo que permite o reconhecimento comum das particularidades – um conciliar na percepção do inconciliável: no reconhecimento do que há de inassimilável, incompreensível, inadmissível, no outro, concordam. É o desacordo mesmo, no espaço de interação proporcionado pela diferença, que torna o acordo interessante e possível.

“Foi no século XVI que o problema das discontinuidades culturais colocou-se à consciência ocidental de maneira repentina e dramática com a Descoberta do Novo Mundo” (Lévi-Strauss, 1996, p. 365). O tema da alteridade foi central para a filosofia renascentista porque foi uma questão central para a cultura daquele tempo – e assim para a vida dos homens na passagem da Idade Média para a Modernidade. Não quero dizer com isso que este tema não fosse também importante antes: não vou me aprofundar aqui na comparação dos sentidos deste tema em um ou outro momento histórico, até porque mesmo quem não leu o *Parmênides* geralmente sabe que o problema do mesmo e do outro é por excelência um problema platônico. E a sombra do bárbaro e da barbárie (dentro ou fora dos portões) lança-se sobre nosso imaginário como uma das efígies essenciais da tradição ocidental de pensamento. Entretanto, do ponto de vista da intensidade com que o tema da alteridade passa a se tornar presente a partir do final do século XIV, nenhuma outra época o tomou tão a sério, para nenhuma outra época esta foi uma questão tão decisiva. E não por acaso, uma vez que tudo concorria

² Lévi-Strauss utiliza a palavra francesa *dépaysement*, que, a partir da ideia de desalojar, indica como resulta em embaraço e confusão a retirada de alguém de seu meio e/ou sua inserção em meio diverso.

então para tanto. Da peste negra à Reforma, da Inquisição à revolução técnico-científica, dos Grandes Descobrimentos à redescoberta do mundo antigo, é do confronto com limites e fronteiras e de sua ultrapassagem que se trata: uma nova face da morte e dos deuses, a multiplicação dos sujeitos pela comunicação, as tentativas de dominar a mais que nunca perturbadora fecundidade da natureza; novos mundos internos e externos, presentes e passados, naturais e sobrenaturais apresentam-se à consciência humana que precisa agora aprender a se reformar para abarcar as novas possibilidades, e (re)encontrar em meio a elas um caminho seguro em direção a si mesmo; trata-se de reconstruir seu lugar na ordem cósmica, remodelando a si mesmo e ao seu destino.

Poder-se-ia mesmo dizer que a modernidade é o resultado de uma vasta crise de identidade, desdobrando-se em diversos níveis. E ainda ressoa entre nós a interrogação, cuja resposta tem-se feito cada vez mais urgente, principalmente a partir do final do século XIX e dos acontecimentos da primeira metade do século XX: o que é o homem? Responder esta interrogação se torna tanto mais urgente quanto mais se nota que, posta simplesmente desta forma, é impossível respondê-la. Pois se pretende objetivar assim o homem (Heidegger, 1946, p. 16), justamente aquele ser através do qual todo ser se objetiva. Entramos desta forma em um labirinto de espelhos cuja única saída seria o alçar de um voo metafísico canhestro em direção a um qualquer sol moral em vista do qual se perderia o homem pela sua hipóstase, pela “humanidade” – a célebre *humanitas* de Machado de Assis – e, logo, “humanismo”.

No horizonte da teoria antropológica de há muito se reconheceu que o problema da relação entre observador e observado recobre e desdobra em outra dimensão o problema da relação e interação entre culturas, por um lado, e entre os níveis de consciência reflexiva sobre a cultura própria e de outrem, por outro. Esta distância crítica não depende em princípio da vontade dos atores envolvidos: novamente, é no seu espaço mesmo de convivência que se dá o convir acerca do que não convém; é na distância criada pelas diferenças que se pode pôr em perspectiva, e então, perceber e afirmar a identidade, em um movimento que só realmente acontece quando é multilateral. O que significa: quando se percebe o caráter relacional de nosso conhecer e agir – e daí de todo ser. E isto não apenas quando dois povos ou duas épocas se encontram.

Há quem diga que o grande problema da antropologia (o que em princípio poderia ser dito de outras disciplinas, como a psicologia, a história ou a filosofia mesma) é que aí sujeito e objeto se confundem, ou que o sujeito é o objeto: o homem. Mas – e é este o ponto crucial – sempre é assim, na verdade, com relação a qualquer matéria. Como viu um dos humanistas mais importantes do Renascimento – Michel de Montaigne –, o conhecimento de si mesmo e do mundo estão inextricavelmente ligados. Todos sabem que tal ideia – ou antes, *partis pris* metodológico – remonta a Sócrates. Não obstante, os primeiros movimentos do que se costuma chamar de subjetividade moderna (que o pensamento montaigniano abriga), colocam tal percepção sob nova luz. O ceticismo característico da Renascença combina o *elenchus* socrático com o arsenal do ceticismo antigo no cenário histórico das disputas teológico-políticas dos Descobrimentos e das Guerras de Religião. Se dos modos de suspensão do juízo caros aos cétricos antigos o mais extenso era o da relação, o qual conectava os modos do sujeito aos do objeto, agora a percepção da interação de sujeitos e objetos na construção dos mundos culturais se mostra claramente na filosofia ensaística. A percepção do problema de como estar dentro e fora do *ethos* que nos constitui para criticá-lo e a saída então escolhida – refinar e diversificar as formas expressivas para fazer irromper a pulsação da existência no discurso filosófico – é a característica mais interessante da filosofia humanista e sua grande contribuição para o pensamento ocidental. Busca-se encontrar uma forma de experimentar a própria experiência, avaliar as avaliações, medir as medidas. Ou seja, de estar dentro e fora de sua consciência, cultura, mundo, sabendo que não se pode estar nunca completamente fora, uma vez que somos em ato e potência constituídos pelo mundo – mundo que nós constituímos, sendo ser e seres constituídos em relação –, para assim realizar este desdobramento a partir de si mesmo, no compreender que já este “si mesmo” só se oferece em sua integridade se visto como desde sempre compartilhado.

Aqueles que fazem de Montaigne um dos criadores do que chamamos de antropologia, o fazem precisamente porque este percebeu bem claramente a necessidade de tal reflexão. Mas o que se deve reforçar é que, para o filósofo renascentista, esta necessidade pertencia não somente à antropologia, mas a toda e qualquer ciência. Aqui filosofia moral e teoria do conhecimento estão e devem estar ligadas. Pois, se para aquele autor, as questões relacionadas à constituição do “eu” e de sua relação com o mundo são as questões decisivas, é pela razão muito simples que seu objetivo

fundamental com o método ensaístico foi o aprimoramento pessoal. São as dificuldades envolvidas no conhecimento e realização da virtude, do bem, da felicidade, que o conduzem a estudar as formas e possibilidades de nosso conhecimento da realidade. Algo que poderia ser dito, *mutatis mutandis*, de Maquiavel ou Bruno. Sim: “O Príncipe” pode ser lido como uma espécie de *Bildungsroman* – e o gênero que lhe serviu de espelho foi exatamente pedagógico. Aí, tal como em muitas obras do Renascimento – e os “Heroicos furores” ou a “Expulsão da besta triunfante” de Bruno são ótimos exemplos –, é sobre os itinerários de formação do homem que se discorre. O tema humanístico fundamental não é exatamente o homem, mas suas potencialidades (Sheehan, 2004, p. 2) e os meios de desenvolvê-las. Daí que a busca do conhecimento de si seja o caminho da busca da verdade: o pôr em questão, por exemplo, a razão humana em si mesma sem a garantia da assistência divina, levanta o problema do critério de verdade – que agora deve ser encontrado não mais fora, em alguma transcendência ou hipóstase cósmica, porém na razão e pela razão. Ora, a petição de princípio é evidente, como não deixarão de repetidamente marcar os céticos renascentistas: como medir o instrumento de medida? Os argumentos do “terceiro homem” e do “círculo” são as formas básicas de contestação de uma linguagem cujo caráter autorreferencial é percebido agora de maneira evidente. Para se aperfeiçoar seja lá o que for são necessários padrões ou, na falta destes, ao menos termos de comparação – mas como obter critérios ou princípios absolutamente confiáveis “se a divindade não os revelou”? (Montaigne, *Ensaaios* II, 12, 540)

Se as chamadas ciências duras vão optar pela redução matemática das qualidades às quantidades – o que se revelou um caminho extremamente frutífero quando pensamos em termos de engenharia (embora para isso bastasse olhar para a Antiguidade para constatar que não fomos tão originais assim) –, no caso das ciências humanas, uma vez que as ilusões metafísico-positivistas tenham sido abandonadas, este é um caminho fechado para aquele que busca, antes da verdade, a eficácia. É claro que isto passa pela clivagem do que poderíamos chamar, com certa reserva, nível simbólico. Aqui é como se os argumentos do terceiro homem e do círculo se combinassem na grande aporia que a dificuldade de tradução entre sistemas simbólicos apresenta. Mais uma vez: como estabelecer padrões de comparação que fossem também paradigmas de correção? A velha solução hegeliana da tese-antítese-síntese parece ser constantemente superada

pela prática política (e ninguém o teria mostrado melhor que Thomas Kuhn, se não fosse o próprio Marx) no sentido de que só *a posteriori* e “de cima” qualquer evolução que se queira chamar “progresso” pode ser discernida e/ou referendada. Porém, há que se abstrair de todo determinismo histórico – e inclusive da abstração suprema de se acreditar livre das abstrações: pois, sem a coragem de voltar continuamente os exércitos da crítica contra si mesmo, recaímos, por acreditar ser possível encontrar “o critério”, em um beco sem saída. O argumento dito do “terceiro homem”, ao exigir que para todo critério um outro seja posto para medir o primeiro, mostra que não existem critérios definitivos a não ser aqueles imaginados por nossa presunção: todo termo de comparação que sirva de pedra de toque para julgar da adequação/correção de certo parâmetro moral em vista de outro já é ele mesmo fruto de certo preconceito cultural – ou seja, o “terceiro homem”, o termo de comparação, é sempre um argumento *ad hominem*, cujo molde é um terceiro – não “excluído”, como gostaríamos –, mas recalcado por nossa própria arrogância ou incapacidade de nos reconhecermos: entre Calibans e canibais, ocultamos de nós mesmos nossa antropofagia cotidiana e constitutiva. Ora, antes de qualquer autor moderno, se os antigos já haviam visto no modo da relação o mais extenso dos *tópoi* céticos, não foi para que este fosse simplesmente “superado” e nem conservado: deve ser levado em conta na construção de uma ciência que não seja mais vulnerável aos seus ataques, não porque possa resistir a eles, ou porque tenha desistido de si mesma e de suas pretensões, mas porque os leva constantemente em conta. É deste movimento de superação/restauração que o Renascimento e o pensamento humanista de mais alta extração se mostram capazes: o humano é o desumano, o inumano, e por isso tanto o divino como o animal: perder uma destas faces é perder a outra: somos nós os criadores dos paradigmas – e dos deuses.

O movimento de passagem e transformação dos sistemas, códigos, organizações, etc., que nos atravessa e constitui, só pode se dar porque se dá sem nosso controle prévio – ainda que estejamos sempre ansiosos por controlá-lo – o que não quer dizer que não haja ou não possa haver possibilidade de controle. É claro que existe a possibilidade de mapeá-los e de intervir sobre estes, e nós o fazemos: o que não há é a possibilidade de saber com certeza de antemão quais serão os resultados e assim dominar o processo – e daí que a obra de Maquiavel seja tão preciosa. Porque não se trata apenas de notar que a fortuna escapa a nossa previsão, mas de compreender que a

fortuna e a virtude, a razão humana e a ordem das coisas, a economia da cultura e a da natureza, etc., interagem, porque em última instância não se distinguem, ou melhor, só existem, ou fazem sentido, uma referida à outra – o que é verdade para todos os seres e entidades físicas ou espirituais (supondo que esta distinção tenha algum sentido em si mesma) em sua coexistência relacional (ou seja, reativa e, por isso, apenas relativa). Não se trata de negar a possibilidade do progresso ou da verdade, porém, bem ao contrário, de tentar assegurar sua possibilidade por uma reserva prudente contra as múltiplas formas de presunção e preconceito (portanto, de medo e ignorância) disfarçadas de ciência. Compreender que em meio aos processos de realização das coisas nós somos mais um fator interveniente apenas – ainda que de um peso e qualidade especiais quando se põe em tela a questão da compreensão –, mas não os governantes.

O grande obstáculo para tanto, como podemos ler ainda nos *Ensaio*s de Montaigne, é que a linguagem em si mesma é refratária ao gênero de empreendimento epistemológico que se busca aqui descrever, e ainda mais aquela definida por um sistema conceitual baseado na analogia que caracteriza a época que serve de pano de fundo a esta discussão: o Renascimento. Não apenas o intento de comunicação/comércio força a assunção de valores reconhecíveis, mas a própria estrutura dos sistemas de significação, construída a partir de pretensa universalização da experiência, já carrega e delimita consigo toda possibilidade de experiência. É preciso a um só tempo forçar os limites da linguagem, dos valores, do mundo – que, enfim, emanam da mesma fonte: a condição humana.

Ora, as ciências humanas são todas antropologias não só porque são letras – literatura –, discursos sobre o homem, mas mais além, porque em sendo de sua autoria, experimentam constituir a história de sua natureza.

Já o nome mesmo “humanismo” foi muito frequentemente mal compreendido como a tentativa de descrever de forma definitiva – metafísica, diria Heidegger – a essência, a natureza, a humanidade do homem. Para estes homens renascentistas, porém, estes que aqui chamo humanistas, a recusa de um universo estático e do lugar pré-definido do homem neste, tornou-se amiúde a base de sua pesquisa. Então, a confrontação reflexiva no interior da própria subjetividade serve de espelho às

confrontações entre indivíduos e coletividades – figurações ético-políticas do problema filosófico fundamental das relações constitutivas entre mesmo e outro.

Uma saída seria tentar recriar a linguagem a partir de seus termos fundamentais para ensinar de novo a pensar. Mas não vamos tornar as coisas mais difíceis do que elas já são falando como oráculos: não precisamos de um novo dialeto filosófico, eivado de termos técnicos herméticos, pretendendo apreender a percepção muito simples de que o quadro em sua completude sempre vai nos escapar e que não é possível isolar um setor da realidade, a partir de um problema, necessidade ou interesse determinados, e com estes trabalhar isoladamente: pois esquecer disto é esquecer que evidentemente o remédio pode matar, a solução para determinada carência pode aumentá-la, e que o que chamamos bem pode se revelar mal. Não se trata de apenas de diferenciar intenção e realização, teoria e prática, etc., mas compreender que estas diferenças mesmas, e outras tão importantes quanto, já são feitas no interior de determinada predisposição que podemos chamar mundo ou destino, não importa – importa como nosso agir pode se tornar um meio para a descoberta do sentido das coisas, do ser, da verdade e da felicidade em sua correção e/ou eficácia. E, para tanto, o principal é saber que todos estes termos não se definem no vago vazio sereno de algum mundo exterior estático, mas se “entre-definem” circunstancialmente. Teoria e prática, forma e conteúdo, utilidade e instrumento, lógica e conhecimento, universal e particular, etc, são inter-referentes, sem cessar apelando e remetendo um ao outro.

Tal como humano e divino, construção e destruição, formação e deformação, colaboração e exploração – uma vez que isto também é verdade no nível de pares ainda mais fundamentais como permanência e mudança, semelhança e diferença ou mesmo e outro –, seja quando se tem em vista a consciência individual, sejam as entidades coletivas, instituições jurídicas ou políticas, que se consideram, ou ainda movimentos socioculturais, é o contraste e a possibilidade da diversidade que funcionam como motor, enquadramento lógico e possibilidade prática de interação produtiva. Foi o que aconteceu no Renascimento. O que é outra maneira de dizer que tentamos discursar sobre o movimento que nos arrasta como se fora dele estivéssemos, mas precisamente porque isto não é possível é que podemos no nosso dizer mesmo reconhecer indiretamente o fluxo da realidade no processo de sua construção que é paralela à

constituição do mundo: interação reflexiva, não no sentido meramente especular, mas de imbricação e coadjuvação fisiológica, estética e política.

Não se trata exatamente de conhecer, mas de reconstruir a si mesmo e ao mundo na consciência de sua estruturação comum e, para isso, é necessário antes de tudo tomar posse deste processo pela percepção de seu realizar-se relacional. É indiferente se para tanto usamos a metáfora da arte, da religião ou da ciência: o decisivo é que aprendamos a tomar a noção de conhecimento de forma diferente. Compreender como nosso agir – e pensar é agir – é sempre interagir e realizar também a nós mesmos. Esta consciência esteve sempre muito clara no humanismo renascentista: em Pico, Bruno, Montaigne, Maquiavel, e poderíamos adicionar muitos outros a esta lista, a consciência de que o eu e o mundo, destino e consciência, em comum se estruturam é frequente – e assim também as formas de conhecer e comunicar, de expressão e compreensão; tal como discurso e ação, mesmo quando esta referência não é imediatamente clara ou direta.

A Renascença foi um momento privilegiado para que este tipo de esclarecimento acontecesse. Do ponto de vista da ordenação das técnicas, artes e saberes, o Renascimento apresenta um cenário confuso e fluido, em função de um fenômeno que Panofsky chamou de “desfechamento”: os campos do conhecimento humano passam a se interpenetrar e interagir precisamente porque os contornos do natural como do humano, da matéria e do espírito, da consciência e da realidade, borram-se, trazendo à ordem do dia um questionamento geral dos critérios de verdade e controle, bem como dos princípios e sua postulação consequente, fazendo emergir a questão da fundamentação, obrigando ao exame meticuloso dos termos e esquemas conceituais basilares. O que coloca claro pela primeira vez na história que a consciência das coisas e a consciência de si não são momentos distintos, mas um único movimento em que princípios e critérios reestruturam-se continua e reciprocamente em nossas formas de conhecer e agir, tal como fatos e valores, lógica e política, etc. Colocar em questão a construção da consciência é pôr em relevo os processos (históricos, políticos, culturais, ideológicos, etc.) nos quais sua gênese está envolvida. E não é por acaso que filosofia e antropologia têm em comum o caminhar sempre levando em conta sua história segundo uma sempre renovada reconstrução.

Dito de outra forma, pela primeira vez se sabe – e isto não significa falar deste ou daquele autor, desta ou daquela obra que manifestaria tal percepção, mas de um clima

espiritual que se impõe mesmo àquele que deste não tem consciência clara – que nossa consciência, visão de mundo ou das coisas, percepção, etc., é construída. Pode-se dizer que ela é construída em nossa experiência ou relação com as coisas e com nós mesmos, que é construída política ou culturalmente, etc. – mas a ênfase deve estar na palavra construída: “Acerca do modo de filosofar, (...) todo fundamento é bom se é adequado ao edifício, toda semente é conveniente se suas árvores e frutos são os que se desejam” (Giordano Bruno, [1584] 1987, p. 104).

As ciências humanas refletem tal consciência: uma tentativa de resolver problemas que nunca poderiam ser resolvidos por um conhecimento apenas técnico. E em diversos sentidos o que chamamos hoje de ciências humanas tem no pensamento humanista uma de suas origens mais importantes. Por exemplo, pelo fato de um *humanista* se definir antes de tudo como alguém que se consagra a certo gênero de estudos – os *studia humanitatis* – relacionados à conquista da liberdade e felicidade por este ser racional e político que somos.

Moral, direito ou política – diga-se: costumes e regulações sobre as relações entre pessoas e instituições – têm uma base econômica. Economia não no sentido vulgar atual, mas no original de gestão do *óikos*, da família, do ambiente, da vida própria que se dá sempre em comum ou na convergência entre diversos atores e fatores que compõem um *momentum*, uma resultante de forças (mesmo quando se trata da personalidade individual). Existe uma ordem das coisas com a qual todo ser interage física e fisiologicamente; para o homem, porém, tal interação passa necessariamente pelo nível simbólico. E aí temos o que se chama de economia hoje com seus mercados e mercadorias, fetichismos e mais-valias. É preciso deslindar sua base humana, ou seja, estética, política e – se isto já não estivesse dito em estética e política – metafísica. Daí a importância da questão antropológica, pois que é o homem que instaura sentido. A justiça não está no rio e em suas águas, mas em seu uso por nós. Mas este uso se faz em função daquelas necessidades físicas e fisiológicas em sua apropriação simbólica. Assim a justiça é humana, algo de espiritual, mas não apenas: é preciso colocar em tela os processos de apropriação, exploração e significação em sua gênese conjunta. Devemos refazer a história das interações entre homem e natureza, mas esta forma de colocar a questão já é reduzi-la: polos que dinamicamente se modificam – esta seria a imagem para compreender, tanto o eu e o mundo, como suas relações, quando na

verdade tais polos não existem senão em relação. Uma história da natureza seria aquela que possibilitasse a compreensão dos processos pelos quais o homem não apenas se relaciona com a natureza, mas com esta devém realizando-a através de si para se realizar. Hoje devemos buscar um historiar dos conceitos que fosse capaz de descrever e interferir no modo como símbolo e história se realizam e inscrevem nas memórias, nos corpos e realizações da humanidade. Uma semiótica que explicasse como o homem se torna sua história para refletir sobre o modo como interagem fato e interpretação na vida dos homens. Pois nossas necessidades estão ligadas aos nossos deveres, e nossos desejos, à nossas aspirações.

Referências:

BRUNO, G. *Œuvres complètes* (ed. bilingue). Y. Hersant e N. Ordine (Eds). Paris: Belles-Lettres, várias edições.

------. “Sobre la causa, principio y unidad”, Diálogo III, p. 104, In *Mundo, magia e memória*, I. G. de Liano (Ed.), Madrid: Taurus, 1987.

HEIDEGGER, M. *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1946.

KUHN, T. S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996 [1962].

LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1996 [1973].

MARX / ENGELS. *Werke*. Berlin: Dietz, várias edições.

MONTAIGNE. *Les Essais*. Paris: PUF, 2004 [1580].

MAQUIAVEL. *Tutte le opere*, M. Martelli (Ed.). Firenze: Sansoni Editore, 1971.

PANOFSKY, E. *Meaning in the Visual Arts*. Chicago: University of Chicago Press, 1983 [1957].

PICO DELLA MIRANDOLA, G. *Œuvres Philosophiques* (ed. bilingue). Olivier Boulnois e Giuseppe Tognon (Eds.). Paris, PUF, 1993.

PLATÃO. *Œuvres* (ed. bilingue). Paris: Belles-Lettres, várias edições.

SHEEHAN, P. *Modernism, narrative and humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.