

# A dupla face da tradição humanista: o homem como a medida de todas as coisas

BRENNO KENJI KANEYASU

 «HOMEM É A MEDIDA DE TODAS AS COISAS». Essa frase, atribuída ao sofista grego Protágoras, anuncia o paradigma humanista e aponta, no mesmo gesto, para seus limites e contradições. É com esta tese aparentemente paradoxal —tese que, incluindo em si sua própria antítese, fragiliza as bases de sua própria afirmação— que proponho, neste ensaio, refletir sobre as aventuras e os percalços do humanismo e, em particular, sobre os motivos que puseram o paradigma humanista sob ataque por parte de filósofos, críticos e disciplinas de recente e não tão recente data.

Mas o que entendemos por humanismo? Notemos, desde logo, a estrutura da pergunta, que já contém em si um gesto de índole humanista: não perguntamos *o que é humanismo*, mas sim *o que entendemos* por tal. A busca por essências aparece aqui mediada pelo olhar, necessariamente localizado, do humano. Trata-se de uma pergunta que contém, implicitamente, outra: *quem* entende, e em que circunstâncias? Na origem do humanismo jaz certa modéstia radical que tem como corolário uma arraigada suspeita frente a afirmações categóricas e totalizantes. A mirada humanista, demasiado humana, é indissociável do aqui-e-agora a partir do qual se projeta.

No entanto, a mesma mirada humanista que fundamenta essa modéstia radical — a modéstia que jaz na raiz do projeto crítico Kantiano, por exemplo, distanciando-se das coisas em si (*noumenon*) rumo a como elas se mostram diante de nós (*phenomenon*), ou no silêncio do jovem Wittgenstein que, em seu *Tractatus Logico-Philosophicus*, nos aconselha a calar sobre aquilo do qual não se pode falar—, essa mesma mirada forneceu as bases de uma presunção não menos radical. A frase de Protágoras afirma, ao mesmo tempo, os limites do olhar humano, parcial e localizado, e sua centralidade com relação a todas as coisas. Aquilo que tem início como uma afirmação da parcialidade e relatividade de um ponto de vista —o *nosso* ponto de

B. K. Kaneyasu (✉)  
University of Southern California, USA  
e-mail: kaneyasu@usc.edu

Disputatio. Philosophical Research Bulletin  
Vol. 8, No. 10, Sept. 2019, pp. 95-102  
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

vista, a *nossa* medida, o que *nós* podemos saber,— é rearticulado em termos universais e absolutos. A mirada humanista revela-se antropocêntrica; seu paradigma é, por assim dizer, pré-copernicano: o homem como centro de todas as coisas. A parcialidade da mirada humana, mediando a relação do homem com o mundo através do seu aqui-e-agora, abre espaço a uma totalidade da qual o homem é árbitro, critério, centro e paradigma.

Dada a centralidade atribuída a si mesmo pelo homem, talvez não surpreenda que no centro do paradigma humanista encontremos aquela característica que o distingue dos demais, a faculdade humana por excelência: o *logos*. Mas também aqui podemos vislumbrar ambiguidades e tensões. A palavra *logos*, que remonta à antiguidade grega, abarca um campo semântico sem equivalente exato nas línguas modernas. Mais do que isso: seus múltiplos sentidos, que fragmentariamente vislumbramos em alguns de nossos vocábulos —lógica, diálogo—, são, para nós, em alguns de seus aspectos centrais, contraditórios entre si. Presente na raiz da palavra «lógica», *logos* significa «razão», «racionalidade»: o homem como animal racional. Mas *logos* também aponta para aquela outra característica que distingue o homem dos demais animais: a capacidade de discursar, de articular palavras, de dialogar e persuadir. Com o *logos* a história do humanismo cinde-se em duas, interdependentes, entrelaçadas, em constante tensão: de um lado, o *logos* como «razão» nos leva pelas veredas da filosofia e da ciência, veredas que em algum momento eram uma só, e que, no rastro de Descartes e do Kant da primeira Crítica, permanecem mais ou menos uma nos departamentos de filosofia analítica das universidades anglo-americanas. De outro lado, o *logos* como «discurso», «linguagem», «palavra» nos leva pelas veredas da retórica e das artes liberais, disciplinas que compõem aquilo que se costuma chamar de «humanidades».

É curioso e revelador que essas duas veredas da história do humanismo enxerguem-se, desde o início, como rivais. Conhecida é a dupla hostilidade de Platão frente à retórica dos sofistas, por um lado, e às construções dos poetas, por outro, ambas defensoras de um outro *logos*, uma outra lógica: lógica circunstancial e relativista por parte dos sofistas, levando sempre em conta *quem* fala e *a quem* se fala; lógica analógico-metáforica por parte dos poetas, buscando a identidade na diferença —o que é a metáfora senão isso?— e a diferença na identidade —seria outra coisa a ambiguidade, a pluralidade de sentidos e de vozes que habitam a épica e o teatro gregos? Em ambos os casos, esse outro *logos* —o *logos* dos retóricos e dos poetas— parecia tomar para si justamente aqueles elementos que o *logos* filosófico de Platão e da filosofia que nele tem origem abominava: o contraditório, o particular, o contextual. Em resposta a cada um desses elementos centrais do *logos* como

retórica, o *logos* como razão contrapunha a identidade, o universal, o absoluto. Da vereda que institui o *logos* como razão derivam-se os três princípios da lógica clássica, sobre os quais se erguem a filosofia e a ciência modernas: o princípio da identidade ( $A=A$ ), o princípio da não-contradição (A não pode ser A e não-A ao mesmo tempo) e o princípio do terceiro excluído (uma proposição ou é verdadeira ou é falsa, sem terceira opção). A vereda que institui o *logos* como discurso, por sua vez, problematiza cada um desses princípios: ao princípio da identidade, que postula objetos estáveis e idênticos a si mesmos ( $A=A$ ), opõe uma lógica relacional e diferencial; segundo ela, a identidade de A seria constituída a partir de sua relação com tudo o que não é A, dependendo dinâmica e constantemente dessa rede de diferenças (no século XX, o linguista Ferdinand de Saussure faria uso dessa noção de identidade–através–da–diferença ao descrever o valor semântico do signo linguístico). Do mesmo modo, em um texto, em *qualquer* texto, o sentido de uma palavra é amplificado, suprimido, ou alterado segundo o contexto —que inclui o próprio texto— no qual se insere. O que significa a palavra «homem» neste texto que você, leitor(a), tem diante dos olhos? O que pode significar essa mesma palavra em um outro (con)texto —digamos, em um texto sobre a emancipação política das mulheres [homem vs. mulher]? Em um poema sobre a passagem da infância à vida adulta [homem vs. menino]? Em uma apologia a certa forma de coragem viril [homem vs. covarde]? Em um tratado teológico [homem vs. Deus]? Em *Frankenstein*, em *A Cor púrpura*, em *Grande Sertão: Veredas*, em *The Walking Dead*? Ao princípio da não-contradição, o *logos* como discurso opõe o paradoxo, a antítese e a ironia, valendo-se deles não apenas como figuras retóricas, mas sugerindo instâncias em que a realidade social, individual e/ou política manifesta-se de forma irônica, antitética ou paradoxal (quem não haverá notado, por exemplo, nos espaços públicos de hoje, as pessoas imersas nas telas dos seus telefones? A internet, unindo em tempo real pessoas em lugares distantes, parece distanciar-nos cada vez mais daqueles fisicamente próximos a nós; as conversas com estranhos no ônibus ou no café cada vez mais raras). Por fim, em contraposição ao princípio do terceiro excluído —algo é verdadeiro ou é falso, sem meio-termo—, o *logos* como discurso nos alerta para o fato de que a verdade ou a falsidade podem ser, também elas, contextuais, matizadas; que entre o sim e o não categóricos habitam, desafiando categorias, pontos de vistas outros, e, com eles, as indefinidas possibilidades do «talvez».

É justamente por conta dessa dupla história do humanismo, dessa tensão interior em torno ao paradigma que toma o homem como centro de todas as coisas, de sua dialética interna entre modéstia radical e presunção radical, que os ataques à tradição humanista não apenas não podem ser separados da tradição que criticam, como são, eles mesmos, devedores e frutos dessa tradição. As críticas ao paradigma humanista

são muitas, e seus ataques vêm de vários ângulos. Não precisamos ir muito longe para ilustrar algumas delas, pelo menos em suas linhas gerais. Observemos mais de perto o texto em nossas mãos.

Sim, este texto. Em nossas mãos. Mas quem é esse «nós» a quem este texto constantemente se dirige? Toda a humanidade? Um seleto grupo de leitores? Ou a pergunta seria não «quem», mas «o quê»? Um mero artifício retórico, sem maiores consequências? Um mau hábito de estilo? E sua função —retórica, filosófica, pragmática— neste texto, será ela de natureza inclusiva — eu e você, leitor(a)? Eu, você e todos os leitores do *Café Colombo*? Eu, você e toda a humanidade? Ou será, talvez, exclusiva — nós, e não eles? Mas nós quem? Eles quem? Nessa retórica de pessoas plurais, quem fala, e em nome de quem? Quem cala em seu próprio nome? Quem nomeia e quem é nomeado? Quem estabelece os termos do debate e do diálogo? E se somente uma das partes fala, se somente uma das partes estabelece os termos em que se fala, haverá, realmente, debate? Haverá, realmente, diálogo? O termo «humanidade», dirão alguns (mas quem?), é por definição inclusivo. Por definição inclui a todos os que se qualificam como «seres humanos». Mas, alguém perguntará (quem?), o que qualifica algo ou alguém a ingressar nesse grupo? (E talvez essa última distinção não seja insignificante: quem, ou o que, merece o pronome «alguém», quem ou o que merece —ou seria demérito— o pronome «algo»? Quem o pronome quem? Quem o quê?). As lições que herdamos da história não são, aqui, muito encorajadoras. . Vejamos o exemplo dos gregos antigos, que tantas lições nos deixaram: na Grécia helênica, a palavra «bárbaro» era empregada para designar aqueles que não eram gregos, e que portanto não faziam parte da civilização grega. Essa explicação, contudo, está fundada em uma tradução problemática. Tentemos novamente: na Grécia helênica, a palavra «bárbaro», de origem onomatopeica e que significa «aquele que balbucia», era empregada (pelos gregos) para designar aqueles que não falavam grego, e que portanto não faziam parte da civilização grega. Os gregos, diante desses povos estrangeiros, desconhecendo seus idiomas, escutavam apenas sons desarticulados, ininteligíveis, «bar–bar–bar». Balbucio. Bárbaros. Mas essa segunda explicação ainda sofre de algumas premissas não examinadas. Tentemos uma vez mais: na Grécia helênica, a palavra «bárbaro» era empregada (por quem?) para designar aqueles que não falavam; aqueles, isto é, que não possuíam *logos*; ou, em tradução alternativa, aqueles desprovidos de capacidade de compreensão (razão, *logos*). Mas quem, podemos nos perguntar, ao tomar um idioma que desconheciam por balbucio, ao enxergar em uma linguagem *outra* uma *não*–linguagem, se mostrou desprovido de compreensão?

Entre o ser e o não-ser (entre o o ser civilizado e o não ser civilizado; o possuir a capacidade do discurso e o não possuí-la, o compreender e o não compreender) habita o ser *outro*, o falar outro, o compreender de outra forma. Eis aqui, outra vez, agora em sua versão cultural, a problematização do princípio do terceiro excluído. Terceiro excluído que é também, literalmente, a terceira pessoa, *eles*, excluída de um diálogo que se institui apenas entre iguais: entre eu e você, os que formamos um nós que nos inclui e lhes exclui a eles. Inclusão e exclusão em um só gesto: eis aqui, em sua versão cultural, a problematização do princípio da não-contradição. A terceira pessoa excluída é sempre plural. Os «bárbaros» não eram bárbaros, cabendo todos perfeitamente sob uma única rubrica, mas uma diversidade de culturas, cada qual com seus saberes, seus falares, suas formas de ser. Eram turcos, persas, fenícios, etíopes; seriam (mais tarde, com os romanos) visigodos, germânicos, celtas, gauleses, ibéricos, anglo-saxões; eram (ainda mais tarde, quando os germânicos, os celtas, os gauleses, os ibéricos, os anglo-saxões coalesceram em um vago «nós» que receberia o nome de «Europa») os não-europeus. Eis aqui, em sua versão cultural, a problematização do princípio da identidade.

Os exemplos acima apontam para o paradoxo central de uma mirada que, particular e localizada, projeta-se no entanto como universal. A quase totalidade das críticas à mirada humanista tem como alvo essa projeção. A primeira crítica contundente ao humanismo foi, talvez, aquela que mais diretamente enfatizou esse movimento por assim dizer metonímico do paradigma humanista, a (auto-)elevação de uma perspectiva particular a um paradigma universal. Fruto de certa concepção culturalmente específica, marcadamente europeia, do que é ser humano —a centralidade de certo tipo de razão instrumental, de certa ética ora individualista ora altruísta, de certa hierarquia de valores, de certa tradição literário-político-filosófica greco-romana-judaico-cristã—, a mirada humanista, como os gregos diante dos bárbaros, não parecia compreender que essa constelação de características que constituía o «humano» à sua imagem e semelhança era apenas uma entre tantas constelações possíveis dentro um universo cultural mais vasto e mais complexo. Movida por uma presunção radical que lhe levou, parte que era, a enxergar-se como o todo, a mirada humanista foi acusada de não enxergar o provincianismo na raiz de sua aspiração universalista; seu antropocentrismo, privilegiando uma forma de vida culturalmente específica como medida de todas as culturas, revelou-se etnocêntrico.

Lógica semelhante pode ser vislumbrada no chamado androcentrismo de que certas tradições feministas acusam o paradigma humanista. O androcentrismo implica não apenas o privilégio do homem (do sexo masculino) na sociedade (patriarcalismo), mas de noções, gramáticas e formas de experiência masculinas que, tidas como

normas, são vistas como sendo as experiências de todos os seres humanos. Para ficarmos em um exemplo superficial mas sintomático: haverá o(a) leitor(a) notado o problemático funcionamento dos gêneros gramaticais no presente texto? E a onipresença da palavra «homem»? (E, já que falamos de androcentrismo, atentemos para a palavra «androginia», cujo sentido usual é o de uma ambiguidade de gênero, uma combinação de características masculinas e femininas. Mas a partícula grega *andro-*, do qual é derivada, refere-se estritamente ao sexo masculino. Não é impossível, a propósito, embora não seja comprovado, que *andro-* e *antro-*, o prefixo na raiz de «antropologia», tenham sido, em algum momento, a mesma palavra.)

Mas não apenas ao redor de possíveis definições ou redefinições do «humano» giram as críticas ao antropocentrismo na base do paradigma humanista. Diante do olhar antropocêntrico, que coloca o homem, a espécie humana, como centro de todas as coisas, tem-se indagado também acerca daqueles terceiros não-humanos que o humanismo exclui: e as demais espécies, os ditos «animais» dos quais fazemos e não fazemos parte? E o mundo natural, ao qual pertencemos, o qual habitamos e dominamos, unindo em um só *modus vivendi habitus* e *dominium*? E o mundo material, que nos circunscreve e que no entanto cremos ao mesmo tempo exceder? E essa extensão do humano para mais além do humano que é a tecnologia, o *tecnologos*? Questionamentos como esses têm aberto linhas de fugas, miradas críticas que, nos últimos anos, vem conquistando espaço na esfera pública e na esfera acadêmica. Os estudos ambientais, por exemplo, que incluem as disciplinas da filosofia e a ética ambientais, frutos do que se poderia chamar de uma «virada ecológica», partem dessas indagações para, esboçando uma espécie de nova revolução copernicana, questionar a centralidade do homem dentro do meio-ambiente e do universo natural em que se insere. Por sua vez, ao etnocentrismo de que é acusada a mirada humanista pelos estudos culturais, corresponde a acusação de «especismo» por parte de campos de estudo emergentes como o interdisciplinar Estudos Animais, que une biologia, ética, geografia, história, política e antropologia para questionar o excepcionalismo atribuído à espécie humana em um universo no qual somos uma espécie de vida entre tantas outras.

Todas essas críticas se voltam contra a presunção radical na base do paradigma humanista em que a parcialidade da mirada humana, particular e localizada, mediando a relação do homem com o mundo através do seu aqui-e-agora, abre espaço a uma totalidade da qual o homem (mas homem definido por quem e em que termos?) se institui árbitro, critério, centro e paradigma. Mas ao criticar essa presunção radical na base do humanismo, ao enfatizar a particularidade e pluralidade dos pontos de vista em jogo, ao explorar os limites e contradições de definições

categóricas, ao chamar atenção para o terceiro excluído pelo *logos* humanista, essas miradas críticas, que juntas compõem o que às vezes recebe o nome de pós-humanismo, não seriam talvez possíveis sem aquela modéstia radical que caracteriza uma das veredas do paradigma humanista contra o qual reagem. A mirada crítica que ajudam articular não é outra senão aquela ciente de seus próprios limites, da parcialidade de seu próprio ponto de vista, da contingência de suas certezas sempre passíveis de revisão quando confrontadas com outros pontos de vistas e outros contextos, também eles parciais, também eles condicionados por seu aqui e por seu agora. Não seriam esses ataques à tradição humanista, afinal, ao darem início a um diálogo crítico que visa incluir todas as vozes e todos os pontos de vista, o mais duradouro legado dessa mesma tradição?




---

#### **The Double Face of Humanism: man as the measure of all things**

This essay argues that at the root of the Humanistic tradition there is a radical ambiguity. The underlying notion of “man as the measure of all things” that grounds humanism can be taken as both the starting point for a radical arrogance that over-inflates man’s beliefs in his capabilities and possibilities, and, contrariwise, it can be seen as the starting point for a radical modesty in face of the complexity of things. Each of these conclusions has consequences that encompass the epistemic, the ethical, the social, and the political. This essay attempts to sketch out and explore some of those implications.

**Keywords:** Philosophy · Critical Theory · Post-Humanism · Negative Capability.

#### **A dupla face da tradição humanista: o homem como a medida de todas as coisas**

Este ensaio defende que, na raiz da tradição humanista, existe uma ambiguidade radical. A noção do “homem como medida de todas as coisas” que fundamenta o humanismo pode ser vista tanto como o ponto de partida para uma arrogância radical que inflaciona a crença do homem em si e em suas possibilidades, como, pelo contrario, pode ser vista como o ponto de partida para uma modestia radical diante das coisas. Cada uma dessas conclusões têm consequências que abarcam os planos do epistêmico, do ético, do social e do político. Este ensaio visa esboçar e explorar algumas dessas ramificações.

**Palabras Clave:** Filosofía · Teoría Crítica · Pós-Humanismo · Capacidade Negativa.

---

**BRENNO KENJI KANEYASU** is a visual artist and a professor of Latin American Literature and Critical Theory at the University of Southern California, in Los Angeles, USA. Ph.D. in Hispanic Languages and Literatures at the University of California, Berkeley. His academic work focuses on the intersection of philosophy, literature, political theory, and law.

**INFORMACIÓN DE CONTACTO | CONTACT INFORMATION:** Department of Latin American and Iberian Cultures, Taper Hall of Humanities 156, 3501 Trousdale Parkway, University of Southern California, Los Angeles, California 90089-0358. e-mail (✉): kaneyasu@usc.edu

---

**HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY**

Received: 31-May-2019; Accepted: 10-September-2019; Published Online: 30-September-2019

---

**COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE**

Kaneyasu, Brenno Kenji (2019). «A dupla face da tradição humanista: o homem como a medida de todas as coisas». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, no. 10: pp. 95–102.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2019