

ISSN: 2526-2106

Revista Primordium



<i>Revista Primordium</i>	Uberlândia	v. 2	n. 3	p. 1-	jan./jun. 2017
---------------------------	------------	------	------	-------	----------------

REVISTA PRIMORDIUM

Revista semestral de investigação e difusão de filosofia e estudos clássicos
 ISSN Eletrônico: 2526-2106
 Volume 2 Número 3 - jan./jun. 2017

Conselho Editorial

Fernando Tadeu Mondi Galine, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)	Lucas Nogueira Borges, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Hênia Laura Duarte, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)	Marcos César Seneda, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Laís Oliveira Rios, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)	Maryane Stella Pinto, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Líliá Alves de Oliveira, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)	Nayen Takahama Ide Tenani, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Lucas Guerzezi Derze Marques, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)	

Conselho Consultivo

Alcino Bonella, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)	Harley Juliano Mantovani, Faculdade Católica de Uberlândia (CATUDI), Brasil
Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)	Humberto Guido, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Ana Gabriela Colantoni, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil	Jairo Dias Carvalho, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Ana Maria Said, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)	Jakob Hans Josef Schneider, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Anselmo Tadeu Ferreira, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)	José Benedito de Almeida Júnior, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Bento Itamar Borges, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)	Leonardo Ferreira Almada, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Carlos Gustavo González, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)	Marcio Tadeu Girotti, Faculdade de Tecnologia, Ciências e Educação (FATECE), Brasil
César Fernando Meurer, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)	Marcos César Seneda, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Dirceu Fernando Ferreira, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro (IFTM), Brasil	Maria Socorro Ramos Militão, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Edson Luis de Almeida Teles, Universidade Federal de São Paulo, Brasil	Olavo Calabria Pimenta, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Estadual do Vale do Acaará, Brasil	Paulo Irineu Barreto Fernandes, Instituto Federal do Triângulo Mineiro (IFTM), Brasil
Evânio Márlon Guerzezi, Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Brasil	Priscila Rossinetti Ruffinoni, Universidade de Brasília (UNB), Brasil
Fábio Amorim de Matos Júnior, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil	Rafael Cordeiro Silva, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Georgia Cristina Amitrano, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)	Rubens Garcia Nunes Sobrinho, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
	Sertório Amorim Silva Neto, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Revisão: Paulo Eduardo

Capa: Nayen Takahama Ide Tenani

Diagramação: Laís Oliveira Rios e Líliá Alves de Oliveira

Endereço:

Universidade Federal de Uberlândia
 Revista Primordium
 Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco U, Sala 1U131
 Campus Santa Mônica
 38408-144 – Uberlândia – Minas Gerais – Brasil

Submissões de trabalhos aberta em fluxo contínuo

Contatos:

<http://www.seer.ufu.br/index.php/primordium/>

E-mail: revistaprimordium@gmail.com

Telefone: +55 (34) 3239-4252

A *Revista Primordium* é um periódico eletrônico vinculado ao Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, que tem como propósito o incentivo à investigação e ao debate acadêmico acerca de Filosofia e Estudos Clássicos (Grego e Latim), assumindo a tarefa de ser um instrumento de divulgação do conhecimento científico produzido a partir de pesquisas discentes de programas de graduação e pós-graduação em Filosofia e Estudos Clássicos.

“Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista”.

A revista aceita colaborações, reservando-se o direito de publicar ou não os materiais espontaneamente enviados.

Os resumos em língua estrangeira são de inteira responsabilidade dos autores.

REVISTA PRIMORDIUM, v. 2 – n. 3 – jan./jun. 2017.
Universidade Federal de Uberlândia, Faculdade de Educação, Instituto de Filosofia,
Coordenação do Curso de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia.

Semestral

ISSN 2526-2106

1.Filosofia, 2. Estudos Clássicos (Latim e Grego) – Universidade Federal de Uberlândia,
Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia.

Universidade Federal de Uberlândia
Reitor: Valder Steffen Júnior
Vice-reitor: Orlando César Mantese

Revista Primordium

Revista Semestral do Instituto de Filosofia (IFILO) e da Coordenação do Curso de
 Filosofia (COCFI) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Volume 3, Número 2 - jan./jun. - 2017

SUMÁRIO

Editorial	06
<i>Lucas Nogueira Borges</i>	
 Entrevistas	
Entrevista com Prof. Dr. Adriano Correia	09
<i>William Costa</i>	
 Artigos	
O advento do homem e das ciências humanas: uma leitura da modernidade à luz de Foucault	19
<i>Victor Hugo de Oliveira Saldanha</i>	
As críticas de Descartes à filosofia escolástica	33
<i>William de Jesus Teixeira</i>	
Edmund Burke: uma crítica revolucionária contra Revolução analisa, no contexto da obra Reflexões sobre a revolução na França	53
<i>Elvis de Oliveira Mendes</i>	
A estrutura narrativa das Pós-Homéricas de Quinto de Esmirna	67
<i>Erika Mayara Pasqual</i>	
A teoria do espaço humeana - (des) construção da geometria.....	83
<i>Gustavo Cardoso</i> <i>Carolina Miziara P. e Silva</i>	
 Indexação em repertórios	111
 Normas	112

Journal Primordium

Semi-annual Journal of the Institute of Philosophy and Undergraduate
 School of Philosophy at Federal University of Uberlandia.

Volume 3, Issue 2 - 2017

CONTENTS

Editorial	06
<i>Lucas Nogueira Borges</i>	
 Interviews	
Interview with Prof. Dr. Adriano Correia	09
<i>William Costa</i>	
 Articles	
The advent of man and human sciences: a reading on modernity in the light of Foucault	19
<i>Victor Hugo de Oliveira Saldanha</i>	
Descartes' critiques of scholastic philosophy	33
<i>William de Jesus Teixeira</i>	
Edmund Burke: A Revolutionary Critique against Revolution	51
<i>Elvis de Oliveira Mendes</i>	
The narrative structure of Quintus Smyrnaeus' Posthomerica	65
<i>Erika Mayara Pasqual</i>	
The theory of humean space - the (de) construction of geometry	83
<i>Gustavo Cardoso</i> <i>Carolina Miziara P. e Silva</i>	
 Indexation in repertories	111
 Norms	112

Editorial

É com grande alegria que apresentamos o terceiro número da *Revista Primordium*, que inicia seu segundo volume de 2017. A revista, ainda próxima à sua fundação, enfrenta o desafio de se estabelecer como veículo de divulgação acadêmica. Sua iniciativa de criar um periódico científico, para difundir as pesquisas da graduação e da pós-graduação dos cursos de filosofia, decorre de uma idealização conjunta entre professores e alunos, resultante da necessidade de divulgação da crescente produção intelectual, que não se restringe à comunidade científica, como também visa alcançar a comunidade externa.

Podemos discorrer, aqui, sobre a consolidação gradativa dos Grupos de Pesquisa, Núcleos e Laboratórios do Instituto de Filosofia. Atualmente, existem em torno de 16 Grupos de Pesquisa, 03 Núcleos de Pesquisa e 03 Laboratórios voltados para atividades de filosofia. Ademais, o Instituto de Filosofia promove, anualmente, no mínimo dois grandes eventos de filosofia, dos quais destaca-se o ENPFIL (Encontro Nacional de Pesquisa em Filosofia da UFU), cuja organização é desenvolvida por professores e discentes. As próprias disciplinas ministradas, tanto na graduação quanto na pós-graduação, capacitam os discentes do instituto à produção de textos acadêmicos que devem ser publicados em determinado momento. Nesse sentido, a revista tem conseguido desempenhar sua principal função, fomentando o debate filosófico a partir de publicações de resultados de pesquisas finalizadas ou em andamento.

Este número traz para seus leitores quatro artigos de filosofia, um artigo de literatura clássica e uma entrevista, acerca dos quais faremos uma breve apresentação.

O primeiro artigo dessa edição, *O advento do homem e das ciências humanas: uma leitura da modernidade à luz de Foucault*, de Victor Hugo de Oliveira Saldanha, faz uma análise da ideia de modernidade discutida na obra *As palavras e as*

coisas, investigando como Michael Foucault interpreta o surgimento da noção do homem e das ciências humanas e suas considerações acerca do perigo da antropologização dos saberes e da ambiguidade do papel de sujeito-objeto desempenhado pelo homem na modernidade.

Em seguida, o artigo *As críticas de Descartes à filosofia escolástica*, de William de Jesus Teixeira, retoma a discussão acerca das relações críticas entre Descartes e a concepção de forma substancial da filosofia natural da escolástica. O autor mostra como “a virada epistemológica” de Descartes se relaciona com a negação da filosofia escolástica.

O artigo *Edmund Burke: uma crítica revolucionária contra Revolução*, de autoria de Elvis de Oliveira Mendes, analisa, no contexto da obra *Reflexões sobre a revolução na França*, a carta em que Edmund Burke prevê a “fase de terror” e os acontecimentos funestos entre o fim do século XVIII e o começo do século XIX. O autor propõe, a partir da crítica de Edmund Burke à Revolução Francesa, uma reflexão sobre os perigos existentes na promessa de uma razão filosófica, que visa solucionar questões públicas.

O quarto artigo dessa edição é um trabalho de Estudos Clássicos, produzido pela autora Erika Mayara Pasqual. Em seu artigo *A estrutura narrativa das Pós-Homéricas de Quinto de Esmirna*, a pesquisadora investiga a poesia épica do Período Imperial (séculos III e IV d. C). O objetivo de seu artigo consiste em, primeiramente, apresentar como as narrativas das Pós-Homéricas são estruturadas, considerando as obras homéricas como modelo principal, e, a partir disso, indagar qual a intenção poética de Quinto de Esmirna, ao compor sua epopeia.

Encerrando a seção de artigos, *A teoria do espaço humeana - (des) construção da geometria*, dos autores Gustavo Cardoso e Carolina Miziara P. e Silva, expõe o conceito de espaço na teoria do filósofo Hume e discute como tal conceito desempenhou um papel fundamental tanto na construção da geometria empírica, como na desconstrução da geometria concebida a partir de princípios demonstrativos. O artigo discute noções de percepção, espaço e geometria, debatendo o problema da precisão das

operações geométricas e o seu deslocamento para o campo do conhecimento probabilístico.

Por fim, a entrevista concedida por Adriano Correia encerra esse número. Elaborada por William Costa, a entrevista registra os diversos apontamentos de Adriano no XI Encontro de Graduação em Filosofia e II Encontro de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, relacionando os desafios e as perspectivas para a Filosofia no contexto brasileiro. Ademais, Adriano expõe um pouco de seu trajeto acadêmico e as vicissitudes da Filosofia, não obstante a passividade desta disciplina como optativa nos currículos do Ensino Médio e as perspectivas vindouras.

Desejamos a todos uma excelente leitura!

Lucas Nogueira Borges
Conselho Editorial Revista Primordium

Entrevista com Adriano Correia



“Não penso que tenhamos um cenário consolidado, mas, sim, um cenário de disputa para os próximos anos, que exigirá cada vez mais a discussão com a comunidade.”

Breve apresentação:

Adriano Correia é um dos pesquisadores brasileiros mais atuantes e reconhecidos nos estudos filosóficos e na militância política, social e educacional. Com graduação (1995) e mestrado (1998) em Filosofia pela PUC-Campinas e doutorado (2002) na mesma área na Unicamp, Adriano chegou à Filosofia movido por razões diversas e por grande entusiasmo por compreender questões de sua época, quando o estudo da Filosofia ainda era pouco visto e reconhecido nas academias brasileiras. Das éticas utilitaristas, passando pela Filosofia da ciência até a Filosofia Política, o professor Correia desenvolveu um trajeto acadêmico denso e muito vasto pelos campos do saber, o que muito contribuiu para que suas aulas, cursos e pesquisas tenham parte de seu trajeto. Adriano concluiu sua pesquisa de doutoramento em Hannah Arendt, uma filósofa judia cuja matriz de pensamento ora repercute na Filosofia, ora nas Ciências Sociais, ora nas Ciências Políticas, e sempre, como diz Adriano, nos faz pensar o tempo de agora. Isso não significa, porém, que Arendt tenha sido a única fonte de sua pesquisa; Kant e Maquiavel (apenas para citar alguns) representam também diretrizes importantes ao seu pensamento, de modo que é possível ler e observar em seus textos a

presença desses filósofos diretamente ou nas entrelinhas. Não obstante, Arendt é o ponto de chegada de Adriano, isto é, o ponto de intersecção onde todas as suas anteriores problematizações parecem se confluír e, no mesmo instante, abrir outras perspectivas, ao qual decorrem seus atuais diálogos com Nietzsche, Foucault, Habermas e Agamben.

Atualmente, Adriano é professor na Universidade Federal do Goiás (UFG), onde ministra disciplinas na área de Ética e Filosofia Política nos cursos de graduação e pós-graduação, tendo passando, antes, pela Universidade Federal da Bahia. Entre 2010-2011 Adriano ocupou a função de coordenador da pós-graduação, seguindo, em 2013-2014, como diretor da Faculdade de Filosofia da UFG. Atualmente, ele é o presidente da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia, no biênio 2017-2018, tendo sido eleito no XVII Encontro da ANPOF, em Aracaju-SE.

Esta entrevista mapeia alguns apontamentos feitos por Adriano no XI Encontro de Graduação em Filosofia e II Encontro de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, cotejando os desafios e as perspectivas para a Filosofia no atual contexto brasileiro. Ademais, Adriano expõe um pouco de seu trajeto acadêmico e as vicissitudes da Filosofia conquanto à passividade desta disciplina como optativa nos currículos do Ensino Médio e as perspectivas vindouras.

Entrevista realizada por William Costa*

Entrevista:

Revista Primordium – *Adriano, o senhor poderia nos contar um pouco sobre sua formação filosófica e o que lhe motivou a estudar Filosofia?*

Adriano Correia – Eu cheguei à Filosofia muito jovem. Eu havia me interessado pela área desde o Ensino Médio, mas, misturado com questões religiosas na ocasião, tudo me parecia ainda bastante confuso. Eu estudei minha graduação na PUC-Campinas. Foi uma experiência muita boa, e, posso dizer, tratava-se de um contato com um currículo muito amarrado, quase escolar, menos universitário e mais voltado às histórias da Filosofia. De algum modo, se eu não tive muita experiência com a pesquisa na graduação (ainda que eu tenha feito iniciação científica no Programa PET por dois anos), embora essa fosse uma

* Discente do programa de pós-graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia. Bolsista Capes. E-mail: william_19costa@hotmail.com

trajetória que pertencia a PUC, digo que, retrospectivamente, gosto do curso que fiz: ele me ajudou a conhecer a história da Filosofia. Eu não me especializei muito cedo. Eu diria que isso aconteceu muito mais no doutorado, pelo fato de ter uma pesquisa mais estruturada, do que no mestrado, ainda que eu goste bastante do meu mestrado. Fazer Filosofia na época era algo épico. No meio da minha graduação eu havia começado a dar aulas de tudo, menos de Filosofia. No término do curso, em 1995, dei aula, por um ano, em uma escola privada. A partir daí, emendei minha formação acadêmica, tendo feito meu mestrado ainda na PUC-Campinas e meu doutorado na Unicamp. Esse era um período em que não havia muitas pós-graduações, como hoje, mas o fato de estar em Campinas acabou facilitando para que eu não tivesse interrupção. Essa trajetória me possibilitou viver de Filosofia em um momento que não era muito comum: me sustentava pelas bolsas concedidas pelos programas e pelas aulas que dava enquanto professor em situação precária. Era muito difícil encontrar Filosofia no nível médio, embora existisse em uma escola ou outra. Na verdade, o cenário não era nada favorável. Como eu disse, estudar Filosofia era quase épico porque tinha a ver com gostar do que se fazia, tinha a ver com a expectativa de um futuro profissional (ainda que quase irrealista, por assim dizer). Eu sabia que gostava de Filosofia, mas não sabia do que gostava; tinha apreço pelas questões, pelos problemas, pelos temas. Hoje, eu diria que me interessei pelas questões da Filosofia Prática, Ética e Política, já nos meados do meu curso de graduação. Poderia dizer que o que me motivou a estudar foi um impulso muito grande em compreender minha época. Durante minha graduação, fui muito aberto para outras disciplinas, de modo que tive contato com diversos outros temas; eu gostava muito de Lógica, de Filosofia da Ciência, e, isso embora não seja minha pesquisa, mudou um pouco meu modo de perceber a Filosofia. Posso dizer, então, que o estudar Filosofia tem um pouco a ver com um ímpeto de compreender minha própria época, não no sentido existencial, mas no sentido da convivência, do estar junto ao outro, e, por isso, talvez, eu tenha encontrado na Hannah Arendt essa possibilidade.

Revista Primordium – *Em grande parte, os trabalhos do senhor se concentram nas obras de Hannah Arendt. Por que você a escolheu?*

Adriano Correia – Meu primeiro contato com Arendt foi em uma disciplina de Filosofia Política, no terceiro ano de graduação. Nela, fui apresentado ao texto “O que é a liberdade” da obra “Entre o passado e o futuro”. Entretanto, à despeito disso, minha monografia não foi sobre Arendt, foi sobre a Ética e Política em Maquiavel. Apenas quando fui prestar o mestrado é que me deparei, de fato, com Arendt. É interessante, pois poderia ter seguido com Maquiavel, mas decidi estudar uma filósofa alemã. Lembro-me que minha orientadora de mestrado não conhecia nada sobre Arendt, ela trabalhava mais com Filosofia da Ciência, mas, por ter me orientado durante a graduação nos estudos de Ética e utilitarismo clássico e contemporâneo, decidi seguir com sua orientação. Naquele momento, Arendt não tinha muito trânsito na Filosofia. Até hoje ela é uma autora de difícil classificação, na medida em que, para os estudiosos das Ciências Sociais, ela é uma filósofa, enquanto para os filósofos, ela está mais inclinada na produção da sociologia. Isso se modificou muito nos últimos anos, eu diria de uns quinze anos para cá. Quando ingressei no meu doutorado, ainda não havia muitas pessoas e estudiosos sobre as obras de Hannah Arendt. Essa pergunta é difícil, uma vez que não saberia dizer o real motivo de tê-la escolhido; mas sei que o primeiro contato que tive durante a graduação foi decisivo para que eu prosseguisse com meus estudos. Até hoje eu cultivo a preferência por Arendt, como alguém que contribui para refletir sobre o contemporâneo. Não é a única, certamente. Mas o espírito do desejo de assimilar sua própria época, muito próximo daquilo que Foucault chama de “ontologia do presente”, me fez prosseguir, ainda hoje, com seu pensamento.

Revista Primordium – *Na História da Filosofia, muitos filósofos acabaram aderindo movimentos contrários à humanidade, como Heidegger e Carl Schmitt, por exemplo, ao aderir ao nazismo. Ainda assim, você acredita que mesmo com tais problemas a Filosofia de tais autores são importantes?*

Adriano Correia – Se fôssemos falar um tanto comicamente e analisar a vida dos filósofos, não seria um bom caminho para se entusiasmar com suas obras. Seria arbitrário tanto supor que a vida de um pensador não tem a ver com sua obra, quanto também se pode supor que se

pode explicar a obra de um filósofo a partir de sua vida, de suas experiências e decisões. Os filósofos foram pródigos em suas posições políticas extremadas, e, por isso, eu não consigo pensar em pensador algum que não mereça ser estudado por conta de suas opções políticas, morais, etc. É claro que isso é um elemento a considerar; eu não acho que se pode ignorar a relação do filósofo com sua época, ou o modo que seu pensamento contribuiu ou não para que esse filósofo tomasse essas posições que estou chamado de “extremas”, apenas para utilizar um termo geral ou que seja denegatório por princípio. Eu penso que um filósofo como Heidegger, por exemplo, não pode ser ignorado. Julgo que ele é decisivo para compreender várias das questões contemporâneas, inclusive políticas, se pensarmos sua influência sobre Marcuse e Hannah Arendt, para dizer de dois de seus alunos mais célebres. Mas, independentemente disso, o modo como Heidegger repõe certas questões da tradição filosófica, o modo em que ele interpreta essa mesma tradição não me parece que esteja comprometido pelo fato de sua adesão ao nazismo. Não penso que seja ilegítimo perguntar por que sua reflexão filosófica não foi capaz de operar como um obstáculo para que ele aderisse ao nazismo: essa seria uma questão de Filosofia moral muito importante; mas creio que a resposta não seria denegatória para sua obra. Mas, voltando à questão, minha postura é essa: não acho que as biografias dos filósofos sejam irrelevantes, mas se fôssemos levar as questões idiossincráticas das vidas pessoais como razões para não estudar suas obras, teríamos problemas sérios de encontrar quem estudar. Mas também não é só por isso; não é pelo fato de que sobraria poucos filósofos. Vejo que cada obra possui uma dignidade própria que, em grande medida, ultrapassa as suas idiossincrasias pessoais.

Revista Primordium – *Em relação às mudanças que vêm ocorrendo na área de Filosofia, principalmente sobre a retirada da área no Ensino Médio, qual a sua opinião?*

Adriano Correia – Desde que houve a volta da Filosofia ao Ensino Médio até recentemente, eu poderia avaliar essa presença como algo muito bem sucedido. Houve um

aprimoramento e diversidade do material didático e dos temas e problemas abordados, assim como um grande aprimoramento na formação dos professores e uma sensibilidade da área como um todo da importância de sua presença na educação básica. Há uma opinião amplamente predominante, ainda que não unânime, de que não se possa ter uma boa educação básica sem uma formação filosófica mínima. Eu diria que em todos os níveis de formação filosófica há uma sensibilidade para a importância desse tema. Penso que apenas a arbitrariedade do nosso contexto possa explicar que uma experiência que está sendo bem sucedida, seja nas aulas, nos vestibulares ou no Enem, corre sérios riscos. A Filosofia no Brasil é imensamente plural, por isso, a ideia de que ela se ocuparia de uma doutrinação dentro das salas de aula é extremamente falsa; isso poderia ser constatado por qualquer pessoa que percorresse a página da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF) para verificar a quantidade de temas, áreas e problemas abordados em nossos encontros. Por isso, apenas o obscurantismo ou uma compreensão de formação parcial e precária de formar simples pessoas subservientes ao mercado econômico pode abrir mão da Filosofia. Trata-se de uma concepção tecnicista de formação e, mais do que isso, de um problema que coloca em vulnerabilidade o ensino público em geral. Vejo que, assim como a Biologia, a História e a Química são importantes, a Filosofia não é importante pelo fato de ser a “mãe” das ciências, ou a área mais importante, mas pelo fato de ser um saber específico que se confunde com a história do Ocidente e, como agora estamos a perceber, para pensar além do Ocidente. Mas, ainda assim, em uma formação de cidadania, de cidadãos brasileiros, eu não consigo pensar em uma formação sem Filosofia. Se compararmos vinte ou trinta anos passados, poderíamos perceber que não existia essa compreensão real da importância da Filosofia. Mas hoje, não só a partir da presença da área em órgãos como Capes e a própria ANPOF, por exemplo, temos uma dimensão muito maior da necessidade de aperfeiçoamento na área de ensino: exemplo disso é a criação de um mestrado profissional em Filosofia. Eu penso que é simbólico a criação desse mestrado, na medida em que se parece uma resposta aos acontecimentos de que estamos dispostos a responder pela demanda de pessoas qualificadas e por produção de material qualificado. Isso possibilita pensar a Filosofia no Ensino Médio, não como um espaço de mercado, mas como uma área

plural de formação para a cidadania para pensar na própria existência, na própria época, na vida em comum. Pensamos que sem a Filosofia é muito mais difícil fazer isso. Essas palavras não são apenas uma defesa meramente corporativa, na medida em que, se pensarmos, sempre tivemos outras formas de nos acomodar no mercado de trabalho (embora isso também seja uma preocupação nossa); por isso, não queremos Filosofia para que exista onde trabalhar apenas, mas que ela exista porque não podemos pensar uma formação humana básica sem o contato com a Filosofia. Eu não sou muito pessimista com o cenário da pós-graduação. Nos últimos anos, duplicamos o tamanho da área e espalhamos pelo Brasil centros de pesquisa de excelência. A decorrência disso será a criação de cursos de doutorados, no futuro, que permitirão a formação integral, não só no centro-sul, em vários níveis. É preciso, então, pensar que a Filosofia, assim como a História e a Geografia, estão em disputa com a reforma malfadada do Ensino Médio. Essas áreas estão na disputa por uma base curricular comum em nível nacional e estadual. Não penso que tenhamos um cenário consolidado, mas sim um cenário de disputa para os próximos anos, na qual exigirá cada vez mais a discussão com a comunidade.

Revista Primordium – *Adriano, você acredita que estamos defronte a um Estado de exceção que pode nos levar ao mesmo retrocesso de 1964?*

Adriano Correia – Tem sido muito difícil, e ao mesmo tempo urgente, fazer teoria política nos últimos anos. Há uma verdade naquela formulação da coruja de Minerva de que a coruja só levanta voo ao entardecer; mas sempre me lembro de Hannah Arendt quando ela dizia que se tivermos de esperar para compreender conceitualmente o que é o totalitarismo para combatê-lo, estaríamos perdidos. Por isso, precisamos tentar compreender, ainda que essa compreensão seja aprimorada ou reformulada posteriormente. Sobre nossa situação política, posso dizer que demolimos as bases do Estado de direito: estamos diante de uma democracia representativa totalmente colonizada em seus partidos pelo poder econômico corporativo. Isso significa, então, que há uma articulação que só se mantém pela existência entre o Estado e o capital, o grande capital financeiro. Se observarmos nossos Estados, temos uma

espécie de democracia sem povo e uma Constituição que não tem vigência, na medida em que é constantemente vilipendiada e não se mostra eficaz para se defender. Uma Constituição que não se defende, não há vigência. Um direito que julga em tempos de exceção e que em tempos de exceção se deve julgar excepcionalmente, como já foi dito por um juiz, exhibe as entranhas de um sistema que se mantém porque tem capital e monopólio da violência. Se pensarmos nos índices de aprovação do atual governo ou no atual grau de comprometimento criminal do atual Congresso e dos congressistas, perceberemos que isso não provocou ainda a ruína do próprio sistema, o que coaduna com a ideia de uma democracia sem povo e sem participação política; trata-se de algo que não foi desejado, sequer, pela tradição do liberalismo clássico. Não estamos lidando com a posição direita e esquerda. Acho que isso está em jogo também, mas penso que o que está mais submerso são as bases de uma democracia sendo solapada em seu Estado de direito, de modo que isso atinja a todos, independentemente de nossas colorações políticas. O que permite então que as coisas continuem em pé? Rito e força. Rito judicial e força policial. Penso que isso não constitui democracia. Se olharmos ao contexto, as garantias constitucionais são sistematicamente ignoradas e agredidas, suspensas. Assim, o conceito de Estado de exceção, ainda que não possa traduzir em sua integralidade esse momento – na medida em que se trata de um conceito um tanto indeterminado sobre vários aspectos – ele nos ajuda a compreender nossa época, uma vez que vivemos em um momento de sistemática suspensão do direito, sistemático emprego da exceção e sistemáticos recursos à empregos extraconstitucionais. Então, como isso para em pé? Não diria que vivemos em uma ditadura. Por mais que muitos de nós, e mesmo eu, em tempos mais críticos, tenhamos que os militares saiam de seus quartéis (até porque os sinais da derrocada do sistema são muito evidentes), eu creio que o grau de politização dos militares no período pré 1964 é notavelmente distinto do nosso período atual: havia uma polarização muito grande entre esquerda e direita, uma concepção estranha de generais candidatos à presidência, generais presidentes e outro tipo de engajamento. Mas, de fato, não sei se os militares sejam a pior coisa a temer, embora eu os tema muito. Porém, acho que essa situação persistente de ataque a direitos que foram conquistados ao longo de longas lutas ou de uma espécie de revolução que nos repõe a um

patamar social dos anos 1950 (ou pré-CLT), deveria nos fazer pensar sobre que tipo de regime em que vivemos: seguramente não é uma democracia. Trata-se de qualquer outra coisa, mas não diria jamais que é uma ditadura, em respeito àqueles que sabem muito bem o que ela é.

Data de registro: 07/06/2017

Data de aceite: 15/06/2017

O advento do homem e das ciências humanas: uma leitura da modernidade à luz de Foucault

*Victor Hugo de Oliveira Saldanha**

Resumo: O presente artigo tenciona analisar a ideia de modernidade apresentada na obra *As palavras e as coisas* e, partindo daí, aduzir como Foucault compreende o surgimento do homem e das ciências humanas. Para tal, este trabalho divide-se em duas seções: na primeira, apresenta-se os conceitos de história e epistémê, a fim de delinear a sucessão histórica da epistémê, clássica pela epistémê moderna; na segunda, pretende-se explicitar a centralidade do homem e o advento das ciências humanas como características nucleares do período moderno. Ao longo desta seção, propõe-se expor sumariamente as considerações de Foucault acerca do perigo da antropologização dos saberes e do papel ambíguo de sujeito-objeto desempenhado pelo homem na modernidade.

Palavras-chave: epistémê, modernidade, homem, ciências humanas, Foucault.

The advent of man and human sciences: a reading on modernity in the light of Foucault

Abstract: This article aims to approach the idea of modernity presented on the work "The order of things" and explain how Foucault understands the emergence of the man and human sciences. This work is divided in two stages: firstly, the concepts of history and episteme are introduced in order to sketch out the historic replacement of classic episteme by the modern episteme; the second stage intends to show man's center position and the advent of human sciences as fundamental features of modern age. At the final, will be summarily expose Foucault's considerations concerning danger of sciences humanization and the ambiguous role of "subject-object" played by man on modernity.

Keywords: episteme, modernity, man, human sciences, Foucault.

* Bacharel e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (2017). Mestrando em Filosofia pela mesma instituição e membro do grupo de pesquisa Teoria Crítica e Filosofia Social. E-mail: victor.totustuusmariae@gmail.com

I. A história e a modernidade como estruturas epistêmicas

Michel Foucault, um dos mais notáveis filósofos do século XX, insere-se na discussão filosófica sobre o período moderno de maneira singular, uma vez que compreende de modo ímpar tanto a história quanto a modernidade, conforme se constata em sua obra *As palavras e as coisas*. Por isso, faz-se necessário explicitar ambos os conceitos a fim de apreender, ainda que sumariamente, as contribuições que o pensador francês pode oferecer à discussão atinente à modernidade. Mas, de início, cumpre salientar que, assim como pretendeu Jürgen Habermas ao sustentar que a modernidade é um projeto inacabado, Foucault também compreendeu a sua época dentro dos limites do período moderno, de modo que, a rigor, o termo “pós-modernidade” não coaduna com o pensamento foucaultiano.

Após essa observação inicial, voltemos à exposição dos conceitos de história e modernidade. Conforme explica Ternes (1995), a *história*, para Foucault, não está fundada na causalidade dos fatos, como para os historiadores, ou numa certa história das ideias, como pretendeu a *intelligentsia* francesa do século XX. Na concepção foucaultiana, a história funda-se em *estruturas epistêmicas* ou, simplesmente, *epistémês*. Ao projeto teórico que se consagra ao estudo dessas estruturas epistêmicas, o filósofo francês denominou “arqueologia do saber”.

Foucault chamou a ciência que estuda [...] tais *epistemas* de *arqueologia do saber*. Essa ciência “arqueológica” mostra exatamente que não há nenhum progresso na história, e que não existe a continuidade de que se orgulha todo historicismo. O que a arqueologia do saber mostra é uma sucessão descontínua de *epistemas*, com a afirmação e a decadência de *epistemas* em uma história sem sentido (REALE; ANTISERI, 2006, p.87-88).

Conforme o excerto supramencionado, a história, segundo a leitura foucaultiana, é destituída de qualquer continuidade ou linearidade, e não consiste senão em uma sucessão descontínua e irregular de estruturas epistêmicas. Dito isto, é preciso, então, determinar precisamente o que Foucault intenta designar com o conceito de *estrutura epistêmica* ou *epistémê*.

“Quando falo *epistemas*”, diz Foucault, “entendo todas as relações que existiram em certa época entre os vários campos da ciência”; dito de outro modo, são as “[...] relações entre as ciências ou entre os vários discursos científicos que constituem o que eu chamo ‘epistema’ de uma época” (FOUCAULT *apud* REALE; ANTISERI, 2006, p.87). Desse modo, se afiguraria um erro ou um grande reducionismo identificar a noção foucaultiana de *estrutura epistêmica* simplesmente com uma descrição de conjunto das ciências num determinado momento da história. Mais do que isso, a *epistémê* preconizada por Foucault consiste, *lato sensu*, nas condições de possibilidade de novos discursos e novos conhecimentos a partir da abertura propiciada pelo modo como as ciências se dispõem e se relacionam no interior de um dado momento histórico. A propósito disso, Andre Duarte explica:

Para Foucault, a *episteme* não é sinônimo de saber, é uma ordem ou princípio de ordenação histórica dos saberes anterior a qualquer enunciação visando o conhecimento e que a torna possível: trata-se da instância subterrânea que permite uma certa configuração do saber em uma determinada época, isto é, trata-se do solo fundamental que confere legitimidade e positividade ao saber histórico (DUARTE, 2006, p.104).

De acordo com as considerações acima, pode-se, consentaneamente, depreender que a modernidade, para Foucault, não consiste num interstício entre dois períodos históricos arbitrariamente delimitados, mas numa determinada época que se define pelas relações específicas que os diversos campos científicos mantêm entre si; relações essas que, segundo José Ternes (1995, p.47), constituem “[...] o *solo* a partir do qual determinadas coisas podem ser ditas, certos discursos podem aflorar, e outros, não”.

O tempo epistêmico a que Foucault denominou *modernidade* exsurge na aurora do século XIX e constitui a sucessão direta do que o filósofo francês denominara *epistémê* clássica. Esta estrutura epistêmica que precedeu a modernidade radicava seus saberes na infinitude (como testemunha sua busca por uma *máthêsis universalis*), na

análise da representação e na ordem¹. Segundo Foucault, esse período, que apresenta uma maneira distinta de pensar, possui a filosofia cartesiana como seu principal expoente.

Para Foucault, essa relação com a ordem tematizada pelo cartesianismo é essencial para a compreensão do surgimento de saberes antes inexistentes, como a História Natural, a Análise das Riquezas e a Gramática Geral, saberes da ordem dos seres vivos, das necessidades e das palavras (DUARTE, 2006, p.107).

Durante a vigência da *epistémê* clássica, que se finda na transição do século XVIII para o século XIX, o homem não existia, quer dizer, não constituía um objeto específico para as ciências (FOUCAULT, 2000). Para Foucault, a inclusão do homem no domínio dos objetos científicos se deu num movimento de reorganização epistêmica que inaugurou, do ponto de vista histórico, um novo modelo de pensar; um modelo que abandona a infinitude, a ordem e a representação como substratos para todo saber a que se pretendesse lograr e incorpora a finitude e a historicidade. Acerca dessa mudança de paradigma, que traz à ribalta a estrutura epistêmica moderna, José Ternes declara:

A nova disposição epistêmica incorpora a historicidade, o condicionado, a finitude. Ou seja, desde o fim do século XVIII, perdemos a ilusão do fundamento absoluto do conhecimento. Foucault vai além: mostra a ausência de todo fundamento. Quando os modernos fundam o saber no finito, despertam de um longo *sono dogmático* (TERNES, 1995, p.48, grifo do autor).

II. O homem e as ciências humanas na estrutura epistêmica moderna

Essa nova configuração epistêmica, que marca o surgimento da modernidade, representa, na arquitetura do pensamento foucaultiano, um acontecimento da ordem do saber (FOUCAULT, 2000). Este acontecimento traz consigo a irrupção de um espaço todo outro em que se pode pensar e dizer coisas até então impensáveis e inefáveis, de

¹ “[...] o que torna possível o conjunto da *epistémê* clássica é, primeiramente, a relação a um conhecimento da ordem” (FOUCAULT, 2000, p.99).

um novo solo comum capaz de conferir positividade a novos saberes. Neste ponto da discussão, faz-se conveniente empreender uma breve digressão a fim de esclarecer o significado do termo *positividade*, que é empregado amiúde por Foucault seja para se referir ao homem², seja para se referir às ciências³. Para esclarecer o significado de tal conceito, o estudo ora proposto sugere uma incursão no pensamento de Jean-François Courtine, que oferece uma explicação precisa a este respeito.

Na primeira parte da obra *Suarez. et le système de la métaphysique*, Jean-François Courtine, ao tematizar a problemática aviceniana acerca do sujeito da metafísica, esclarece que os autores árabes utilizaram, geralmente, o particípio passado MAWDU' (= o que é posto) para nomear tanto o sujeito (*sujet*) de uma proposição quanto o objeto do qual trata prioritariamente uma ciência. A partir disso, o autor pontifica que

Interrogar-se sobre o “sujeito” de uma ciência é, pois, tentar determinar o seu *positum*, aquilo que está posto ou pressuposto previamente à abertura de seu campo e ao título de condição de possibilidade do estudo dos objetos que se referem a ele [ao sujeito de uma ciência]. Nesse sentido, não há qualquer ciência que não seja ciência “positiva”⁴ (COURTINE, 1990, p.13, *tradução nossa*).

Na esteira das considerações de Courtine, pode-se concluir que conferir positividade a um saber, isto é, proceder à instauração de uma ciência positiva, consiste em determinar aquilo que deve estar posto de antemão (o *positum*) para circunscrever o domínio no qual um ou vários objetos podem ser considerados por uma ciência. Sob este ângulo, a *positividade* de uma ciência ou, numa só palavra, o seu *positum*, é aquilo

² “O modo de ser do homem, tal qual se constituiu no pensamento moderno, permite-lhe desempenhar dois papéis: está, ao mesmo tempo, no fundamento de todas as *positividades* e presente [...] no elemento das coisas empíricas” (FOUCAULT, 2000, p.475, *grifo nosso*).

³ “Todavia, não foi em sua relação com as matemáticas que a biologia assumiu sua autonomia e definiu sua *positividade*” (FOUCAULT, 2000, p.484, *grifo nosso*).

⁴ “S’interroger sur le “sujet” d’une science, c’est donc chercher à déterminer son *positum*, ce qui est pose ou présupposé préalablement à l’ouverture de son champ et à titre de condition de possibilité de l’étude des objets qui s’y rapportent. Em ce sens, il n’y a aucune science qui ne soit science “positive” [...]” (COURTINE, 1990, p.13).

“[...] que delimita o seu campo, assegurando à ciência em questão sua unidade⁵ [...]” (COURTINE, 1990, p.11, *tradução nossa*).

Retornando à discussão do ponto em que se iniciou essa digressão, a irrupção daquele solo comum capaz de conferir positividade a novos saberes enseja o advento de um novo tempo epistêmico — a modernidade — na cultura ocidental, no qual novos discursos e conhecimentos se tornam possíveis e enunciáveis; novos saberes ganham legitimidade e positividade. E é, precisamente, nesse contexto de redistribuição geral da *epistémê* que o homem, segundo o filósofo francês, começa a existir, ou seja, passa a figurar no campo dos objetos científicos.

A emergência do estatuto científico do homem

Essa redistribuição epistêmica que ensinou ao homem (isolado ou em grupo) ser contado no número dos objetos das diversas ciências veio à luz quando “[...] abandonando o espaço da representação, os seres vivos alojaram-se na profundidade específica da *vida*, as riquezas no surto progressivo das *formas de produção*, as palavras no devir das *linguagens*” (FOUCAULT, 2000, p.477, grifos nossos). Dito de outro modo, o reconhecimento de um estatuto científico do homem é contemporâneo e subsidiado pelo surgimento da Biologia, da Economia e da Filologia, ciências autenticamente empíricas.

Em consonância com sua tese acerca da descontinuidade da história, Foucault assevera que as empiricidades acima descritas não ocuparam o lugar da História Natural, da Análise das Riquezas e da Gramática Geral⁶, nem tampouco devem ser compreendidas como um “[...] aperfeiçoamento progressivo das antigas formas de conhecimento” (DUARTE, 2006, p.107); pelo contrário, aquelas empiricidades erigiram-se como ciências próprias e ocuparam lugares distintos daqueles ocupados

⁵ “[...] qui delimite son champ en assurant à la science en question son unité [...]” (COURTINE, 1990, p11).

⁶ “Filologia, biologia e economia política se constituem não no lugar da *Gramática geral*, da *História natural* e da *Análise das riquezas*, mas lá onde esses saberes não existiam, no espaço que deixavam em branco [...]” (FOUCAULT, 2000, p. 286, *grifos do autor*).

pelos saberes característicos da *epistémê* clássica. De acordo com o filósofo francês, a emergência das ciências empíricas se relaciona intrinsecamente com a derrocada de um dos baluartes da estrutura epistêmica clássica, a saber: a teoria geral da representação.

O desaparecimento da teoria geral da representação fez com que os albores do século XIX vissem nascer uma nova perspectiva de se fazer ciência e filosofia, em que não mais a análise das representações, mas o próprio ser do homem enquanto ser que vive, trabalha e fala surgia ou nas palavras de Foucault (2000, p.477), “como fundamento de todas as positividades”. Na *epistémê* moderna, não é mais partir do pensamento que se chega ao conhecimento da própria existência (como pretendia o *cogito* cartesiano), mas a partir de entidades objetivas que preexistem à própria existência: a vida, o trabalho e a linguagem (DUARTE, 2006). No entanto, Foucault destaca que a substituição do pensamento pela vida, o trabalho e a linguagem enquanto fundamentos para o conhecimento da existência do homem significou apenas uma contribuição parcial para que se obliterasse a teoria geral da representação, pelo que a sua obliteração total deveu-se ao fato de, na modernidade, ter sido colocada em questão a própria possibilidade das representações — possibilidade esta que foi examinada, nomeadamente por Kant, com base no homem tomado como um sujeito transcendental.

Considerando o panorama apresentado até aqui, percebe-se que a *epistémê* moderna, tal qual fora delineada por Foucault, se alicerça em duas figuras fundamentais: de um lado, as novas ciências empíricas (Biologia, Economia e Filologia) e, de outro, a filosofia transcendental de Kant. E é exatamente da sinergia dessas duas figuras que surge a terceira figura fundamental da modernidade, isto é, *o homem*.

A modernidade não se exaure nessa dualidade inicial. Ciências empíricas e filosofia transcendental constituem um espaço epistemológico tal que, de seu próprio interior, se impõe uma terceira figura: o homem. Seu advento, no limiar de nossa época, não é fruto do acaso. Ele é requerido pela própria contextura do saber moderno. Isto não quer dizer que sejamos mais humanos do que nos séculos anteriores. Não está em questão o surgimento do humanismo. A questão é outra: os modernos não conseguem pensar sem uma referência, ainda que velada, ao homem (TERNES, 1995, p.49).

Dessa transmutação epistemológica que veicula, por um lado, a superação dos saberes clássicos e a sobrevivência das ciências empíricas e, por outro, o aparecimento de um sujeito transcendental e o desaparecimento do *cogito*, Foucault (2000) vê prostrar o homem, a um só tempo, como aquilo que é necessário pensar e como aquilo que se deve saber; como um elemento à cuja remissão não pode se esquivar qualquer sorte de pensamento ou de conhecimento, pois na *epistémê* moderna “[...] conhecer não é mais ordenar representações, mas conhecer o Homem e as possibilidades do conhecimento ‘a partir dos conteúdos empíricos que nele são dados’” (DUARTE, 2006, p.109). Em suma, segundo com a concepção foucaultiana, na modernidade nada escapa a *antropologização*, pois tudo o que se pensa e se fala nessa época está radicado, de algum modo, no homem.

As ciências humanas e o perigo da antropologização dos saberes

O advento do estatuto científico do homem trouxe ao proscênio da modernidade as *ciências humanas* (que serão definidas no subitem a seguir) e estas, por seu turno, deram à *epistémê* moderna uma configuração assaz particular. De acordo com Foucault, a configuração da *epistémê* moderna deve ser representada por três eixos ou dimensões basilares que estabelecem entre si planos comuns: (i) na primeira dessas dimensões, também chamada *eixo da exatidão*, constam as ciências matemáticas e físicas; (ii) na segunda dimensão ou no *eixo das ciências da causalidade*, encontram-se as ciências que, nas palavras de Foucault (2000, p.479), “[...] estabelecem entre seus elementos relações causais de constante estrutura⁷” (tais como a Biologia, Economia e Filologia); (iii) a última dessas dimensões consiste na reflexão filosófica e, por isso, é chamada *eixo da reflexão*.

⁷ “Em linha geral e com cautela, podemos dizer [...] que uma estrutura é um sistema de transformações que se autorregulam. Em essência, uma estrutura é um conjunto de leis que definem (e instituem) um âmbito de objetos ou de entes (matemáticos, psicológicos, jurídicos, físicos, econômicos, químicos, biológicos, sociais etc.), estabelecendo relações entre eles e especificando seus comportamentos e/ou suas maneiras típicas de se desenvolverem” (REALE; ANTISERI, 2006, p.81).

As relações entre os dois primeiros eixos supramencionados consolidam, segundo o filósofo, um plano comum que circunscreve um domínio matematizável nas ciências empíricas; daí podemos observar, por exemplo, a utilização da função exponencial pela Biologia a fim de calcular o crescimento de seres microscópicos ou a aplicação da função polinomial de 1º grau⁸ ao cálculo das funções receita, lucro e custo, no campo da Economia. Além disso, da intersecção entre as dimensões da reflexão filosófica e das ciências empíricas surgem “[...] as diversas filosofias da vida, do homem alienado, das formas simbólicas [...]”; também aparecem aí, prossegue Foucault (2000, p.480), “se se interrogar de um ponto de vista radicalmente filosófico o fundamento dessas empiricidades, ontologias regionais, que tentam definir o que são, em seu ser próprio, a vida, o trabalho e a linguagem”. Por fim, da relação entre o eixo da reflexão filosófica e o das matemáticas descerra-se o plano comum da formalização do pensamento, como se vê, por exemplo, na utilização da teoria dos conjuntos pela Lógica, um campo do saber propriamente filosófico.

A essa configuração tripartite e profundamente relacional que caracteriza a *epistémê* moderna Foucault nomeou *triedro epistemológico* ou *triedro dos saberes*. Nesse triedro, as ciências humanas encontram-se excluídas e, concomitantemente, incluídas. A respeito dessa situação insólita das ciências humanas no triedro dos saberes, o filósofo explica:

Desse triedro epistemológico, as ciências humanas são excluídas, no sentido ao menos de que não podem ser encontradas em nenhuma das dimensões, nem à superfície de nenhum dos planos assim delineados. Mas, pode-se também dizer que elas são incluídas por ele, pois é no interstício desses saberes, mais exatamente no volume definido por suas três dimensões, que elas encontram seu lugar (FOUCAULT, 2000, p.480).

Segundo Foucault, é justamente a posição das ciências humanas nesse “não-lugar” do triedro epistemológico que as coloca em contato com todas as dimensões delineadas pelo triedro, permitindo a esse corpo de conhecimentos (as ciências

⁸ Também conhecida como *função afim*.

humanas) se servir, ao mesmo tempo, da formalização matemática, dos conceitos das ciências empíricas (biologia, economia e filologia) e da reflexão filosófica, com o fito de perscrutar o homem em suas manifestações individuais, sociais, psicológicas etc.

Por outro lado, esse contato inevitável das ciências humanas com os demais saberes se mostra carregado de periculosidade, pois que há muito tempo, assere Foucault (2000, p.481), o homem já descobriu não estar “[...] nem no centro da criação, nem no núcleo do espaço, nem mesmo talvez no cume e no fim derradeiro da vida”; nesse sentido, “se o homem não é mais soberano no reino do mundo, se já não reina no âmago do ser, as ‘ciências humanas’ são perigosos intermediários no espaço do saber” (FOUCAULT, 2000, p.481). Desse modo, a influência das ciências humanas não cobriria senão de opróbrio as ciências dedutivas, as ciências empíricas e a reflexão filosófica. Por isso, conforme a acepção foucaultiana, a *antropologização* — da qual o pensamento moderno não pode se esgueirar — constitui o principal perigo para os saberes hodiernos.

O homem como *sujeito-objeto* no escopo das ciências humanas

Tendo já demonstrado, de maneira resumida, alguns aspectos centrais da caracterização foucaultiana da *epistémê* moderna, cumpre, então, explicitar em que sentido é possível definir o homem moderno nos moldes da caracterização foucaultiana da modernidade.

Diante do panorama de transmutação epistêmica⁹ e de antropologização do pensamento oferecido pela modernidade, período histórico em que a figura do homem aparece como fundamento de todas as positividades e, ao mesmo tempo, como algo presente no elemento das coisas empíricas (FOUCAULT, 2000), o pensador francês observa que o homem desempenha um papel ambíguo. Essa ambiguidade corresponde, ao que parece, ao modo ou ao sentido em que é possível caracterizar o homem na

⁹ Sucessão da *epistémê* clássica pela *epistémê* moderna.

modernidade. Acerca dessa posição ambígua do homem, Foucault discorre nos seguintes termos:

[...] no movimento profundo de uma tal mutação arqueológica [sucessão da *epistémê clássica* pela *epistémê moderna*] o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece: soberano submisso, espectador olhado [...] (FOUCAULT 2000, p.429).

Segundo as considerações foucaultianas, o homem moderno é o que desempenha esse papel ambíguo e paradoxal de sujeito-objeto. Para compreender essa condição excêntrica do homem na modernidade, é preciso aludir ao fundamento da positividade¹⁰ das ciências humanas, a fim de defini-las e de entender como operam essas ciências que constituem o prosclênio no qual o homem figura tanto como *objeto* para um saber quanto como *sujeito* que conhece.

A positividade das ciências humanas na *epistémê* moderna está fundamentada numa determinada transferência de três modelos. “Esses modelos constituintes” declara Foucault (2000, p.493), “são tomados de empréstimo aos três domínios da biologia, da economia e do estudo da linguagem”. Nesse sentido, Foucault (2000) entende que na superfície de projeção da Biologia desponta a *Psicologia*, que estuda o homem sob a perspectiva de funções e de normas; na superfície de projeção da Economia surge, pois, a *Sociologia*, que estuda o homem a partir das regras e dos conflitos; por último, na superfície de projeção da Filologia surge a *Linguística*, que estuda o homem em termos de significação e sistemas de significantes. Esse conjunto de conhecimentos denominado *ciências humanas*, que conheceu sua gênese na esteira dos domínios das empiricidades modernas (biologia, economia e filologia), legou à cultura ocidental grandes pensadores como Sigmund Freud, Alfred Adler e Carl Gustav Jung, na

¹⁰ A noção de *positividade*, conforme apresentada no início da seção II, consiste na determinação daquilo que deve estar posto de antemão (o *positum*) para circunscrever o domínio no qual um ou vários objetos podem ser considerados por uma ciência. É a *positividade* de uma ciência, isto é, o seu *positum* (aquilo que está posto previamente), “que delimita o seu campo, assegurando à ciência em questão sua unidade [...]” (COURTINE, 1990, p.11) e delimitando até mesmo a sua condição de possibilidade. Auguste Comte, num sentido semelhante, apresenta o conceito de *positivo* como aquilo que, concretamente, permite a verdadeira ciência.

Psicologia; Émile Durkheim, Karl Marx e Max Weber, na Sociologia; Ferdinand de Saussure e Noam Chomsky, na Linguística.

Nessa espécie de esquema genealógico das ciências humanas, Foucault destaca o caráter eminentemente relacional desse conjunto de conhecimentos, sublinhando que as normas e as funções da Psicologia, por exemplo, podem ser interpretadas quer por meio dos conflitos e das regras da Sociologia, quer por meio das significações e dos sistemas da Linguística e vice-versa. Destarte, os pares conceituais atribuídos a cada uma dessas ciências (normas-funções, conflitos-regras, significação-significantes) não estão circunscritos, necessariamente, às próprias ciências, mas possuem aplicabilidades múltiplas, de sorte que constituem uma entretecedura indefinida entre os campos das ciências humanas. Em virtude disso, Foucault (2000, p. 495), é levado a afirmar que, no curso de suas operações, “[...] as ciências humanas se entrecruzam e podem interpenetrar-se umas às outras, que suas fronteiras se apagam [...]”.

Tendo em vista a positividade e o modo de operação das ciências humanas, é possível compreender mais nitidamente o ser do homem moderno como *sujeito-objeto*, sobretudo se o considerarmos a partir da ideia de “paradoxo”. Assim como Marshall Berman definiu a espécie humana na modernidade à luz da noção de “paradoxo”¹¹, também é possível entender o homem moderno em Foucault pela mesma noção, pois, em relação às ciências humanas, a figura do homem ocupa o lugar um tanto paradoxal de *sujeito-objeto*: por um lado, o homem assume a condição de objeto, na medida em que é a ele que se endereçam a Psicologia, a Sociologia e a Linguística, que buscam percorrê-lo e conhecê-lo à luz dos conceitos supramencionados¹²; aqui, o homem se afigura uma entidade definitivamente passiva e não possui senão a capacidade de ser conhecido. Por outro lado, paradoxalmente, não obstante se afigure um objeto (passivo)

¹¹ Na obra *Tudo que é sólido desmancha no ar*, Marshall Berman afirma que a modernidade une a espécie humana e que, nesse contexto, o homem se vê unido aos outros numa *unidade paradoxal*. Por isso, para Berman, ser moderno é viver uma vida de *paradoxo* e fazer parte dessa *unidade paradoxal*, como se pode ler no excerto a seguir: “[...] pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num permanente turbilhão de desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, ‘tudo o que era sólido desmancha no ar’” (BERMAN, 1986, p. 15).

¹² Função e normas; regras e conflitos; significação e sistemas de significados.

a ser conhecido, o homem apresenta-se, ao mesmo tempo, como um ser ativo: o sujeito que conhece; e conhece na medida em que é aquele que investiga e que entretence as ciências humanas e seus respectivos conceitos com o fito de analisar o ser do homem naquilo que ele tem de empírico. A este papel de sujeito-objeto desempenhado pelo homem na modernidade, ao qual atribuiu-se neste estudo o adjetivo “paradoxal”, Foucault confere um adjetivo ainda mais consentâneo, a saber: ambíguo. Isto é, que admite mais de um sentido, anfibológico.

Com base nessa interpretação foucaultiana da *epistémê* moderna, pode-se afirmar que o caráter da ambiguidade acompanha o homem desde que ele estabeleceu-se como o fundamento de todas as positivities, pois tornou-se, a partir de então, tanto a base para a constituição de todo conhecimento quanto aquilo que autoriza pôr em questão o próprio conhecimento do homem (FOUCAULT, 2000). Por essas razões, o filósofo francês descreveu, tempestivamente, os termos nos quais o homem pode entender-se como sujeito-objeto no tempo epistêmico moderno: “soberano submisso”, “espectador olhado” ou, ainda, “sujeito sujeitado”.

Considerações finais

Com base nos aspectos do pensamento de Foucault analisados acima, colige-se que o advento de uma maneira de pensar que referencia inexoravelmente a figura do homem e o surgimento das ciências humanas ocorrem por duas razões: por um lado, em virtude do surgimento das ciências empíricas e da filosofia transcendental de Kant; por outro lado, e fundamentalmente, em virtude de uma transmutação epistêmica ocorrida na aurora do século XIX que reordenou os saberes, descerrou a possibilidade de novos discursos e ensejou um substrato capaz de incluir o homem no domínio dos objetos científicos, pelo que o homem se tornou, no escopo da modernidade, tanto o sujeito quanto o objeto de um saber (as ciências humanas).

Referências

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. Tradução: Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti.

COURTINE, Jean-François. *Suarez et le système de la métaphysique*. 1. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1990. 560 p.

DUARTE, André. Heidegger e Foucault, críticos da modernidade: humanismo, técnica e biopolítica. *Transformação*, São Paulo, v. 2, n. 29, p.95-114, out. 2006. Disponível em: <<http://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/916>>. Acesso em: 30 nov. 2015.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Tradução de: Salma Tannus Muchail. Disponível em: < <https://ayrtonbecalle.files.wordpress.com/2015/07/foucault-m-as-palavras-e-as-coisas-transcrito.pdf>> Acesso em: 14 jun. 2017.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: de Freud à atualidade*. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2006. 264 p. Tradução de: Ivo Storniolo. Disponível em: < <https://estudos001.files.wordpress.com/2014/08/histc3b3ria-da-filosofia-volume-7-giovanni-reale-dario-antiseri.pdf>> Acesso em: 14 jun. 2017.

TERNES, José. Michel Foucault e o nascimento da modernidade. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, São Paulo, 7 (1-2): 45-52, outubro de 1995. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/ts/v7n1-2/0103-2070-ts-07-02-0045.pdf>> Acesso em: 14 jun. 2017.

Data de registro: 19/06/2017

Data de aceite: 22/02/2018

As críticas de Descartes à filosofia escolástica

*William de Jesus Teixeira**

Resumo: Desde seu tempo, quando ainda era vivo, Descartes é reconhecido como um filósofo anti-escolástico. Com efeito, ele defendeu muitas opiniões que iam de encontro ao pensamento escolástico tradicionalmente estabelecido. O mais famoso alvo de seus ataques era a concepção de forma substancial, a noção central da filosofia natural escolástica. A crítica cartesiana das formas substanciais é, por um lado, o ponto de partida de todas as outras críticas de Descartes à escolástica e, por outro, a base na qual e a partir da qual ele construirá seu próprio sistema de filosofia. Talvez, paradoxalmente, a parte menos evidente e mais notável do pensamento de Descartes, que é também um resultado de sua negação da filosofia escolástica, é a chamada ‘virada epistemológica’. Assim, o objetivo desse artigo é esclarecer como Descartes chegou a esse inesperado resultado.

Palavras-chave: Forma substancial; *Res extensa*; *Res cogitans*; Teoria da percepção; Racionalismo.

Descartes' critiques of scholastic philosophy

Abstract: Since Descartes was alive, he was known as an antischolastic philosopher. He defended many opinions that went directly against the traditionally established scholastic thought. The most famous target of his attacks was the concept of substantial form that was the central point of the natural scholastic philosophy. The cartesian critic of the substantial forms was, in one way, the starting point of every other critics of Descartes to the scholastic and, in another way, the basis in which he will build his own philosophical system. Maybe, paradoxically, the less evident part and most notable of Descartes' thought, which is also a result of his negation of the scholastic philosophy, is called ‘epistemological turn’. This means that the objective of this article is to explain how Descartes achieved that unexpected result.

* Graduando em filosofia na Universidade de Brasília (UnB). E-mail: william.unb@hotmail.com

Keywords: substantial form; *Res extensa*; *Res cogitans*; Perception Theory; Rationalism.

Introdução

No relato de sua biografia intelectual que se encontra no *Discurso do método*, Descartes nos apresenta como alguém insatisfeito com sua aprendizagem escolar, estimando que há pouco valor na formação que adquiriu em sua juventude:

Fui nutrido nas letras desde minha infância e, porque me convenceram que, através delas, podia-se adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, eu tinha um extremo desejo de aprendê-las. Mas, assim que eu conclui todo esse curso de estudos ao fim do qual costuma-se ser acolhido entre os eruditos, eu mudei totalmente de opinião. Eu me encontrava, pois, embaraçado por tantas dúvidas e erros, de modo que eu parecia não ter obtido nenhum benefício ao me instruir, a não ser ter descoberto mais e mais minha ignorância (AT 6, p. 4)¹³.

Como é bem sabido, Descartes estudou no renomado colégio jesuíta de La Flèche, que era, de acordo com seu próprio parecer, “[...] uma das mais célebres escolas da Europa” (AT 6, p.5)¹⁴, onde acreditava “[...] haver homens sábios” (AT 6, p. 5)¹⁵. Nessa instituição, ele se aprofundou no estudo da filosofia escolástica, síntese elaborada por Santo Tomás de Aquino, no século XIII, da teologia cristã com o pensamento de Aristóteles. Visto ser este o responsável principal de suas frustrações acadêmicas, é, pois, precisamente contra o aristotelismo, que se encontrava vigorosamente estabelecido

¹³ “J’ai été nourri aux lettres dès mon enfance, et parce qu’on me persuadait que, par le moyen, on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qu’il est utile à la vie, j’avais un extrême désir de les apprendre. Mais sitôt que j’eus achevé tout ce cours de études, au bout duquel on a coutume d’être reçu au rang des doctes, je changeai entièrement d’opinion. Car je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d’erreurs, qu’il me semblait n’avoir fait autre profit, en tâchant de m’instruire, sinon que j’avais décourvert de plus en plus mon ignorance”.

¹⁴ “[...] l’une des plus célèbres écoles de l’Europe”.

¹⁵ “[...] avoir de savants hommes”.

ainda na primeira metade do século XVII, que Descartes se insurge de modo mais veemente¹⁶.

Dentre as disciplinas, baseadas diretamente nas obras de Aristóteles¹⁷ e sendo ministradas como comentários a estas, às quais Descartes foi submetido durante seus anos de aprendizagem, aquela que mais lhe desagradou ou, ao menos, contra a qual ele se opôs de modo mais enfático, foi à filosofia natural. Essa disciplina escolástica à qual Descartes foi apresentado por seus mestres jesuítas em La Flèche era praticamente a mesma que era ensinada nas universidades francesas do século XIII e XIV, isto é, o sistema de explicação da natureza herdado da Idade Média pelos jesuítas continuava intacto ainda no século XVII (GILSON, 1951), século este que paradoxalmente assistia à emergência da Revolução Científica, da qual Descartes será um dos principais esteios.

¹⁶ A respeito desse fato, é oportuno observar que Descartes não era o único estudante incomodado com o conteúdo demasiadamente aristotélico ministrado pelas escolas e universidades da época. Locke e Hobbes, por exemplo, também se sentiam deveras incomodados com o formalismo inócuo das obras de Aristóteles. Leibniz, em contrapartida, sempre procurando compatibilizar opostos e unir dissidentes, não compartilhava o mesmo nível de exasperação de seus contemporâneos em relação aos escolásticos, embora considerasse que certos equívocos por eles cometidos deveriam ser corrigidos (cf. *Discurso de metafísica*, 1962, p. 24).

¹⁷ “Em *La Flèche*, como em outros colégios jesuítas da época, o currículo <do curso> de filosofia durava três anos (os três últimos anos de formação do estudante, a partir dos 15 anos de idade). Ele consistia em preleções, duas vezes por dia com a duração de duas horas, baseadas primariamente nas obras de Aristóteles e Tomás de Aquino. No tempo de Descartes, o primeiro ano era devotado à lógica e à ética, consistindo em comentários e questões baseadas na *Isagoge* de Porfírio e nas *Categorias*, no *Sobre a interpretação*, nos *Primeiros analíticos*, nos *Tópicos*, nos *Segundos analíticos* e na *Ética a Nicômacos* de Aristóteles. O segundo ano era devotado à física e à metafísica, baseado primariamente na *Física*, no *Sobre o céu*, no livro I do *Sobre a geração e a corrupção* e no livros I, 2 e II da *Metafísica*. O terceiro ano do [curso de] filosofia era o ano das matemáticas, consistindo em aritmética, geometria, música e astronomia [...]”. – “At *La Flèche*, as in other Jesuit colleges of the time, the curriculum in philosophy would have lasted three years (the final three years of a student’s education, from about the age of fifteen on). It would have consisted of lectures, twice a day in sessions lasting two hours each, from a set curriculum based primarily on Aristotle and Thomas Aquinas. During Descartes’ time, the first year was devoted to logic and ethics, consisting of commentaries and questions based on Porphyry’s *Isagoge* and Aristotle’s *Categories*, *On Interpretation*, *Prior Analytics*, *Topics*, *Posterior Analytics*, and *Nicomachean Ethics*. The second year was devoted to physics and metaphysics, based primarily on Aristotle’s *Physics*, *De Caelo*, *On Generation and Corruption* book I, and *Metaphysics* book I, 2 and II. The third year of philosophy was a year of mathematics, consisting of arithmetics, geometry, music and astronomy [...] (ARIEW, 1992, p. 60).

A crítica às formas substancias e ao hilemorfismo

A filosofia natural natural escolástica

A filosofia natural escolástica, em sua explicação do mundo fenomênico, sustentava-se amplamente em justificações de caráter qualitativo. O mundo, segundo essa interpretação, era formado por uma grande diversidade de substâncias, cada qual com suas próprias qualidades ou essenciais. Nesse sistema, os objetos do mundo físico tinham sua especificidade determinada por um elemento ‘formal’ que compunha sua estrutura essencial, presidia sua atividade e definia seus caracteres acidentais. Eis um exemplo proveniente de um famoso medievalista: “O peso e a leveza tornam-se, pois, qualidades decorrentes de faculdades que derivam da forma substancial que a causa geradora do corpo lhe conferiu” (GILSON, 1951, p. 161)¹⁸. Tomás de Aquino justifica esse fato assim: “Com efeito, todo corpo natural tem alguma forma substancial determinada, e visto que à forma substancial sigam-se os acidentes, é necessário que a determinada forma sigam-se determinados acidentes” (AQUINO, *Summa theologiae*: I, q. 7, art. 3)¹⁹. Assim, a natureza de cada corpo natural é a sua ‘forma’, de modo que, seguindo-se a doutrina hilemórfica de Aristóteles, quando aquela se une a um corpo, entendido como princípio material de individuação, tem-se uma ‘forma substancial’, ou seja, o princípio de movimento ou mudança (*kínesis*, na terminologia do Estagirita²⁰) dos entes que existem ‘por natureza’ (*tá phýsei ónta*): “[...] Muitas coisas existem por natureza, uma vez que têm o princípio de seu movimento em si” (AQUINO, *Commentaria in libros physicorum*: II, l. 1, n. 8)²¹. Em consonância com esses pressupostos, a física escolástica²² que fora ensinada ao jovem Descartes, em seu profundo acordo com o pensamento de Aristóteles, se atribuía como tarefa primária a identificação e classificação das ‘formas substanciais’²³, isto é, da natureza (*phýsis*) ou

¹⁸ “La lourdeur et la légèreté deviennent donc des qualités dues à des facultés, qui dérivent de la forme substantielle que la cause génératrice du corps lui a conférée”.

¹⁹ “Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam, cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia”.

²⁰ Cf. Aristotle, *Physics*: II, 1, 192b12-15.

²¹ “[...] Multa sunt a natura, quae habent principium sui motus in se”.

²² É importante ter em mente que essa exposição da física escolástica se pretende apenas como um esboço para melhor situar a crítica de Descartes às formas substâncias, não sendo de nenhum modo exaustiva ou completa.

²³ A física escolástica era efetivamente uma disciplina ‘taxonômica’, descrevendo e classificando os fenômenos, mas nunca capaz de descobrir leis gerais que desse conta da explicação e previsibilidade da natureza dos mesmos, assim como o foi a *historia natural*, em especial, a biologia, até o princípio do século XIX. Efetivamente, é a partir desse momento, com Lamark e Darwin principalmente, que ocorre

essência dos entes corpóreos, elementos estes, vale dizer, eminentemente qualitativos (GILSON, 1951).

É, pois, à noção de ‘forma substancial’ que Descartes dirigirá sua crítica mais severa²⁴, uma vez que era sobre ela que repousava todo o sistema da física escolástico-aristotélica. Sua supressão determinaria necessariamente a ruína de toda aquela ciência e, ao mesmo tempo, condicionaria a própria elaboração da física cartesiana que deveria lhe substituir. Descartes considerava a física que lhe fora ensinada inaceitável. Para ele, uma ciência que se baseava sobre um tal princípio como o de ‘forma substancial’ não possuía nenhum poder real de explicação ou de predição²⁵, dado que “[...] a Forma se torna uma espécie de tela invisível entre o observador e seu objeto de estudo, impendendo-no de agarrá-lo, mensurá-lo e pesá-lo” (ALLAN, 1970, p. 115)²⁶. Em sua visão, inversamente, era necessária uma abordagem que focasse não em variáveis qualitativas, mas em fatores quantitativos e passíveis de mensuração. Dessa perspectiva, ao invés das ‘formas substanciais’ e ‘qualidades reais’/‘formas acidentais’, o universo cartesiano será constituído, após a supressão do hilemorfismo aristotélico representado paradigmaticamente em seu famoso ‘dualismo’ corpo-alma, por um material singular e homogêneo, ao qual ele denominará *res extensa*. Assim, Descartes recusa a noção de forma substancial como princípio explicativo do mundo natural e, em seu lugar, vai estabelecer um princípio puramente material com as consequentes qualidades primárias que considera ser-lhe inerente – figura, movimento, grandeza, número – como objeto de estudo da filosofia natural, reduzindo, assim, o objeto da física à geometria.

em biologia uma revolução em seus métodos e práticas semelhante àquela pela qual passara a física no século XVII, com Galileu, Descartes e Newton.

²⁴ “[...] Todas as qualidades e formas, às quais tenho horror [...]” – “[...] Qualitates omnes, et formas, a quibus abhorreo [...]” (AT 2, p. 74).

²⁵ Leibniz, apesar de contrariado com o fato de as formas substanciais se encontrarem tão desacreditadas, uma vez que as considera úteis em seu aspecto ‘metafísico’, afirma, por outro lado, que a consideração das mesmas em nada serve ao pormenor da física, não se devendo, por isso, empregá-las para a explicação dos fenômenos particulares: “Os escolásticos e os médicos do passado a exemplo deles falharam ao acreditar fornecer a razão das propriedades dos corpos recorrendo às formas e às qualidades, sem se darem ao trabalho de examinar sua maneira de operação, como se alguém se contentasse em dizer que um relógio tem a qualidade de indicar as horas devido a sua forma [substancial], sem considerar em que isto consiste” – “Et c’est en quoi nos scholastiques ont manqué, et les Médecins du temps passé à leur exemple, croyant de rendre raison des propriétés des corps, em faisant mention des formes et des qualités, sans se mettre en peine d’examiner la manière de l’opération, comme si on se voulait contenter de dire qu’une horloge a la qualité horodictique provenant de sa forme, sans considerer en quoi tout cela consiste” (LEIBNIZ, 1962, pp. 20, 22).

²⁶ “[...] the Form becomes a kind of invisible screen between the observer and the object of his study, which prevents him from grasping and measuring and weighing it”.

A res extensa e a física mecanicista

Na obra *Le Monde ou Traité de la Lumière* (AT 8), onde Descartes apresenta as concepções de sua filosofia natural ou física, o que significa dizer

[...] uma alternativa completamente mecanicista ao sistema de Aristóteles, efetivamente derivando heliocentrismo²⁷ a partir de princípios primeiros, oferecendo uma nova e aparentemente viável concepção de matéria [*res extensa*] e formulando leis fundamentais do movimento²⁸ – leis que são claramente passíveis de quantificação (GAUKROGER, 2002, p. 18)²⁹

encontra-se, desde o princípio, a condenação que o filósofo francês efetua em relação às formas substanciais, considerando-as o obstáculo que impede aquela disciplina de se tornar uma verdadeira ciência (GILSON, 1951). Nessa obra, vê-se a recusa de Descartes em compreender os fenômenos físicos através de noções como *forma*, *qualidade*, *ação* e outras semelhantes, tão caras à física escolástica. Para ele, a física deve estudar os entes da natureza mediante a análise de suas partes extensas e do movimento que se estabelece entre elas.

“Que um outro, diz ele, numa clara alusão aos escolásticos, pois, imagine, se quiser, nessa madeira, a Forma do fogo, a Qualidade do calor e a Ação que a queima, como coisas totalmente diversas; para mim, que temo me enganar se aí suponho qualquer coisa além do que necessariamente deve haver, me contento em conceber o movimento de suas partes³⁰ (AT 11, p. 7)³¹.”

²⁷ À ocasião da condenação de Galileu pela Inquisição, Descartes escreve a Mersenne acerca do comprometimento do *Le Monde* com o modelo copernicano: “[...] Se ele [o movimento da Terra] é falso, todos os fundamentos de minha Filosofia também o são, pois ele se demonstra por eles de forma evidente. E ele está tão ligado com todas as partes de meu Tratado, que eu não o poderia excluir dele sem tornar o restante totalmente defeituoso” – “[...] S’il [le mouvement de la Terre] est faux, tous les fondements de ma Philosophie le sont aussi, car il se demonstre par eux évidemment. Et il est tellement lié avec toutes les parties de mon Traité, que je ne l’en saurait détacher, sans rendre le reste tout defectueux” (AT 1, p. 271).

²⁸ Cf. *Le Monde*, AT 11, pp. 38, 41 e *Principia*, AT 8, pp. 62-66 .

²⁹ “[...] a fully mechanist alternative to Aristotelian systems, one which effectively derives heliocentrism from first principles, which offers a novel and apparently viable conception of matter and which formulates fundamental laws of motion – laws which are clearly open to quantitative elaboration”.

³⁰ A física mecanicista de Descartes está evidentemente comprometida com a teoria do corpuscularismo, como se aduz da mencionada passagem. Cf. AT 8, pp. 323-325.

Em suma, a filosofia natural cartesiana opõe-se, por um lado, aos obscuros princípios que Aristóteles usara na explicação do mundo fenomenal – e que são sistemática e ostensivamente empregados pelos escolásticos – e, por outro, busca construir um sistema de explicação do mundo natural apelando apenas a princípios claros e evidentes, isto é, tangíveis e mensuráveis, tal como o faria um geômetra. Apoiando-se sobre esses pressupostos, ele afirma:

[...] Notei que absolutamente nada pertence à natureza do corpo, exceto que seja somente uma coisa comprida, larga e profunda, capaz de várias figuras e de vários movimentos e [que] as figuras e os movimentos são apenas modos dele, que sem o mesmo através de nenhuma [outra] faculdade podem existir (AT 7, p. 440 e AT 9, p. 239)³².

Desse modo, Descartes elimina da ciência natural todas as explicações baseadas em princípios anticientíficos e obscurantistas, tais como ‘qualidades sensíveis’, ‘faculdades físicas’³³ e ‘formas substanciais’, empregadas fartamente pelos escolásticos em suas investigações naturais. Em seu lugar, surge a mera extensão e as qualidades primárias como fatores explicativos dos fenômenos da natureza, de modo que todo o universo passa a ser visto como um grande ‘engenho mecânico’. O corolário

³¹ “Qu’un autre donc imagine, s’il veut, en ce bois, la Forme du feu, la Qualité de la chaleur et l’Action que la brûle, comme des chose toutes diverses; pour moi, qui crains de me tromper si j’y suppose quelque chose de plus que ce que je vois nécessairement y devoir être, je me contente d’y concevoir le mouvement de ses parties”.

³² “[...] Adverti nihil plane ad rationem corporis pertinere, nisi tantum quod sit res longa, lata et profunda, variarum figurarum, variorumque motuum capax; ejusque figuras ac motus esse tantum modos, qui per nullam potentiam sine ipso possunt existere [...]”.

³³ Em *Le malade imaginaire* (1673), Molière, ao lado de Racine, La Fontaine, Corneille, um dos mestres do Classicismo francês, aquele movimento estético da literatura francesa de forte inspiração cartesiana (com efeito, ordem, clareza, razão, análise, verdade, equilíbrio, perfeição são os valores do Classicismo), como que, de maneira irônica, fazendo eco à crítica de Descartes à noção de forma substancial, explora os efeitos cômicos das explicações escolásticas aplicadas à medicina. Na cena em questão, um futuro bacharel em medicina é questionado por um dos membros do corpo docente daquele faculdade a respeito da “[...] causa e razão pela qual o ópio faz dormir[...]” – “[...] causam et rationem, quare Opium facit dormire [...]”. Ele ‘escolasticamente’ responde: “Porque há nele uma virtude dormitiva, cuja natureza é embotar os sentidos” – “Quia est in eo [opio] Virtus dormitiva. Cujus est natura Sensus assoupire” (MOLIÈRE, *Le malade imaginaire*, scène XIV et dernière, troisième intermède, p. 70).

mais imediato dessas alterações feitas por Descartes no objeto de estudo da filosofia natural reside no fato de que, no âmbito da explicação dos fenômenos, enquanto, para os escolásticos, à maneira peripatética, o movimento e a mudança nos corpos ou entes naturais originavam-se no interior dos mesmos, tendo como princípio originário a forma substancial que constitui sua essência e determina seus atributos, numa física mecanicista de tipo cartesiana, movimento e mudança advêm, exclusivamente, da interação entre os corpos e/ou das partes constituintes dos mesmos, sendo, portanto, fatores exteriores a eles. Daí resulta que todos os fenômenos que lhes são atinentes podem ser explicados segundo padrões de causa e efeito, empiricamente verificáveis e, sobretudo, matematicamente mensuráveis.

Essas inovações implementadas por Descartes representaram um enorme ganho de simplicidade e precisão, o que contribuiu significativamente para o estabelecimento da física como uma ciência baseada no método experimental e no raciocínio matemático, na esteira de Galileu, impulsionando, assim, a separação de sua matriz filosófica³⁴. Ainda que o modelo de física proposto por Descartes tenha sido superado por Newton nos decênios seguintes – os *Principia* foram publicados em 1686 –, a abordagem quantitativa, em oposição à qualitativa veiculada pelos escolásticos, permanece incontestavelmente um dos mais importantes pilares da atividade científica.

A res cogitans e a nova concepção de alma

A crítica às formas substanciais, na verdade, ocupam um lugar privilegiado em todo o sistema de Descartes, não se restringindo meramente à desconstrução da filosofia natural escolástica, isto é, a uma disciplina particular. Sua importância no pensamento de Descartes é tamanha que suas consequências extrapolam os limites do

³⁴ O emprego do fator quantitativo por Galileu e Descartes em detrimento do fator qualitativo escolástico cria, finalmente, condições para que a física se desvencilhe do ranço aristotélico e possa progredir enquanto ciência: “O fato que ele [Aristóteles] insiste na mudança qualitativa como um dado último e não percebe o valor da mensuração é uma falta grave e uma das principais razões para a estagnação da ciência durante a Idade Média” – “[...] The fact that he [Aristotle] insists on qualitative change as an ultimate datum, and does not realize the value of measurement, is a grave fault and is one of the main reasons for the stagnation of science during the Middle Ages” (ALLAN, 1952, p. 162).

Le monde, de sua física mecanicista, e vão impactar também na elaboração de sua ‘filosofia primeira’ exposta na *Meditações metafísicas*. O que se pretende dizer é que

A crítica às formas substanciais conferem seu sentido pleno às *Meditações metafísicas* por completo; porque integralmente centradas na distinção real da alma e do corpo, elas contêm precisamente aquilo que era necessário para estabelecer essa conclusão da metafísica, que é, ao mesmo tempo, o princípio de uma física do movimento e da extensão (GILSON, 1951, p. 189)³⁵

A “distinção real entre alma é corpo” é empreendida por Descartes, em seu aspecto negativo, através da crítica ao hilemorfismo aristotélico. Dois elementos fundamentais da filosofia cartesiana resultam daí: a noção de *res extensa*, substituta das formas substanciais enquanto objeto de investigação na física mecanicista de Descartes, e também – e não menos importante – a noção de *res cogitans*, decorrência direta e imediata do argumento do *cogito*, conceito basilar da metafísica cartesiana, a única ‘forma substancial’ que Descartes admitirá em seu sistema, elevada, entretanto, ao *status* de substância.

No que diz respeito à afirmação do sujeito enquanto *res cogitans*, substância imaterial independente de qualquer princípio corpóreo, encontramos mais uma ruptura de Descartes com os ensinamentos escolásticos. Segundo a tradição aristotélico-tomista, a alma não constitui em si uma substância, mas é, antes, a ‘forma’ do corpo: “[...] O intelecto, que é o princípio da operação intelectual, é a forma do corpo humano. Assim, esse princípio primeiro pelo qual entendemos, chame-se intelecto ou alma intelectual, é a forma do corpo” (AQUINO, *Summa theologiae*: I, q. 76, a. 1)³⁶; ou seja, na visão das Escolas, a alma faz parte da composição de uma substância, conforme ao padrão hilemórfico aristotélico: “[...] Sócrates é um indivíduo em natureza cuja a essência é

³⁵ “[...] La critique de formes substantielles donne son sens plein aux *Méditations métaphysiques* tout entières, parce que intégralement centrées sur la distinction réelle de l’âme et du corps, elles ne contiennent que ce qu’il fallait pour établir cette conclusion de la métaphysique, qui est en même temps le principe d’une physique de l’étendue et du mouvement”.

³⁶ “[...] Intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. [...] Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis”.

una, composta de matéria e forma (AQUINO, *Summa theologiae*: I, q. 76, a. 1)³⁷. Portanto, alma, para Aquino, não dispõe de capacidade natural para existência independente. Nenhuma dúvida pode haver quanto a isso: “Aquino não afirma que a alma humana é algo distinto em si mesmo. Sua concepção de que ela subsiste não acarreta que ela seja uma entidade completa e auto-suficiente, como, por exemplo, Descartes a considerou” (DAVIES, 1992, p. 213)³⁸. Primazia da alma sobre o corpo em Aquino não significa independência do princípio imaterial.

Na visão de Descartes, as coisas se dão de uma maneira totalmente diferente. De acordo com ele, a alma humana é em si mesma uma substância, dado que “[...] não carece de nenhuma outra coisa para existir”³⁹ (AT 8, p. 24)⁴⁰. Evidencia-se nessa tese cartesiana, por um lado, o ápice da destruição da ontologia tomista-aristotélica e, por outro, da afirmação de seu dualismo corpo-alma. Na *Meditação segunda*, Descartes demonstra de maneira enfática que alma é essencialmente um princípio imaterial, independente de qualquer corpo para existir, tendo sua instanciação representada pelo atributo do pensar. Assim, ao invés de formarem um todo unitário, em Descartes, matéria/corpo (*res extensa*) e ‘forma’/alma (*res cogitans*), constituem entidades distintas e separadas entre si. Além disso, nosso autor também vai afirmar que alma é melhor e mais fácil de ser conhecida do que os corpos ou as naturezas materiais – como nos informa o título da *Segunda Meditação: De natura mentis humanae: quod ipsa sit notior quam corpus* (AT 7, p. 23) –, pois trata-se, tal conhecimento, de uma noção inata. Eis o prelúdio da crítica ao empirismo escolástico.

³⁷ “[...] Socrates sit quoddam individuum in natura cujus essentia est una, composita ex materia et forma”.

³⁸ “Aquinas does not mean that the human soul is a distinct thing in its own right. His notion that it subsists does not entail that it is a complete and self-contained entity, as, for example, Descartes thought the soul to be”.

³⁹ Como o explica Descartes, *stricto sensu* o termo *substantia* aplica-se apenas a Deus. Sob quais condições o mesmo termo pode ser atribuído à alma e à *res extensa* ele o deslinda nos artigos LI, LII e LII dos *Principia philosophiae* (Cf. AT 8, pp. 24-25 e AT 7, pp. 161-2)

⁴⁰ “[...] nulla alia re indegeat ad existendum”.

A Crítica ao empirismo

A teoria da percepção

De acordo com os escolásticos, particularmente Santo Tomás de Aquino, dando prosseguimento aos ensinamentos de Aristóteles e, curiosamente, o próprio Locke, embora tivesse ojeriza à filosofia peripatética, seguirá nessa linha ao propor sua teoria empírica do conhecimento, a mente humana, tecnicamente designada *intellectus possibilis* (intelecto possível ou, ainda, receptivo) é uma *tabula rasa*, de modo que todo o conhecimento que venha a ser nela inscrito procede sempre e necessariamente dos sentidos: “Como muitos filósofos até o século dezessete⁴¹, Aquino é uma espécie de empirista. Em sua visão, nosso conhecimento deriva e é dependente do fato que nós somos seres sensíveis” (DAVIES, 1992, p. 43)⁴². O próprio Aquino confirma de forma veemente seu compromisso com o empirismo de Aristóteles: “[...] O intelecto nada conhece que não seja recebido da sensação [...]” (AQUINO, *Summa theologiae*: I, q. 78, a. 4)⁴³. Assim, a única maneira possível de prover o intelecto com conceitos é abstraí-los da experiência sensível.

Tal processo de abstração, realizado pelo *intellectus agens* (intelecto agente), entendido como “[...] propriedade do intelecto que produz o inteligível em ato através da abstração das espécies das condições materiais” (AQUINO, *Summa theologiae*: I, q. 79, a. 3)⁴⁴, o qual estrutura a teoria da percepção escolástica, era interpretado como uma transação na qual a *forma* ou *species sensibilis* é transmitida do objeto percebido ao sujeito que lhe percebe. Desse modo, uma mesma forma, originalmente presente no objeto, transporta-se através do meio exterior até atingir os órgãos sensoriais do indivíduo. Então, por exemplo: “[...] há cores na parede, cujos

⁴¹ Ou seja, até o advento da filosofia racionalista de Descartes.

⁴² “Like many philosophers until the seventeenth century, Aquinas is a kind of empiricist. In his view, our knowledge derives and is dependent on the fact that we are sensing being”.

⁴³ “[...] Intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo a sensu [...]”.

⁴⁴ “[...] virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus”.

similares [formas ou espécies sensíveis] se encontram na visão [...]” (AQUINO, *Summa theologicae*: I, q. 76, a. 1)⁴⁵. Esse fenômeno perceptivo se processa, como dito, graças à ação do *intellectus agens*, e, em seguida, chega ao *intellectus possibilis* como *phantasmata* ou *intelligibilia*: “é impossível que nosso intelecto entenda qualquer coisa, a não que a transforme em noções abstratas [*phantasmata*] (AQUINO, *Summa theologicae*: q. 84, a. 7)⁴⁶. Segundo esse modelo explanatório do processo de percepção humana, há algo que literalmente, partindo do objeto, adentra nossa mente – sua forma sensível – (ADAMS, 1975) e é esta que vai formar nossos conceitos ou ideias (*species intelligibiles*), concluindo, assim, a transformação do particular e concreto em algo imaterial e abstrato.

Mais uma vez, Descartes se coloca numa posição antípoda à defendida pela tradição escolástica. Para ele, não há absolutamente nada que possa adentrar a mente humana à ocasião da percepção sensível, como queriam os seguidores medievais de Aristóteles: “[...] Nada sobrem a nossa mente dos objetos externos através dos órgãos dos sentidos, além de alguns movimentos corpóreos [...]. [Entretanto, as ideias] não possuem nenhuma semelhança com os movimentos corpóreos” (AT 8, p. 359)⁴⁷. Com efeito, do ponto de vista cartesiano “não há necessidade se supor que passe qualquer coisa material dos objetos aos nossos olhos para nos fazer ver as cores e a luz, nem mesmo que haja algo nesses objetos que seja semelhante às ideias ou aos sentimentos que nós temos deles” (AT 6, p. 85)⁴⁸; na verdade, de um modo mais enfático, poderia-se dizer que, no entendimento de Descartes, “é impossível que qualquer coisa extensa literalmente adentre a mente como a teoria escolástica parece requerer” (NELSON, 2011, p. 322)⁴⁹.

⁴⁵ “[...] colores sunt in pariete, quorum similitudines [species vel formas sensibiles] sunt in visu [...]”.

⁴⁶ “[...] impossibile est intellectum nostrum [...] aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata”.

⁴⁷ “[...] Nihil ab objectis externis ad mentem nostram per organa sensum accedit, praeter motus quosdam corporeos [...]. “[Ideae] nullam enim similitudinem cum motibus corporeis habent”.

⁴⁸ “[...] il n’est pas besoin de supposer qu’il passe quelque chose de matérielle depuis les objets jusqu’à nos yeux, pour nous faire voir les couleurs et la lumière, ni même qu’il y ait rien en ces objets, qui soit semblable aux idées ou aux sentiments qui nous en avons”.

⁴⁹ “it is impossible that anything extended literally enters the mind as the Scholastic theory seems to require”.

Esse posicionamento de Descartes implica tanto na negação de que a *mens* seja uma *tabula rasa* quanto na atribuição do estatuto de inatas a todas nossas ideias e conceitos e, por conseguinte, livra nossa capacidade cognitiva do jugo do mundo da sensação, ao qual o intelecto escolástico estava submetido. Para nosso autor, se há alguma *forma sensibilis* que possa ser objeto do conhecimento humano, ela não pode de modo nenhum ser proveniente do mundo exterior e adentrar a mente, como queriam os escolásticos; ela deve, antes, ser um elemento constituinte da própria alma, elemento este que será uma condição necessária *a priori* a qualquer conhecimento, “[...] Eu afirmo que todas aquelas [ideias] [...] nos são *inatas*, pois os órgãos dos sentidos não nos transmitem nada que seja tal qual a ideia que se desperta em nós nessa ocasião e, assim, essa ideia deve ter estado em nós antes”⁵⁰ (AT 3, p. 418)⁵¹.

A concepção cartesiana de que a mente já está suprida com todos os seus conteúdos, antes mesmo de experienciar qualquer processo cognitivo, marca, sem a menor dúvida, mais uma ruptura de Descartes com a tradição escolástica (JOLLEY, 1990). Tal fato se deve à readmissão por Descartes da doutrina das *ideias inatas*, ou, por assim dizer, à substituição da ‘teoria do conhecimento aristotélica’ pela ‘teoria do conhecimento platônica’. Com Descartes, a via ‘racionalista’ platônica passa a ser uma alternativa ao empirismo aristotélico então dominante, uma vez que “os filósofos no período <século dezessete> não estavam realmente virando as costas à tradição como um todo; eles estavam, antes, eclipsando Aristóteles para trazer à luz Platão” (JOLLEY, 1990, p. 11)⁵². De fato, assim como Platão, Descartes advoga que a nossa alma já é detentora de todo conhecimento possível *ab initio*. É, com efeito, precisamente devido ao fato de ser um defensor do racionalismo-inatista que Descartes cria condições de afrontar o empirismo e a teoria da percepção aristotélico-tomistas.

⁵⁰ Leibniz, em sua concepção das mônadas “sem portas, nem janelas”, que, em seu aspecto negativo, também representa a recusa da teoria da percepção escolástica, é certamente tributário da teoria da percepção e do inatismo de Descartes (Cf. LEIBNIZ, 1962).

⁵¹ “[...] Je tiens que toutes celles [idéés] [...] nous sont *innatae*; Car les organes des sens ne nous rapportent rien qui soit tel que l’idée qui se réveille en nous à leur occasion, et ainsi cette idée a dû être en nous auparavant”.

⁵² “philosophers in the period [seventeenth-century] were not really turning their back on the tradition as a whole; rather, they were casting down Aristotle in order to raise up Plato”.

Inatismo racionalista cartesiano

Na *Meditação terceira*, enquanto se prepara para apresentar sua prova da existência de Deus, Descartes nos diz que esses modos do pensamento ou representações mentais, que são as *ideae*, podem ser distinguidas em três categorias, de acordo com sua origem: “Entre essas ideias, umas [são] inatas, outras [são] adventícias [e] outras me parecem [ter sido] produzidas por mim mesmo” (AT 7: 37-8)⁵³. Será sobre as primeiras, isto é, sobre as *ideae innatae*, que Descartes vai focar sua atenção, já que um dos objetivos mais precípuos das *Meditações* é demonstrar quão mais facilmente se chega ao conhecimento das ideias inatas – notadamente da alma e de Deus, realidades imateriais – em comparação com qualquer outro ente conhecido através dos sentidos, realizando, assim, uma completa inversão do que sustentava o empirismo escolástico, na esteira de Aristóteles. Com efeito, em mais uma tese fortemente embasada no pensamento do Estagirita, afirmava Aquino (*Summa theologiae*: I, q. 87, a. 3)⁵⁴ que “[...] aquilo que, em primeiro lugar, é conhecido pelo intelecto humano é, desse modo, algum objeto exterior, a saber, a natureza de coisa material”. Gilson (1951, p. 200)⁵⁵ explica nos seguintes termos a radical mudança de ‘metodologia’ operada por Descartes – substituição da epistemologia aristotélica pela platônica:

Ele [Descartes] se propõe a proceder *a priori*, indo das ideias às coisas, em vez de proceder *a posteriori*, como o tomismo, indo das coisas aos conceitos; ele se obriga, enfim, a substituir ao real, tomado em sua complexidade concreta, um conjunto de ideias definidas, correspondendo, a cada uma delas, uma coisa, em vez de proceder, como o tomismo, a uma análise conceptual do concreto na qual a complexidade dos conceitos se modela sobre a complexidade das coisas.

⁵³ “Ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae ab me ipso factae mihi videntur”.

⁵⁴ “[...] Id quod primo cognoscitur ab intellectu humano est huiusmodi objectum [...] aliquid extrinsecum, scilicet, natura materialis rei”.

⁵⁵ “Il [Descartes] s’engage à procéder *a priori*, en allant des idées aux choses, au lieu de procéder toujours *a posteriori*, comme le thomisme, en allant des choses aux concepts; il s’oblige enfin à substituer au réel, pris dans sa complexité concrète, un ensemble d’idées définies à chacune desquelles correspond une chose, au lieu de procéder, comme le thomisme, à une analyse conceptuelle du concret où la complexité des concepts se modèle sur la complexité des choses”.

As *Meditações* focam nas ideias inatas de Deus (*Deus*), da alma humana (*res cogitans, mens*), e da substância extensa (*res extensa*), pois tais ideias podem ser consideradas as mais básicas e fundamentais na configuração do sujeito, tal como o concebe o sistema cartesiano⁵⁶ – aquilo que Nelson (2011) chama de ‘arquitetura inata’ (*innate architecture*). A ideia de Deus, embora não seja a primeira a ser logicamente descoberta, detem a primazia ontológica, dado ser aquela que possui “a máxima realidade objetiva” (AT 7, p. 40)⁵⁷. Além disso, é a Deus que devemos todas as outras ideias⁵⁸. Ele mesmo imprimiu sua ideia em nós: “E, de fato, não é admirável que Deus, ao me criar, tenha implantado em mim aquela ideia, para que fosse como a marca do artifício impressa em sua obra” (AT 7, p. 51)⁵⁹. Com efeito, após excluir a possibilidade de que ela seja uma idéia adventícia, i. e. de natureza empírica, – “Nem a absorvi dos sentidos, nem jamais me ocorreu quando não [a] esperava, como costumam as ideias das coisas sensíveis [...]” (AT 7, p. 51)⁶⁰ – ou feita por ele mesmo (factícia) – “nem foi formada por mim, pois claramente não posso tirar nada dela, nem nada a ela acrescentar” (AT 7, p. 51)⁶¹ – conclui que “[...] resta que me seja inata [...]” (AT 7, p. 51)⁶². Na realidade, a primeira ideia inata a ser descoberta no itinerário realizado nas *Meditações* é aquela que representa a realidade existencial do próprio sujeito: “[...] Também me é inata a ideia de mim mesmo” (AT 7, p. 51)⁶³. Essa ideia que o sujeito descobre de si mesmo lhe mostra como uma substância primordialmente pensante, independente de qualquer substrato material: “Sou, portanto, em poucas palavras,

⁵⁶ Cf. *Principia*, AT 8, p. 25-6.

⁵⁷ “[...] plus profecto realitatis objectivae in se habet [...]”.

⁵⁸ “Nosso intelecto é de tal natureza que ele foi dotado com um conjunto de conceitos que fielmente refletem a estrutura da realidade física. Em outras palavras, nós temos ideias inatas implantadas por um Deus benevolente” – “Our intellects are such that they have been endowed with a set of concepts which faithfully mirror the structure of physical reality. In other words, we have innate ideas implanted by a benevolent God” (JOLLEY, 1990, p. 31).

⁵⁹ “Et sane non mirum est Deum, me creando, ideam illam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa”.

⁶⁰ “Neque illam sensibus hausit, nec unquam non expectandi mihi advenit, ut solent rerum sensibilibus ideae [...]”.

⁶¹ “[...] nec etiam a me efficta est, nam nihil ab illa detrahere, nihil illi superaddere plane possum [...]”.

⁶² “[...] superest ut mihi sit innta [...]”.

⁶³ “[...] etiam mihi est innata idea mei ipsius”.

apenas uma coisa pensante, isto é, mente ou alma ou intelecto ou razão [...]” (AT 7, p. 28)⁶⁴. Por fim, a *res extensa*, conceito fundamental na física cartesiana, como visto acima, em sua condição de ideia inata, permite ao sujeito o conhecimento das entidades geométricas e, conseqüentemente, materiais que compõem a natureza. A *res extensa* é, pois, a noção mais simples a partir da qual todas as outras naturezas corpóreas podem ser derivadas e conhecidas pelo fato destas últimas ‘participarem’ da ideia daquela (NELSON, 2011). Assim, por exemplo, a capacidade que um sujeito tem de discernir a figura de um triângulo ou qualquer outra forma geométrica – um *modus* da *res extensa* –, explica-se pelo fato de que ele possui *a priori* a ideia inata da extensão, a qual lhe possibilita tal conhecimento (NELSON, 2011).

Assim, para Descartes, o modelo paradigmático das ideias inatas é a ideia intelectual (JOLLEY, 1990), objeto e produto do puro ato do pensamento que se debruça sobre si mesmo e tem, aliás, esse meio como o único e exclusivo para a sua descoberta. É desse modo, pois, que nos são apresentadas as ideias de Deus, da *res cogitans* e da *res extensa* nas *Meditações*. Certamente, quando se pensa em ideias inatas em Descartes, é-se naturalmente levado a conceber as noções da geometria (*res extensa*) e da metafísica (alma, Deus) como seus exemplares (entes incorpóreos). Com efeito, está-se perfeitamente justificado em pensar dessa maneira, uma vez que são justamente tais ideias, frutos da ação do espírito apenas, que estão isentas da intermediação dos sentidos, essa inesgotável fonte de engano e erro⁶⁵. Em um momento de radicalização exarcebada contra a participação dos sentidos na produção do conhecimento, Descartes chega mesmo a afirmar que, “os sentidos, de fato, em muitas <situações> causam embaraço a ela [à mente] e em nenhuma [ocasião] ajudam a perceber as ideias” (AT 7,

⁶⁴ “Sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio [...]”.

⁶⁵ “tudo que, até aqui, admiti como verdadeiro no mais alto grau, recebi, ou pelos sentidos, ou através dos sentidos; percebi, porém, que eles algumas vezes enganam e é prudente nunca confiar totalmente naqueles que uma vez nos iludiram” – “[...] Quidquid hactenus maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accepi; hos autem interdum fallere deprehendi, ac prudentiae est nunquam illis plane confidere qui vel semel deceperunt” (AT 7, p. 19). Criticar a participação dos sentidos no ato de conhecer é o mesmo que criticar o empirismo escolástico.

p. 375)⁶⁶. Desse modo, por considerar nociva a ação da sensibilidade (*sensus*) no ato de conhecer, Descartes volta-se ao intelecto como meio seguro de adquirir o conhecimento certo e indubitável que busca. Em suma, na visão de Descartes, o conhecimento proveniente dos sentidos, empírico, está conectado com confusão e obscuridade, enquanto, por outro lado, as ideias inatas (*Deus, mens e res extensa*) são clara e distintamente percebidas, sendo as únicas nas quais reside o verdadeiro conhecimento. Assiste-se nesse momento tanto à recusa do empirismo tradicionalmente ensinado nas Escolas e universidades pelos seguidores de Aristóteles quanto ao surgimento do racionalismo moderno, estruturado em torno do inatismo cartesiano.

Juntando os despojos das críticas aos escolásticos: a nova concepção de mente e surgimento da epistemologia

Após introduzir a noção de *res extensa*, em consequência da recusa das formas substanciais e a da ontologia tomista-aristotélica, como único objeto possível de estudo na física, era necessário reclassificar todas aquelas propriedades – ‘poderes’, ‘virtudes’, ‘naturezas’, ‘qualidades’ – que possuíam os corpos na concepção dos escolásticos. A solução vislumbrada por Descartes, coerente com sua nova teoria da percepção e sua doutrina inatista, foi tornar todas aquelas propriedades conteúdos mentais. Com efeito, Descartes ‘aloja’ todas as qualidades que pertenciam aos entes naturais em decorrência de suas *formas substanciais* na mente humana, ou seja, elas passam a ser elementos constitutivos não mais dos corpos, mas da *res cogitans*. Desse modo, Descartes reverte a concepção escolástico-aristotélica do mundo fenomenal e da percepção. Essa inversão faz-se evidente no fato de que as qualidades secundárias (cores, sabores, odores, etc.) bem como toda a generalidade das sensações e percepções sensíveis são colocadas na mente do indivíduo, perdendo, assim, o caráter de objetividade que tinham na visão das Escolas, tornando-se elementos subjetivos (i. e.

⁶⁶ “Sensus enim ipsam [mentem] in multis impediunt, ac in nullis ad illas [ideias] percipiendas juvant”.

psicológicos ou mentais). Em suma, para Descartes, as substâncias depõem as ‘faculdades’ que outrora possuíam, pois sua postulação resulta inútil para a explicação dos fenômenos. Agora, visto que o universo, segundo o padrão que lhe imprime Descartes, é constituído apenas pela *res extensa*, aquelas propriedades são introduzidas na mente, como conceitos, pensamentos, sensações e, principalmente, ideia (JOLLEY, 1990).

Em termos perceptivo-gnosiológicos, a principal consequência desse novo aparato mental cartesiano, dessa nova concepção de mente, consiste no fato de que, para que haja conhecimento em sua generalidade, não mais tenha-se a necessidade de que os objetos transmitam nada de material à mente do indivíduo, pois seu fator causal doravante reside em um princípio inato:

[...] Descartes coloca itens aparentemente distintos como conceitos, percepções sensoriais e sensações sob a designação de ‘ideia’ e, por isso, indica sua determinação em considerar todas elas como entidades psicológicas para as quais é conveniente procurar uma explicação causal. A doutrina do inatismo é uma resposta para tal questão (JOLLEY, 1990, p. 99)⁶⁷.

Apesar de Descartes nunca ter elaborado um trabalho que versasse propriamente sobre questões relativas ao conhecimento, no qual expusesse com precisão e detalhes sua teoria das ideias e seu inatismo, ainda assim são essas suas doutrinas que vemos emergir no centro dos debates epistemológicos durante a segunda metade do século XVII. Com efeito, a noção cartesiana de ‘ideia’ se encontra no centro dos embates ocorridos entre Malebranche e Arnauld sobre o estatuto de *objeto* ou *acto* daquela – ou, respectivamente, o sentido *objetivo* ou *material* da ideia, na terminologia de Descartes⁶⁸ – e também na disputa entre Locke e Leibniz acerca da origem, natureza,

⁶⁷ ” [...] Descartes brings such seemingly disparate items as concepts, sense-perceptions, and sensations under the heading of ‘idea’, and he thereby signals his determination to regard them all as psychological entities for which it is appropriate to seek a causal explanation. The doctrine of innateness is one such answer to the causal question”

⁶⁸ A origem do referido embate se encontra no “prefácio ao leitor” das *Meditações*, onde Descartes afirma haver uma ambiguidade no termo ‘ideia’ (“aequivocationem in voce ideae”): “Com efeito, ela [a *ideia*] pode ser tomada tanto materialmente, como a operação do intelecto, [...] quanto objetivamente, como a coisa representada através daquela operação [...]” - ”Sumi enim potest vel materialiter, pro operatione intellectus, [...] vel objective, pro re per istam operationem representata [...]” (AT 7, p. 8). Cf. BOYLE,

extensão e validade do conhecimento, na qual o inatismo cartesiano exerce um papel central. Isso posto, pode-se afirmar que a aceitação da nova concepção de mente proposta por Descartes foi, em grande medida, uma ‘condição de possibilidade’ a todas essas discussões, ainda que tal admissão tivesse um propósito crítico, uma vez que a concepção cartesiana em todos eles foi objeto de reformulações, drásticas no caso de Malebranche (JOLLEY, 1990). De qualquer maneira, a partir desse momento, estavam dadas as condições para que a epistemologia ou teoria do conhecimento, sobre os escombros das críticas de Descartes às doutrinas escolásticas, surgisse como uma disciplina autônoma, vindo a se tornar um dos mais destacados ramos da filosofia.

Referências

ALLAN, Donald James. (1970). *The philosophy of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2nd. ed.

ARISTOTLE. *Physics*. Disponível em: <http://www.loebclassics.com/view/aristotle-physics/1934/pb_LCL228.109.xml>. Acesso: 10/02/2016.

AQUINO, Santo Tomás de. *Commentaria in libros physicorum*. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>. Aceso 15/01/2016.

_____. *Summa theologiae*. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>. 10/01/2016.

ARIEW, Roger. (1992). “Descartes and scholasticism: The Intellectual Background to Descartes’ Thought”. In: COTTINGHAM, John (Ed.). *Cambridge Companion to Descartes*, pp. 58-90. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521366232.003>

BOYLE, Deborah A. (2009). *Descartes on innate ideas*: New York: Continuum.

DAVIES, Brian. (1992). *The Thought of Tomas Aquinas*. Oxford: Claredon.

2009, LENNON, 2011 e JOLLEY, 1990. Conforme à classificação de McRae (1965), a primeira acepção, i. e. *materialier*, seria aquele de Arnauld e a segunda, i. e. *objective*, seria a de Malebranche e Locke. No parágrafo 26 do *Discurso de metafísica*, Leibniz expõe o essencial da questão que opõe Arnauld a Malebranche e, na sequência, ao mesmo tempo em que toma o partido deste último, insere-o no âmbito do inatismo disposicional, através da teoria da percepção emprestada de Descartes, reforçando, assim, seu laço e sua dívida com esse autor.

DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. (publiées par Charles Adam & Paul Tannery). Disponível em: <<http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/ctolley/texts/descartes.html>>. Acesso: 01/02/2016.

GAUKROGER, Stephen. (2002). *Descartes' system of natural philosophy*. New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511606229>

GILSON, Étienne. (1951). *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*; Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

JOLLEY, Nicholas. (1998). *The light of the soul: Theories of ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0198238193.001.0001>

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. (1962). *Metaphysische abhandlung*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner (Philosophische bibliotek, 260).

LENNON, Thomas M. (2011). “Descartes’s legacy in the seventeenth century: Problems and polemic”. In: BROUGHTON, Janet; CARRIERO, John Peter (Coord.). *A Companion to Descartes* (Blackwell Companions to Philosophy), pp. 467-481. Malden, MA: Willey-Blackwell.

MCRAE, Robert. (1965). “*Idea* as a philosophical term in the seventeenth century”. *Journal of History of Ideas*. Vol. 26, No. 2, (Apr.-Jun.), pp. 175-190. Disponível em: <<http://www.jstor.org/discover/10.2307/2708226?sid=21105407365111&uid=2&uid=3737664&uid=4>>. Acesso: 15/12/2015. <https://doi.org/10.2307/2708226>

MOLIÈRE. *Le malade imaginaire*. Disponível em: <<http://www.toutmoliere.net/oeuvres.html>>. Acesso: 01/03/2016.

NELSON, Alan. (2011). “Cartesian innateness”. In: BROUGHTON, Janet; CARRIERO, John Peter (Coord.). *A Companion to Descartes* (Blackwell Companions to Philosophy), pp. 319-332. Malden, MA: Willey-Blackwell.

Data de registro: 31/10/2017

Data de aceite: 22/11/2017

Edmund Burke: Uma Crítica Revolucionária contra Revolução

*Elvis de Oliveira Mendes**

Resumo: Este ensaio, antes de qualquer coisa, se trata de uma análise da obra *Reflections on the Revolution in France* (Reflexões sobre a revolução na França) onde Edmund Burke através de uma escrita *eleganter* emitiu uma carta, com suas opiniões sobre os acontecimentos de 1789, e por meio de uma crítica aguda e radical à revolução que acabara de eclodir na França, terminou por “prever” a “fase do terror” e os acontecimentos funestos que se sucederam neste país entre o fim do século XVIII e começo do século XIX. Com efeito, o objetivo precípua deste breve ensaio é o de refletir à luz da crítica antirrevolucionária de Burke acerca do perigo constante de quando a razão filosófica se torna uma promessa para resolver assuntos públicos.

Palavras-chaves: Edmund Burke. Revolução. Crítica antirrevolucionária.

Edmund Burke: A Revolutionary Critique against Revolution

Abstract: This essay, first of all, is an analysis of the work “Reflections on the Revolution in France” where Edmund Burke through an *eleganter* writing issued a letter, with his views on the events of 1789, And through of a sharp and radical critique of the revolution which had just erupted in France, ended by "predicting" the "stage of terror" and the disastrous events that took place in this country between the end of the eighteenth century and the beginning of the nineteenth century. Indeed, the primary purpose of this brief essay is to reflect through of Burke's antirevolutionary critique on the constant danger of when philosophical reason becomes a promise to solve public affairs.

Keywords: Edmund Burke. Revolution. Anti-revolutionary criticism.

* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Graduando em Filosofia pela mesma instituição, Especialista em História das Artes e das Religiões pela Universidade Federal Rural de Pernambuco e graduado em licenciatura plena em História. Exerce pesquisa com foco em Filosofia Política contemporânea (UFPE). E-mail: elvis.oliver@live.com.

Introdução

A Revolução Francesa é indubitavelmente o evento que se tornou o símbolo maior ou marca mais profunda do que veio a constituir o que podemos chamar de imaginário moderno. De fato, os eventos ocorridos em 14 de julho de 1789 se tornaram um marco fundante e gerador dos valores e da visão de mundo contemporânea. Sendo assim, *la prise de la bastille* representa não apenas uma revolta regional, mas sim a dissolução do tipo de *establishment* social, tal como era imposto pelo antigo regime. Diante disso, a Revolução na França se tornou um acontecimento emblemático comumente conhecido como o momento de início da era contemporânea.

Com efeito, a historiografia moderna confabulada no seio do pensamento iluminista nos legou relatos que narram todo esplendor representado pela revolução de 1789 na França, sobretudo, os ganhos sociais incontestáveis logrados por séculos pelo povo francês e quiçá, por todo ocidente. De fato, a imagem que temos desse marco inaugural da história contemporânea é equivalente ao parto de uma nova era de valores humanísticos voltados para a busca incansável da igualdade, da liberdade e da fraternidade entre os homens e as nações. Tais valores que só seriam garantidos pela dedicação de homens destemidos e ungidos pela luz da razão, do qual fazendo uso da racionalidade filosófica científica em detrimento das superstições religiosas e da tradição, seriam capazes de salvar as sociedades da desigualdade, da repressão e da ignorância gerada pelo obscurantismo intelectual característico do mundo pré-moderno.

Ora, dito isto, é necessário colocar já nesse momento introdutório que o objetivo precípua deste ensaio é ir além dos axiomas e das verdades paradigmáticas propostas pela historiografia tradicional e assim propor uma reflexão mais profunda acerca desses eventos. Tal tarefa será feita a luz das contribuições feitas pelo estadista e teórico político irlandês Edmund Burke (1729-1797) que desenvolveu uma ampla e fecunda análise acerca dos acontecimentos que se sucederam a partir de 1789 na França. De fato, na obra *Reflections on the Revolution in France* (Reflexões sobre a Revolução na França) esse baluarte do pensamento político moderno foi capaz de capturar de forma precisa e original o modo como aquela revolução que *a priori* possuía “a melhor

das intenções” se tornou uma sequência de eventos brutais e violentos já na última década do século XVIII e qual herança surgiria a partir desses acontecimentos. De toda sorte, o que nos interessa nesse breve ensaio é tentar captar alguns elementos da realidade problemática que configura a revolução na França que não nos é trazida pela interpretação meramente historicista. E por meio destes elementos, tentar refletir acerca dos riscos das promessas da já mencionada, “melhor das intenções” que sempre nos visitam de forma renovada e hodierna, sobretudo, nos períodos mais críticos.

Um manifesto antirrevolucionário

Reflexões sobre a Revolução na França é de fato, a obra fundadora do que veio a se tornar o conservadorismo político moderno. Essa afirmação com caráter de *dóxa* é compartilhada entre muitos intelectuais e especialistas de renome. No entanto, embora saibamos que Burke é o precursor do moderno conservadorismo político, antes disso é necessário frisar que ele é parte de uma tradição (COUTINHO, 2014, p. 11). Mas a afirmação que reivindica para ele a fundação, talvez torne inevitável darmos devida atenção às palavras escritas por Burke sob a forma de uma carta destinada a um jovem fidalgo francês em 1789. De fato, não obstante, a *Reflexões* trata de uma carta, sua extensão e profundidade são dignos de um tratado político, seu espírito é de um panfleto⁶⁹ por sua retórica e poder de persuasão, seu *insight* é original e se quiser assim nomear; profético.⁷⁰ Além disso, esta obra indubitavelmente também possui uma original e fecunda interpretação histórica da revolução francesa ainda em seu momento primevo. Deste modo, se tornou um dos maiores manifestos antirrevolucionários da tradição da filosofia política.

⁶⁹ Nesse período os filósofos, cientistas, outros intelectuais, homens públicos e a própria igreja faziam uso de atividade panfletária, afim de, por meio da propagação de textos retóricos e persuasivos, convencer o maior número possível de pessoas com sua opinião acerca de algum tema importante para a sociedade.

⁷⁰ Burke escreveu sua *Reflexões* ainda no ano de 1789 o qual só foi publicada no ano seguinte e antecedeu o espetáculo de horror que a revolução na França se tornaria nos anos que se sucederam. Deste modo, Burke foi capaz de perceber bem antes dos Jacobinos começarem a guilhotinar seu inimigos reais e em potencial, o embrião de uma ideologia sanguinária que alavancou os funestos acontecimentos da chamada “fase do terror” (1793).

Ora, mas como Edmund Burke, um intelectual atuante na vida pública⁷¹ possuidor de um espírito liberal e de discurso constitucionalista, simpático de causas democráticas bastante significativas como a dos católicos na Irlanda, dos colonos norte americanos e dos indianos contra a repressão e os abusos da Grã-Bretanha (Cf. BURKE, 2014, p. 8), poderia ser tão radicalmente contrário à revolução na França? Considerando também o fato de que o apoio ao clamor revolucionário dos franceses era fortemente compartilhado entre seus pares, e que a opinião de que os eventos que eclodiram em 1789 na França seriam uma repetição dos acontecimentos da Inglaterra de 1688 era quase unânime; o que tornou a posição de Burke totalmente heterodoxa, para não dizer excêntrica.

Mesmo assim, no calor do otimismo revolucionário, Burke já no início de sua *Reflexões* expressa sua profunda inquietação e desconfiança na euforia da *démarche* popular iniciada com a queda da Bastilha. Seu pessimismo advém da constatação de que: “são as circunstâncias que fazem com que qualquer sistema civil e político seja benéfico ou nocivo à humanidade” (BURKE, 2014, p. 30). Portanto, nesse sentido, a suposta liberdade alcançada pelo triunfo revolucionário não eram garantia de sua benevolência. Ainda nesse mesmo sentido, Burke é bastante enfático quando afirma que; o fato da liberdade ser umas das dádivas naturais da humanidade, não é argumento satisfatório bastante para que se parabenize um louco que fugiu do tratamento ou um assassino que fugiu da prisão, mesmo que ambos estejam apenas retomando direitos naturais que lhes são legítimos (Idem). Diante disso, Burke está diretamente preocupado com o furor e a ovação do imaginário ideológico parido pela revolução como ele explica nesta passagem:

A bajulação corrompe tanto a quem a faz quanto a quem a recebe; adular não é útil aos povos, nem aos reis. Por tal razão, deveria me abster de felicitar a França por sua nova liberdade até que tivesse conhecimento de como esta liberdade se harmoniza com o governo, com o poder público, com a disciplina e a obediência dos exércitos, com o recolhimento e a boa distribuição dos impostos, com a moralidade e a religião, com a solidez da propriedade, com a paz e a ordem, com os usos civis e sociais. Todas essas coisas são (à sua

⁷¹ Conferir o que é dito sobre isso em (MANSFIELD, 1987, p. 687).

maneira) bens, e se vierem a faltar, a liberdade deixa de ser um benefício e tem pouca chance de durar muito tempo. (Idem)

Dito isso, o que está em jogo para Burke parece ser o preço a ser pago por esse princípio vigoroso que é a liberdade, sobretudo se analisando a forma a qual os revolucionários franceses a almejavam. O desejo por esse grandioso bem, a saber, a liberdade em detrimento dos grilhões do antigo regime se tornou um desejo obsessivo, obscurecendo seu verdadeiro sentido político e as necessidades reais de um povo, “porém todas essas considerações estavam abaixo da dignidade transcendental da Sociedade da Revolução” (Ibidem, p. 31). Sendo assim, uma luta legítima e, sobretudo de forte clamor racionalista e progressista por liberdade teria se transformado em uma luta por poder, o que fez da revolução francesa a mais espantosa catástrofe social que teria acontecido até então. Nela “as coisas mais surpreendentes foram produzidas, em mais de um caso, pelos meios mais absurdos e ridículos; nos modos mais ridículos, e, aparentemente, pelos mais vis instrumentos” (Ibidem, p. 32).

Ainda nesse mesmo sentido, Burke acreditava que a reforma era inevitável e poderia ser uma coisa boa, mas ele sabia que as liberdades que os ingleses desfrutavam eram fruto de um processo deliberado e cuidadoso que levou gerações para se estabelecer. A reforma, então, precisava ser cautelosa, reverente e prudente, ou então poderia destruir onde deveria melhorar (Cf. MCLEOD, 2005, pp. 3-8). Porém, o ideal imprudente de liberdade levou a população à barbárie e se tornaram banais os mais assustadores crimes e atos de leviandade. Com efeito, Burke explica que “em vista dessa monstruosa cena tragicômica necessariamente as paixões mais opostas se sucedem e às vezes se misturam, fazendo-nos passar do desprezo à indignação, do riso às lágrimas, do desprezo ao horror” (BURKE, 2014, p. 32). Tendo observado isso, constata-se que a revolução na França não era só uma revolução política, ela se mostrou na realidade como um evento alicerçado por um ideário filosófico de alto teor corrosivo e elã destruidor, dinamitador de toda moral, de todos os costumes e de toda tradição da qual todos os valores estavam assentados até então.

Diante disso, Burke percebeu que a Revolução Francesa não se tratava de uma espécie de “*Remake*” das revoluções inglesa e americana (1776), se tratava de um evento inédito e que certamente as suas consequências seriam também completamente imprevisíveis. De fato, quando desejamos mudar a direção de nossos caminhos, é necessário sabermos onde queremos ir e se é possível chegar, e isso é bastante óbvio. No entanto, é esse direcionamento que Burke não encontra nos revolucionários franceses, afinal “um Estado sem meios para mudar, não tem meios para se conservar. Sem esses meios, corre até mesmo o risco de perder aquela parte da constituição que com mais devoção desejaria conservar” (Ibidem, p. 44). Burke adverte o erro dos franceses usando o exemplo da revolução inglesa que, nos momentos mais críticos, por duas vezes, a Inglaterra se viu sem um rei e a nação perdera seu sentimento de união, mas nem por isso resolveu colocar a baixo todo empreendimento basilar da nação; pelo contrário, resolveu reformar seu edifício conservando partes da antiga constituição e assim reunindo o povo novamente em torno de um novo sentimento de unidade, regenerado (Cf. Idem).

Evidentemente, a falta de cuidado e prudência dos franceses foi evidenciado nas décadas posteriores a consolidação do horror trazido por várias tiranias que se sucederam no poder, dado o vácuo abissal deixado pela revolução. Tal irresponsabilidade teve um preço caríssimo na história da França. De fato, seguindo a orientação de Burke, tudo isso poderia ter sido evitado se os franceses tivessem aprendido com o exemplo inglês, que procuraram aperfeiçoar sua constituição ao invés de destruí-la, procuraram manter o que havia de bom nos ensinamentos e nas leis ancestrais ao invés de nega-los. Sendo assim, essa paixão francesa pelo novo e seu rechaço pela tradição teria levado a revolução ao descontrole e a sua perda total de sentido, Burke ainda sobre isso, enfatiza que os franceses: “resolveram agir como se nunca tivessem sido moldados em uma sociedade civil, como se pudessem fazer tudo a partir do nada, começaram mal, pois começaram desprezando tudo que lhes pertencia” (BURKE, 2014, p. 57). Dito isto, o que está em jogo para Burke é a importância do caráter ancestral na manutenção da vida social de uma nação, portanto, quando

desrespeitaram os seus ancestrais, desrespeitaram a si próprios, como Burke explica na passagem a seguir:

Seguindo essas falsas luzes, a França comprou calamidades indisfarçáveis a um preço mais elevado do que o pago por qualquer nação pelos mais inequívocos benefícios! A França comprou a miséria com o crime! A França não sacrificou sua virtude ao seu interesse, mas abandonou a seu interesse de modo a poder prostituir sua virtude. Todas as outras nações iniciaram a construção de um novo governo ou a reforma de um antigo pelo estabelecimento ou observação escrupulosa de alguns ritos religiosos. Todos os outros povos alicerçaram a liberdade civil em costumes mais severos e um sistema de moralidade mais austero e viril. Ao soltar as rédeas da autoridade régia, a França duplicou a licenciosidade de uma feroz dissolução nas maneiras e de uma insolente irreligião nas opiniões e práticas, estendendo a todas as classes da sociedade, como se transmitisse algum privilégio ou revelasse algum benefício recôndito, todas as desventuradas corrupções que costumeiramente acometiam a riqueza e o poder. Esse é um dos novos princípios da igualdade na França (Ibidem, p. 59).

Com efeito, se tivessem procurado reformar sua constituição mantendo o que era bom e modificado o que era mau, despótico e prejudicial à nação, sendo capazes de desconfiar de si mesmos ao exercer uma escuta atenta aos ensinamentos ancestrais “teriam coberto de opróbrio o despotismo por toda face terrestre, mostrando não somente que a liberdade é conciliável com a lei, mas ainda que, quando bem disciplinada, torna-se sua auxiliar” (Ibidem, p. 58). No entanto, na realidade o que ocorreu foi o surgimento e a consolidação de uma crença numa “ficção monstruosa que, inspirando ideias falsas e esperanças vãs” tornaram legítimas os mais variados absurdos que condenariam o país ao julgo de várias tiranias por décadas. Essa crença só se tornou possível através dos devaneios da razão, que através de uma atividade panfletária e mundana, transformou as críticas filosóficas à religião, ao absolutismo e à moral vigente em um plano político que levaria a França à tão desejada liberdade, de fato, como era de se esperar, as pretensões filosóficas não se mostraram eficazes para manter o que é básico para a vida em sociedade.

Uma revolução filosófica

De fato, a revolução francesa é a primeira revolução filosófica, isto é, uma revolução feita a partir de ideias filosóficas, puramente metafísicas pensadas por intelectuais altamente letrados. Esse aspecto para Burke faz desse evento algo sem precedentes e com características específicas. Tal peculiaridade, talvez seja a resposta para o fato do ideal revolucionário ter esbarrado num obstáculo extremamente complexo, a saber; a relação entre teoria e prática. Se o paraíso teórico construído pelos intelectuais da revolução parecia eternamente próspero, a realidade mostrou que esse paraíso não passava de um castelo de areia. Ora, qualquer indivíduo de inteligência média é capaz de entender que a filosofia não é capaz de trazer paz e harmonia aos homens e que a atividade autêntica do filósofo é especulativa e por ser assim, é então mais corrosiva e dinamitadora do que construtora e harmonizante. Consciente do caráter bélico e subversivo da filosofia e “opondo-se a essa intrusão do espírito especulativo ou teórico no campo da prática ou da política, podemos considerar que Burke restaurou a concepção antiga, de acordo com a qual a teoria não pode ser a única orientação suficiente na prática” (STRAUSS, 2014, p. 367).

Ao fazer isso, Burke revela o caráter totalmente problemático intrínseco à revolução na França, para ele, faltava-lhe espírito público já que os homens que a idealizaram possuíam mentes intelectualmente brilhantes, mas não havia nenhum só homem com alguma experiência prática nos assuntos públicos (Cf. BURKE, 2014, p. 61). Isso fez da revolução na França uma revolução filosófica e, portanto demasiadamente teórica. Tais teorias se misturaram aos mais básicos anseios e também às mais altas ambições particulares, dada à formação do Terceiro Estado, que em seu âmago possuía homens de diversos tipos, formação e classes sociais. De fato, “quando homens de posição sacrificam todas as ideias de dignidade, a uma ambição sem objeto definido e operam vis instrumentos para vis fins, toda a sociedade torna-se baixa e mesquinha” (Ibidem, p. 67). Nesse contexto, em considerável e amplo sentido, os filósofos do iluminismo, se não foram os mentores intelectuais da revolução, (cada um

em sua devida proporção) é impossível não admitir a influência direta exercida de seus ideais abstratos de sociedade na *práxis* revolucionária.

No tocante, a herança histórica deixada pela revolução é de um movimento libertador das massas, um evento de luta pela igualdade entre os homens e fraternidade entre os povos. De fato, *la déclaration des droits de l'homme* (A declaração dos direitos do homem) ecoou para o resto do mundo como a “grande nova”, uma espécie de nova tábua de valores, que não é oriunda da boca de nenhum Deus todo poderoso ou dos deuses, mas uma tábua de valores forjada pela razão filosófica, feita por homens iluminados pela sabedoria. Sendo assim, a crença de que essa razão libertaria os homens da opressão de uma casta formada por nobres e sacerdotes com direitos divinos, se tornou imbatível e inquestionável. Esses mesmos homens então esclarecidos pelas luzes filosóficas fundariam um mundo novo marcado pela igualdade, pela liberdade e pelos ditames da ciência que através do controle total da natureza curaria os homens de suas vicissitudes e o mundo de suas mazelas e intempéries naturais. Essa paisagem maravilhosa seria então a aurora de uma nova humanidade conquistada através da revolução. Assim, “toda sua marcha teve mais o aspecto de uma procissão triunfante que a de uma guerra em andamento” (Ibidem, p. 60).

De fato, o que Burke teve a proeza de captar foi o caráter messiânico desenvolvido no calor da revolução. Ora, por um lado, a revolução possuía um teor iconoclasta, destruidor dos valores tradicionais da nobreza e das “superstições” oriundas da religião oficial. Por outro lado, a revolução ganhou o mesmo tom daquilo que ela pretendia destruir, a saber; uma hierarquia interna entre seus líderes e um *pathos* salvífico marcado pelo proselitismo e pela propaganda característica da religião revelada. Sendo assim, o caráter irreligioso da revolução ganhou uma aura profundamente religiosa. Nesse sentido, como também percebeu décadas mais tarde, Alexis de Tocqueville em sua obra monumental *L'ancien Regime et la Revolution* (O Antigo Regime e a Revolução) que “a Revolução Francesa é portanto uma revolução política que operou à maneira e em certo sentido assumiu o aspecto de uma revolução religiosa” (TOCQUEVILLE, 2016, p. 14). Sobretudo, por recorrer ao recurso da

pregação e do convencimento das pessoas, o que se tornou uma característica de todos os movimentos igualitários e de libertação posteriores.

Ora, embora Tocqueville em sua crítica fundamental à revolução na França discorde de Burke em vários aspectos, em dois fatores seminais eles convergem completamente, o primeiro, foi exposto anteriormente, o segundo diz respeito aos exageros da revolução já que para ambos; “a Revolução concluiu bruscamente, por um esforço convulsivo e doloroso, sem transição, sem precaução, sem complacência, o que teria se encerrado pouco a pouco por si mesmo ao longo do tempo, essa foi sua obra” (Ibidem, p. 24-25). E isso se tornou um aspecto bastante complexo por que a razão mesma da revolução parece aos poucos ter perdido seu sentido originário. O que de fato era motivo de repulsa e necessário de mudança começou a ser esquecido, porque “se a sociedade civil é filha da convenção, essa convenção deve ser sua lei; deve limitar e modificar todas as categorias de constituição por ela formadas. Todo tipo de poder legislativo, judiciário e executivo são criaturas suas, não podem existir em outro estado de coisas” (BURKE, 2014, p. 80).

Diante disso, a mudança radical que se pretendia “requer um conhecimento profundo da natureza e das necessidades humanas, assim como das coisas que facilitam ou dificultam a obtenção dos variados fins que devem ser buscados pelo mecanismo das instituições civis” (Ibidem, p. 81). Para Burke isso tornou perceptível que havia uma confusão total de interesses envolvidos, de fato, a revolução não tinha mais um objetivo claro e possível, e assim se tornou uma barbárie onde uma multidão sedenta e movida por ressentimentos pessoais tiveram seus crimes perdoados, lavados e redimidos pela magnitude do ideal revolucionário, “para algumas pessoas, complôs, massacres e assassinatos parecem um preço módico a pagar para a consecução de uma revolução. Ao seu paladar, uma reforma barata e sem sangue, e uma liberdade sem culpa, parecem-lhe vãs e insípidas” (Ibidem, p. 85). Isso teria então desvelado o teor desmedido e a face horrenda e totalitária resultantes da imprudência daqueles que armaram o palco para esse espetáculo. Como Burke adverte claramente nesta passagem.

O Estado deve ter reservas para conservar sua força e remédios para extirpar os seus males. De que adianta discutir o direito abstrato de um homem ao alimento ou aos remédios? A questão está em saber em como consegui-lo e administrá-los. Nessa deliberação, sempre aconselharei que se solicite a ajuda do agricultor e do médico, e não a de um professor de metafísica (Ibidem, p. 81).

Constatado isso, mais uma vez está posto aqui o perigo intrínseco da pretensão de se exercer mudanças radicais em uma dada sociedade a partir única e exclusivamente de elucubrações filosóficas. Tal risco se dá pela ausência de conexão entre os problemas da filosofia e os problemas e necessidades mundanas, sobretudo, as necessidades e os anseios da multidão. Evidentemente, em situações de crise, oportunistas e outros tipos de falatrões se disponibilizam a serem como uma espécie de gurus de orientação do povo, para ganhar posteriores favores e regalias, como afirma Burke: “ouço dizer por toda parte que um grupo de conspiradores, que se autodenominam filósofos, recebe a glória de muitos dos recentes acontecimentos; e que suas opiniões e sistemas são o verdadeiro espírito responsável por essas realizações” (Ibidem, p. 108). Desta forma, “Burke associa, o extremismo da revolução a uma nova filosofia. ‘A antiga moral’ era uma moral de ‘benevolência social e abnegação individual’. Os filósofos parisienses negam a nobreza da ‘disciplina individual’, da temperança e das virtudes ‘liberais’”... (STRAUSS, 2014, p. 364) e ao fazer isso, abriram a brecha necessária para liberação de todo tipo de permissividade, contanto que estivesse vestido sob o manto ungido da revolução. Isso ao longo prazo, não poderia gerar outra coisa, senão a tirania.

Revolução e tirania

Burke faleceu em 1797 ainda em plena revolução, de fato, muitas das coisas que escreveu sobre a revolução, fez de forma *ad hominem* seguindo a intuição de quem possuía a eloquência e a erudição de um excelente orador somado a um vasto conhecimento da tradição filosófica, de teoria política, gestão pública e, sobretudo das necessidades humanas. Evidentemente, depois da publicação da *Reflexões* desenvolveu

vários admiradores e inúmeros críticos e inimigos intelectuais, o que de fato não era de se esperar o contrário. No entanto, o que tornou sua obra grandiosa, foi a sua primazia de sintomatizar com tanta precisão os acontecimentos que ocorreram ainda na década que prosseguiu sua morte e posterior a ela, inequivocamente Burke conseguiu em certo sentido, captar o significado mesmo do que estava acontecendo em seu tempo e quais consequências de fato tais acontecimentos gerariam no futuro.

Diante disso, a Revolução Francesa lança uma longa sombra, que se estende e atinge nosso tempo e influencia diretamente os debates atuais sobre liberdade, igualdade e autoridade. Por isso a necessidade de refletirmos com muito cuidado acerca desse que, indubitavelmente, continua a ser um desconcertante evento histórico, do qual sua importância e significado são totalmente variantes e sua interpretação se transforma de acordo com a simpatia do espectador. Nesse sentido, ninguém menos que François Furet nos mostra em sua obra clássica *La Révolution française* (FURET, RICHET, 1965), que não existe interpretação histórica inocente, e a história que se escreve é também história dentro da história. Portanto, se por um lado, este evento é visto como uma reformulação radical da paisagem política que moldou os valores indiscutíveis do mundo contemporâneo, o parto de uma nova era e por assim dizer, a luz que mostrou os caminhos para um futuro igualitário garantido por homens esclarecidos de seus direitos. Por outro lado, a Revolução na França é vista como uma série de eventos cruentos e que beiraram a barbárie em prol de um objetivo que no começo era legítimo e depois se tornou um misto de loucura e oportunismo que deslizou para a anarquia descontrolada e lamentável porque caminhou rapidamente da promessa de liberdade para a tirania.

O fato é que nos últimos séculos quanto mais expressivas foram as utopias coletivistas, mais repressivas e destruidoras essas conseguiram ser, quando a liberdade individual é obliterada em nome de um ideal comum, se desvela o caráter tirânico e genocida do igualitarismo que tende a demonizar e transformar qualquer grupo, classe social ou etnia na causa principal da desigualdade e, portanto, um inimigo a ser

destruído, o que legitima todo tipo de violência.⁷² Sendo assim, “a Revolução Francesa é apenas um dos muitos eventos históricos que nos demonstram que os movimentos de libertação, quando conseguem destruir o Estado, primeiro levam a anarquia, depois à tirania, e a seguir, ao terror totalitário” (SCRUTON, 2015, p. 53-54).

No tocante, em grande medida, a contribuição da *Reflexões* de Burke é no sentido de mostrar que mudanças políticas não dependem ou são garantidas, únicas e exclusivamente pela escrita e estabelecimento de uma nova constituição, ou de uma tomada violenta de poder que de forma abrupta venha a solapar o regime vigente até então. Ora, nesse sentido, a intuição de Burke nos remete para algo que não está em lugar nenhum, mas ao mesmo tempo está em todo lugar, a saber, o caráter simbólico e imaginário que formam um regime e os valores arraigados a ele.

Nesse sentido, o que podemos concluir é que não há, para Burke nenhuma receita fundante como propuseram os manuais e os manifestos revolucionários de outrora e nem nos de hoje, como pretendem alguns positivistas jurídicos, e, sobretudo, as ideologias messiânicas de nosso tempo. Em suma, a previsão de Burke, foi de fato o anúncio de que esse novo caráter revolucionário, mesmo que, irresponsável, imprudente e em considerável sentido, tirânico, era algo que viria pra ficar e que de fato provocaria mudanças radicais, porém, tais mudanças teriam um preço demasiadamente alto, qual seja; enfrentar uma metamorfose de processos ainda desconhecidos (BURKE, 2014, p. 254) marcados pelo desequilíbrio, pela anarquia e por grandes banhos de sangue.

Referências

BURKE, Edmund, *Reflexões sobre a Revolução na França*. Trad. José Miguel Nanni Soares – 1. ed. – São Paulo: EDIPRO, 2014.

⁷² É perceptível nos grandes eventos da história recente que as grandes marchas que de forma inexorável rumam em direção à construção de um mundo melhor e igualitário tiveram em comum a criação maniqueísta de um inimigo que deveria ser destruído. Para os jacobinos eram os aristocratas, para Stalin, eram os "kulaks", os chamados camponeses ricos, para Hitler, eram os judeus, para os jihadistas de hoje, é o "Grande Satã" (a América) e o "Pequeno Satã" (Israel), juntamente com todo ocidente, para América, o Islã, para Israel, os palestinos.

COUTINHO, João Pereira, *As Ideias Conservadoras Explicadas a Revolucionários e Reacionários*, São Paulo, Ed. Três Estrelas, 2014.

FURET, François. RICHELIEU, Denis. *La Révolution française*. Paris: Hachette, 1965.

MANSFIELD, H. Edmund Burke In CROPSEY, J.; STRAUSS, L. (ed.). *History of Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987, pp. 687-709.

MCLEOD, Aaron, *Great Conservative Minds: A Condensation of Russell Kirk's "The Conservative Mind"*, Alabama Policy Institute, Birmingham, Alabama, 2005, pp. 3-8.

SCRUTON, Roger. *As Vantagens do Pessimismo: e o perigo da falsa esperança*. Trad. Fábio Faria. 1 Ed. São Paulo. É Realizações, 2015.

STRAUSS, L. *Direito natural e história*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

TOCQUEVILLE, Alexis de, *O Antigo Regime e a Revolução*, 2º Ed. São Paulo, Martins Fontes, 2016.

Data de registro: 13/10/2017

Data de aceite: 12/01/2018

A estrutura narrativa das *Pós-Homéricas* de Quinto de Esmirna

Erika Mayara Pasqual*

Resumo: Quinto de Esmirna é um representante da poesia épica do Período Imperial (entre os séculos III e IV d.C.) que compôs um extenso poema intitulado *Pós-Homéricas*, o qual se incorpora ao legado literário a respeito da história da guerra troiana. Diante disso, o presente artigo pretende apresentar de que modo as *Pós-Homéricas* estruturam sua narrativa, tendo como principal modelo as obras homéricas, e indagar qual seria a intenção poética de Quinto ao compor sua epopeia, a fim de constituir um texto que difere daqueles que influenciaram na sua composição ao mesmo tempo em que se insere na tradição épica.

Palavras-chave: Quinto de Esmirna. *Pós-Homéricas*. Épica. Estrutura Narrativa. Período Imperial.

The narrative structure of Quintus Smyrnaeus' *Posthomerica*

Abstract: Quintus Smyrnaeus is a representative of the epic poetry of the Empire Period (between the III and IV centuries A.D.), who composed a long poem entitled *Posthomerica*, which is part of the literary legacy of the Trojan War myth. Taking this into consideration, this article intends to introduce how the *Posthomerica* presents its narrative structure, having as main model the works by Homer. In addition, I also intend to inquire what might be Quintus' poetic intention when composing his epic poem, developing a text that differs from those that influenced its composition and is, at the same time, inserted into epic tradition.

Keywords: Quintus of Smyrnaeus. *Posthomerica*. Epic. Narrative Structure. Empire Period.

* Graduada em Letras (habilitação em Português e Grego Antigo) pela Universidade de São Paulo (USP) 2015. Mestranda em grego na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, pesquisando sobre Quinto de Esmirna. E-mail: erikapasqual@hotmail.com

Introdução

Os testemunhos a respeito da biografia de Quinto de Esmirna são escassos e tardios, tendo como referência mais antiga preservada as citações feitas por Eustácio de Tessalônica (1110-1198 d.C.) e João Tzetzes (1110-1180 d.C.), os quais apenas citam o nome do poeta. Assim, a maior parte das informações disponíveis sobre Quinto é conjecturada a partir do que as *Pós-Homéricas* (no grego, τὰ μεθ' Ὀμηρον) revelam, sobretudo nas passagens do Livro VI 531-537, XII 306-313 e XIII 336-341. Desse modo, é aceito comumente pelos estudiosos modernos que o poeta teria vivido no Período Imperial, entre o século III e IV d.C. Segundo Vargas (2004:12), Quinto seria um instruído leitor formado em bibliotecas e escolas, onde pôde ter acesso aos grandes escritores da tradição literária anterior e, a partir deles, compor sua própria obra. Querendo se inserir na tradição épica, as *Pós-Homéricas* são um poema extenso, com aproximadamente 8.800 versos divididos em 14 livros, que se incorporam ao legado literário a respeito da história da guerra troiana. A narrativa especificamente preenche a lacuna cronológica entre a *Ilíada* e a *Odisseia* ao retratar os acontecimentos que levaram à queda de Troia desde o funeral de Heitor até a partida dos guerreiros aqueus, apresentando assim uma assimilação mais próxima o possível da língua, estilo e métrica do modelo épico canônico.

Na *Poética*, Aristóteles destaca Homero como uma referência textual digna de louvor, sendo um criador dos elementos compositivos do gênero épico e distinguido pela sua excelência ao tratamento da matéria, unidade de ação e na capacidade poética de imitar segundo os meios, os objetos e os modos. As obras homéricas transcendem os séculos como fontes literárias entre os mais variados gêneros e períodos históricos, tornando-se objeto de emulação e investigação. Todavia a reprodução ou citação trivial de Homero não propicia qualidade na composição, ao contrário, pode ser alvo de críticas negativas e até de condenação da obra por seus leitores e pesquisadores. Nesse sentido, o poema de Quinto por muitos séculos teve uma repercussão inicialmente

modesta e criticada negativamente por causa da temática tão recorrente e, em alguns casos, foi qualificado como uma composição deficiente ao ser comparada com o modelo homérico, de modo que são escassos os estudos e traduções até o século XX - contabilizando cerca de onze traduções completas da obra até esse período, segundo James & Lee (2000:1). Deve-se, contudo, questionar: até que ponto a produção textual de Quinto converge com as epopeias homéricas, tendo ele toda a influência da tradição literária grega e latina anterior? As *Pós-Homéricas* devem ser analisadas como uma mera exibição técnica, buscando reproduzir seu modelo, ou como expressão artística de um poeta sob o Império Romano, revelando um poema audacioso e, por que não, admirável?

Decerto é inegável que haja divergências de recursos estilísticos, linguísticos, recriações ou inovações dentro do fazer mimético de Quinto⁷³, visto que ele se encontra afastado por muitos séculos de Homero e é influenciado pelo seu contexto histórico e instrução múltipla⁷⁴. Contudo, como destaca James & Lee (2000:1), as *Pós-Homéricas* não apresentam graves problemas quanto à linguagem e ao estilo do seu modelo, e Quinto de Esmirna revelou ser um competente estudante da elocução homérica. Diante dessas características, a crítica moderna tem dado mais atenção ao poeta do Período Imperial, investigando as alusões ao grande compilado de diferentes gêneros e épocas da literatura e as peculiaridades presentes nas *Pós-Homéricas*.

A epopeia de Quinto tem a clara intenção de estabelecer um elo entre as obras homéricas e, por consequência, não apresenta uma unidade de ação tal qual seu modelo épico, porém relata um tempo único a partir da seleção de episódios que sucedem o final da guerra de Troia. Sendo assim, as *Pós-Homéricas* contemplam alguns dos eventos narrados pelos poemas cíclicos, os quais não chegaram até nós preservados, estabelecendo assim uma conexão temática e estrutural com o Ciclo Épico. Desse modo, cada livro apresenta uma micro-história relativamente autônoma que se interliga uma à

⁷³ Cf. Garcia Romero. 1989. *Las glosas homéricas en Quinto de Esmirna. Unas notas sobre Calímaco y Quinto a propósito de ES IPPON KETOENTA (QS XII 314)*; Maciver. 2012. *Quintus Smyrnaeus' "Posthomerica": Engaging Homer in Late Antiquity*.

⁷⁴ Cf. Vian.1959. *Recherches sur les Posthomérique de Quintus de Smyrne*.

outra pela sequência dos acontecimentos, pela cronologia e, de modo mais superficial, pelo contexto bélico em torno da família Eácida. Não se sabe ao certo o quanto Quinto teve acesso a essas composições, já que possivelmente teve apenas um contato indireto, pois os poemas cíclicos aparentemente tinham desaparecido no século II d.C. Diante disso, deve-se indagar: será que Quinto queria substituir as narrativas do Ciclo Épico perdidas quando compôs? De que fonte Quinto retirou seu material, se houver como pressuposto seu acesso indireto aos poemas cíclicos? O que se conjectura é que as *Pós-Homéricas* garantiram a preservação ao terem sido incorporadas no *corpus* homérico pelos comentadores bizantinos como referência para os poemas cíclicos desaparecidos. Entretanto, seria simplista definir a obra de Quinto meramente como uma remodelagem da tradição literária anterior, pois há marcas de originalidade e independência poética. Dessa maneira, compreender as *Pós-Homéricas* não se reduz à comparação apenas com o modelo homérico, mas deve ser analisada como um projeto literário híbrido, ou seja, modelado pelo cruzamento de diversas obras e autores distintos, a fim de constituir um texto que difere daqueles que o influenciaram na sua composição ao mesmo tempo em que se insere na tradição épica.

I. A estrutura narrativa das *Pós-Homéricas*.

A matéria do poema de Quinto de Esmirna não é esclarecida a partir do título que lhe foi dado (*τὰ μεθ' Ὀμηρον*, em uma tradução mais literal, “As coisas depois de Homero”), pois não relata os assuntos advindos depois das obras homéricas, mas, ao contrário, está situada entre a *Ilíada* e a *Odisseia* de modo a preencher a lacuna cronológica e criar um elo entre esses poemas. Por consequência disso, as *Pós-Homéricas* não são uma epopeia autônoma, em outras palavras, que podem ser lidas isoladas, como as *Dionisíacas* de Nono, por exemplo, pois é dependente do que fora narrado, essencialmente, na *Ilíada*. Boyten (2010:13) acrescenta que o poema se acomoda confortavelmente ao lado das obras de Homero, e até poderia pensar nele

quase como uma terceira epopeia homérica, podendo pressupor, assim, que há uma intenção poética em Quinto de ser um sucessor de Homero. Para tanto, Quinto faz numerosos usos das técnicas de composição presentes na épica canônica, desde o uso de vocabulários e fórmulas homéricas até a retomada de cenas típicas do gênero⁷⁵, como batalhas, funerais, embaixadas, deliberações na terra ou no Olimpo, etc. É preciso ressaltar que Quinto não manteve uma relação subserviente com o paradigma épico, pois o poema rompe com seu modelo e insere artifícios inusitados ao gênero utilizado. Em vista disso, F. Vian (1963:xxvii) declara que o poeta expressa crenças ideológicas através da boca dos personagens e do narrador e, além disso, explora as possibilidades nas caracterizações dos heróis, em que cada guerreiro - protagonista dentro de cada micro-história narrada nas *Pós-Homéricas* - é destacado pelo modo como aplica o código de conduta heroica, havendo um julgamento sobre sua atitude dentro da epopeia⁷⁶.

É possível, portanto, pensar nas *Pós-Homéricas* como um projeto literário que objetiva estabelecer-se entre as epopeias homéricas, não estranhando a ausência de um próêmio no início do poema, que começa *ex abrupto*. Os últimos versos do canto XXIV da *Ilíada* (799- 804) relatam os feitos finais do funeral de Heitor e o pesar entre os troianos por causa da dura perda, como se observa na leitura abaixo de tal trecho:

ρίμφα δὲ σῆμ' ἔχεαν, περὶ δὲ σκοποὶ ἦατο πάντη,
μὴ πρὶν ἐφορμηθεῖεν εὐκνήμιδες Ἀχαιοί.
χεύαντες δὲ τὸ σῆμα πάλιν κίον: αὐτὰρ ἔπειτα
εὖ συναγειρόμενοι δαίνυντ' ἐρικυδέα δαῖτα
δώμασιν ἐν Πριάμοιο διοτρεφέος βασιλῆος.

800

⁷⁵ Cf. Vian 1963: xxvii; Boyten 2010:13.

⁷⁶ Cf. Tine Scheijinen. 2016. Facing Achilles in two lessons, heroic characterization in Quintus of Smyrna, *Posthomerica 1 and 2*.

Sobrepondo-lhe terra, à pressa, erguem um túmulo.

Guardas, em torno, sentam-se, temendo assalto 800

dos Aqueus, belas-cnêmides. Ereta a tumba,
 voltaram, num banquete pomposo reunindo-se,
 no solar do rei Príamo, progênie-de-Zeus.

Deram exéquias de honra a Héctor, doma-corcéis.⁷⁷

Dessa maneira, visando estabelecer uma conexão com Homero, os primeiros quatro versos do Livro I das *Pós-Homéricas*, citados a seguir, narram os acontecimentos imediatamente posteriores à última cena da *Ilíada*, atando ambas as epopeias como se fossem uma narrativa contínua.

Εὖθ' ὑπὸ Πηλείωνι δάμη θεοείκελος Ἴκτωρ
 καί ἐ πυρὴ κατέδαψε καὶ ὀστέα γαῖα κεκεύθει,
 δὴ τότε Τρῶες ἔμμνον ἀνὰ Πριάμοιο πόλῃα
 δειδιότες μένος ἢ ὃ θρασύφρονος Αἰακίδαο·

Uma vez que Heitor, semelhante aos deuses, foi subjugado pelo Pelida
 e a pira devorou-o e a terra tinha coberto seus ossos,
 então os troianos permaneceram na cidade de Príamo,
 temendo a valente cólera do Eácida de audaz espírito;
 (PH. I, 1-4)⁷⁸

⁷⁷ *Ilíada* XXIV, 799- 804. Tradução de Haroldo de Campos.

Como as *Pós-Homéricas* retratam os eventos finais da guerra troiana, há mais referências à *Ilíada* que à *Odisseia*. Os versos finais do Livro XIV servem, no entanto, de transição da obra de Quinto à de Homero ao aludir ao destino de Odisseu (*PH.* IV 628-631) e ao relatar a terrível tempestade que se abateu sobre as naus dos vitoriosos guerreiros na viagem de retorno (*PH.* XIV 655-658). Veja, abaixo, as passagens⁷⁹ citadas:

[...] Αὐτὰρ Ἀθήνη
ἄλλοτε μὲν <θυμῶ> μέγ' ἐγήθεεν, ἄλλοτε δ' αὖτε
ἄχλυτ' Ὀδυσσεῖος πινυτόφρονος, οὐνεκ' ἔμελλε 630
πάσχειν ἄλγεα πολλὰ Ποσειδάωνος ὀμοκλή·

[...] Entretanto Atena,
 ora alegrava-se em seu coração, ora por outro lado
 afligia-se por Odisseu, de mente prudente, porque há 630
 de padecer muitas dores devido à exortação de Poseidon.
 (*PH.* XIV 628-631)

*

[...] οἱ δ' ἐνὶ νηυσὶν 655
 Ἀργεῖοι πλώεσκον ὅσους διὰ χεῖμα κέδασσεν·
 ἄλλη δ' ἄλλος ἵκανεν, ὅπη θεὸς ἦγεν ἕκαστον,
 ὅσσοι ὑπὲρ πόντοιο λυγρὰς ὑπάλυξαν ἀέλλας.

⁷⁸ Tradução própria.

⁷⁹ Tradução própria.

[...] e nos seus navios 655

os argivos remavam, os quais a tempestade espalhou:

cada um ia por um lado, por onde um deus guiava cada um,

tantos quantos sobre o mar escaparam da deplorável ventania.

(*PH.* XIV 655- 658)

De modo mais singelo, há outra rápida referência à *Odisseia*⁸⁰ dentro das *Pós-Homéricas* em uma passagem do Livro VIII (122-127), que menciona – em uma espécie de profecia - como o último guerreiro, chamado Antifo, será vítima do Ciclope (*Od.* II 17-20).

Conforme foi mencionado, as *Pós-Homéricas* não são uma epopeia independente por ter uma estrutura narrativa que entrelaça as obras homéricas e, por consequência, não apresenta uma unidade de ação tal qual seu modelo épico, pois relata uma seleção de episódios que sucedem o final da guerra de Troia dentro de um tempo específico. Segundo o que Aristóteles expõe na *Poética* (1459b), outros poetas construíram seus poemas a respeito de uma pessoa ou de uma época, ou então de ação com muitas partes que impedem a unidade do enredo, podendo observar esses aspectos nos autores, por exemplo, dos *Cantos Cíprios* e da *Pequena Ilíada*. Todavia, quem compõe um poema épico de tal modo é alvo de crítica para o filósofo grego. Além disso, a poesia épica não deve ser comparável às narrativas históricas, as quais não tratam de uma única ação, mas sim de um tempo específico com todos os eventos e/ou personagens que pertencem ao período⁸¹.

Portanto, as *Pós-Homéricas*, no que se referem à sua estrutura narrativa, distanciam-se da poesia homérica, considerada como exemplo admirável para Aristóteles de composição em torno de uma ação una. No entanto, o

⁸⁰ Cf. Vian 1963:xxv.

⁸¹ *Poética*,1459a.

poema de Quinto concilia-se com os poemas do *Ciclo Épico* tanto na escolha da matéria narrada quanto na forma como

Εὐρύπυλος δ' ἐτάροιο χολωσάμενος κταμένοιο
Ἀντίφω αἴψ' ἐπόρουσεν· ὁ δ' ἔκφυγε ποσσὶ θοοῖσιν
ἐς πληθὺν ἐτάρων· κρατερόν δέ μιν οὐ τι δάμασσε
ἔγχος Τηλεφίδαο δαΐφρονος, οὐνεκ' ἔμελλεν
ἀργαλέως ὀλέ<ε>σθαι ὑπ' ἀνδροφόνοιο Κύκλωπος
ὔστερον· ὡς γάρ που στυγερῇ ἐπιήνδανε Μοίρη. 125

E Eurípilo, encolerizado por causa do companheiro morto,
 imediatamente se lança sobre Antifo; ele escapa com pés ágeis
 para a multidão dos seus companheiros; e não o subjugou
 com o poderoso dardo do corajoso Teléfida, porque há 125
 de perecer terrivelmente mais tarde pelas mãos
 do homicida Ciclope: pois assim agrada à odiosa Moira.

(PH. VIII 122-127)⁸²

sua obra é apresentada, pois cada livro retrata uma micro-história relativamente autônoma que se interliga às demais pela sequência dos acontecimentos, pela cronologia e, de modo mais superficial, pelo contexto bélico em torno da família Eácida.

A epopeia de Quinto é estruturada da seguinte forma:

Livro I: A narrativa pode ser dividida em três eventos principais: a recepção de um novo guerreiro, a batalha por ele travada e a sua morte. No primeiro Livro, Pentésiléia aparece para amparar os troianos na guerra, porém acaba sendo morta por Aquiles, encerrando o episódio com o funeral da amazona;

⁸² Tradução própria.

Livro II: A composição é análoga ao Livro I, retratando a chegada do guerreiro Mêmnon ao acampamento troiano, porém ele é morto também pelas mãos de Aquiles, finalizando a narrativa com o seu funeral;

Livro III: O terceiro Livro cria também um paralelo com os dois primeiros episódios, contudo são os aqueus que sofrem uma grande perda advinda da morte de Aquiles por Paris. O desfecho dessa narrativa é retratado pelos lamentos e funeral do guerreiro Eácida;

Livro IV: A narrativa bélica é interrompida e concentra-se no tema dos jogos fúnebres em honra ao herói Aquiles;

Livro V: Sendo uma sequência dos acontecimentos dos livros anteriores, a deusa Tétis presenteará o guerreiro que salvou o corpo do filho entregando as armas divinas feitas por Hefesto. O episódio é conhecido como o “Julgamento das Armas”, pois Odisseu e Ájax pleiteiam a posse do prêmio e, ao mesmo tempo, o título de melhor guerreiro;

Livro VI: A narrativa retorna aos eventos bélicos, apresentando a chegada do guerreiro Eurípilo para apoiar os troianos, vencendo em suas lutas contra os aqueus;

Livro VII: Neoptólemo, filho de Aquiles, ingressa ao campo de batalha ao lado dos aqueus. Ele é equiparado ao seu pai por ter uma grande força, tornando-se um apoio importante para os aqueus;

Livro VIII: A história abrange, de modo geral, uma grande batalha que é encerrada com a morte de Eurípilo pelas mãos de Neoptólemo;

Livro IX: O nono Livro retrata a ida da embaixada a Lemnos para trazer Filoctetes de volta ao campo de batalha para auxiliar os aqueus;

Livro X: A narrativa, sobretudo, concentra-se na morte de Paris pelas mãos de Filoctetes e os lamentos fúnebres pelo seu destino;

Livro XI: A história relata as façanhas de Eneias que prejudicam os aqueus, tornando-os incapazes de agir, havendo a necessidade de se criar um plano mais elaborado de ataque contra os troianos;

Livro XII: Por consequência do impasse dos aqueus na batalha, é concebido e executado o plano do “Cavalo de Madeira”, a fim de que os aqueus possam adentrar os portões da cidadela escondidos. A narrativa caminha para os acontecimentos finais da guerra;

Livro XIII: O episódio é intitulado como “O saque de Troia”, narrando a carnificina das últimas batalhas da guerra e o incêndio da cidade fortificada;

Livro XIV: O último Livro descreve os eventos decorrentes da queda de Troia e a volta dos aqueus para suas pátrias.

Em vista disso exposto, as *Pós-Homéricas* revelam uma afinidade temática com o conjunto de poemas épicos arcaicos pertencentes ao denominado *Ciclo Épico*, composto possivelmente depois de Homero⁸³. Mais especificamente, há uma associação com os seis poemas que correspondem ao ciclo troiano, além das obras homéricas que são inseridas dentro desse contexto literário. As narrativas do Ciclo Troiano⁸⁴ são discriminadas em sua ordem cronológica como: *Cípria*, *Ilíada*, *Etiópicas*, *Pequena Ilíada*, *Saque de Troia*, *Retornos*, *Odisseia* e *Telegonia*.

Os primeiros quatro Livros das *Pós-Homéricas* equiparam-se com o poema *Etíope*; do quinto até o décimo segundo Livro há uma associação com a narrativa da *Pequena Ilíada*; o Livro XIII assemelha-se com a obra *Saque de Troia* e, por fim, o último Livro abarca a temática do poema *Retornos*.

Embora haja essas aparentes simetrias entre a obra de Quinto e os poemas do Ciclo Troiano, Vian (1959:87-94) ressalta que as *Pós-Homéricas* não são uma reedição simplificada e unificada que busca reescrever as composições antigas, pois é possível observar na obra de Quinto disparidades⁸⁵ em relação ao que conhecemos dos

⁸³ “The only detailed information about the scope of the Epic Cycle is derived from a lost treatise by one Proclus, who probably wrote in the second century CE.” West 2013:1.

⁸⁴ Para saber mais sobre o conteúdo das obras do ciclo troiano e seus autores, cf. West (2013): *Cípria*, p.55-128; *Etíope*, p.129-162; *Pequena Ilíada*, p.163-222; *Saque de Troia*, p.223-243; *Retornos*, p.244-287; *Telegonia*, p.288-306; ou então, cf. Davies (2001): *Cípria*, p.32-50; *Etíope*, p.51-59; *Pequena Ilíada*, p.60-70; *Saque de Troia*, p.71-76; *Retornos*, p.77-83; *Telegonia*, p.84-91. Ademais, há ainda o estudo pertinente de Monro (1884): *Cípria*, p.6-11; *Etíope*, p.11-18; *Pequena Ilíada*, p.18-27; *Saque de Troia*, p.27-36; *Retornos*, p.36-40; *Telegonia*, p.40-4.

⁸⁵ Cf. Vian 1963:xxvi.

poemas cíclicos a partir dos escassos fragmentos e resumos de Proclo. Assim detalha James (2004: xx):

[...] His narrative differs substantially from those of the Little Iliad and the Sack of Ilion as known to us from their summaries. Unlike the Little Iliad Quintus places the arrivals of Eurypylos and Neoptolemos before the return of Philoktetes and the death of Paris; unlike the Sack of Ilion he places the intervention of Laokoon before the entry of the wooden horse into Troy, and the departure of Aineias not immediately after these but later, during the night of Troy's destruction. It is arguably less likely that Quintus would have departed so far from the epics he sought to replace if they had been available to him.

Não se sabe ao certo o quanto Quinto teve acesso às composições do *Ciclo Épico* no século III d.C. Possivelmente dispôs apenas de um contato indireto, já que a escassez de papiros contendo os poemas cíclicos sugere que não haveria uma grande circulação de tais obras durante o período romano⁸⁶. No século II d.C., Proclo ainda atesta a conservação desses poemas, embora fossem depreciados em seu tempo. Ademais, há especulações de que Pisandro de Laranda compôs um longo poema, intitulado *Heroikai Theogamiai*, retratando a extensa cronologia sobre a mitologia grega durante o império de Alexandre Severo (222-235 d.C.), servindo de uma obra substituta para os poemas cíclicos desaparecidos⁸⁷. James (2004:xx) inclusive considera que o desaparecimento dos poemas do *Ciclo Épico*, e também de outras obras, pode ser vinculado à destruição da grande biblioteca e do museu em Alexandria, no ano de 272 d.C. Sánchez Hernández (2008:274), contudo, sugere que o terremoto ocorrido em 178 d.C. na região de Esmirna teria sido uma das causas para o desaparecimento dos poemas cíclicos como fonte direta para a composição das *Pós-Homéricas*.

Embora as conjecturas sobre o desaparecimento ou não dos poemas cíclicos no século III d.C. não tenham uma resposta definitiva, é certo que Quinto conhece os materiais do *Ciclo Épico* e, de fato, é reconhecido que as *Pós-Homéricas* integram uma

⁸⁶ Cf. Boyten 2010:17.

⁸⁷ Cf. Vian 1963: xxiv; James 2004: xix-xx.

sequência de *λόγοι*, ou melhor, de *ἱστορίαι* que se interligam formando um todo, podendo cada uma ser lida de maneira mais ou menos independente tal qual as composições cíclicas. Todavia não se deve categorizar a obra de Quinto como meramente uma substituição dos poemas perdidos, mesmo que os comentadores bizantinos tenham conservado as *Pós-Homéricas* dentro do *corpus* homérico como uma referência ao *Ciclo Épico*, provavelmente conforme a transmissão literária a que eles tiveram acesso, mas não chegou até nós. Contudo é pressuposto que a obra tenha garantido sua sobrevivência ao longo dos séculos por causa dessa submissão⁸⁸. A intenção poética de Quinto pode ser entendida, sobretudo, em seu projeto literário de estabelecer um elo entre as obras homéricas. Para tanto, ele multiplica as referências aos eventos presentes na *Iliada* por meio de digressões, alusões indiretas ou até reproduções de uma mesma cena, como a écfrase do escudo de Aquiles (*PH* V 5-120). Entretanto é importante considerar que Quinto, como um homem erudito, tivesse acesso a numerosas e variadas obras de modo que há recorrentes modelos utilizados pelo poeta para compor seu próprio poema. Com isso, as *Pós-Homéricas* exibem uma temática que já fora tratada também por outros gêneros literários, como a tragédia grega, com a qual Quinto deveria ter bastante proximidade. Portanto, seria possível correlacionar igualmente as *Pós-Homéricas* com as peças de Eurípides (*Troianas*, *Hécuba*, *Suplicantes* e *Fenícias*) e Sófocles (*Ájax* e *Filoctetes*)⁸⁹.

Como conclusão, é perceptível que as *Pós-Homéricas* manifestam um copilado de influências da tradição literária anterior, e que Quinto de Esmirna revela um estudo e conscientização poética para compor sua própria epopeia durante o período romano. Dessa maneira, a obra pode ser compreendida como um produto híbrido literário, ou seja, formada pelo cruzamento de diversas obras e autores, sendo destinada a um leitor altamente educado. Embora Quinto quisesse equiparar ao modelo épico canônico, a estrutura narrativa das *Pós-Homéricas* diverge daquilo que se esperaria para

⁸⁸ Cf. Vian 1963: xxv.

⁸⁹ Acredita-se também que há uma influência das peças *Escirios*, *Etíopes* e *Laocoonte* de Sófocles; *Mêmnon* e *Psychostásia* de Ésquilo e a tragédia *Filoctetes* de Sófocles. Entretanto os conhecimentos acerca dessas tragédias são precários pela falta de material. Cf. Vargas 2004: 24.

quem se propõe a ser “como Homero”. Todavia não significa que seja uma obra desqualificada, pois revela uma composição capaz de conectar-se à tradição literária épica arcaica, dando uma visão completa dos eventos da guerra e retomando a versão homérica, de modo a ser usada como referência dos textos já perdidos ao longo dos séculos, como os poemas cíclicos.

Referências

- ARISTÓTELES. HORÁCIO. LONGINO. Brandão, Roberto de Oliveira (intr). Bruna, Jaime (trad). *A poética clássica*. 12. ed.. São Paulo, Cultrix, 2005. 114 p..
- BAUMBACH, M.; BÄR, S. *Quintus Smyrnaeus: Transforming Homer in Second Sophistic epic*. Walter de Gruyter: Berlin, 2007. <https://doi.org/10.1515/9783110942507>
- BOYTEN, B. *Epic Journeys: Studies in the reception of the Hero and Heroism in Quintus Smyrnaeus' "Posthomerica"*. A thesis submitted to University College London For the degree of Doctor of Philosophy, 2010.
- CAMPOS, H. *Iliada*. V. I e II. São Paulo: Arx, 2003.
- DAVIES, M. *Greek Epic Cycle*. England: Briston Classical Paperbacks, 2001.
- HÉRNADEZ, J. P. S. Dos notas a Quinto de Esmirna. *Habis* 39, 2008, 267-274.
- HESÍODO. Werner, Christian (org) (trad). *Teogonia*. São Paulo, Hedra, 2013. 103 p. Bolso Hedra.
- JAMES, A. W. *Quintus of Smyrna: The Trojan Epic "Posthomerica"*. Quintus of Smyrna. Translated and edited by Alan James. The Johns Hopkins University Press, 2004. <https://doi.org/10.1163/9789004351110>
- JAMES, A. W. & LEE, K. H. *A commentary on Quintus of Smyrna, "Posthomerica" V*. (Mnemosyne Suppl. 208).Leiden: Brill, 2000.
- MANSUR, M. Wh. *The treatment of Homeric characters by Quintus of Smyrna*. Nueva York, 1940.

MONRO, D. B. The poems of the epic cycle. *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 5, 1884 1-41. <https://doi.org/10.2307/623691>

ROMERO, F. A. G. *Quinto de Esmirna. "Phostoméricas"*. Madrid, 1997.

_____ Las glosas homericas en Quinto de Esmirna. Unas notas sobre Calimaco y Quinto a proposito de "es hippon kêtoenta (QS XII 314). *Habis* 20, 1989, 33-36.

SCHEIJINEN, TINE. Facing Achilles in two lessons, heroic characterization in Quintus of Smyrna, Posthomeric 1 and 2. *Les Etudes Classiques* 84, 2016, 81-104.

VARGAS, M. T. *Quinto de Esmirna. "Posthoméricas"*. Introd., trad. y notas. Madrid: Gredos, 2004 (Biblioteca clasica Gredos 327). 542 pp.

VIAN, Francis. *Quintus de Smyrne, "La suite d' Homère"*. Texte établi et traduit par V.F. Paris: Les Belles Lettres (Collection des universités de France). Tome I: Livres I-IV (1963); lvi, 182 pp. Tome II: Livres V-IX (1966); 226 pp. Tome III: Livres X-XIV (1969); 282 pp. (all partly w. duplicate pagination).

_____ *Recherches sur les "Posthomeric" de Quintus de Smyrne*. Paris, 1984

VIEIRA, T. *Odisseia*. São Paulo: Editora 34, 2011.

WAY, A. S. *Quintus Smyrnaeus, The fall of Troy*. Edited with an English translation by A.S.W. London: Heinemann & New York: Macmillan, 1913 (Loeb Classical Library 19). xi, 627 pp. Owen, CR 1914, 97.

WEST, M. L. *The epic cycle. A Commentary on the Lost Troy Epics*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2013.

<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199662258.001.0001>

Data de registro: 23/05/2017

Data de aceite: 06/06/2017

A teoria do espaço humeanana – (des) construção da geometria*

Carolina Miziara P. e Silva**
Gustavo Maciel Cardoso***

Resumo: O objetivo geral deste artigo é expor como Hume conceitua a ideia de espaço e como tal conceituação influi na construção da geometria empírica e, por conseguinte, na desconstrução da geometria concebida a partir de princípios demonstrativos. A certeza garantida pelas operações lógicas fundamentava a geometria no campo do conhecimento demonstrativo, juntamente com a matemática e a aritmética. No entanto, de acordo com Hume, o espaço é composto por pontos matemáticos dotados de cor e solidez e, porque tais pontos são tão diminutos, o homem não é capaz de percebê-los em sua singularidade. Assim, sua percepção não é tão precisa, de modo que as operações da geometria também não. A geometria, portanto, por tratar de um objeto impreciso, é deslocada para o campo do conhecimento probabilístico.

Palavras-chaves: Hume. Espaço. Geometria. Demonstrativo. Probabilístico.

The theory of humean space - the (de) construction of geometry

Abstract: The aim of this article is to expose how Hume conceives the idea of space and how this concept influences the construction of empirical geometry and therefore in the deconstruction of geometry conceived through demonstrative principles. The certainty guaranteed by logic operations underlays geometry in the field of demonstrative knowledge, along with mathematics and arithmetic. However, according to Hume, space is composed of mathematical points endowed with color and strength and because such points are so tiny, man is not able to see them in their

* Esse artigo apresenta resultados de um projeto de pesquisa que recebeu bolsas de Iniciação Científica financiada pelo Edital CNPq/UFU (01/2015) e de Iniciação Científica financiada pelo Edital Universal (01/2015) da FAPEMIG (Projeto APQ 02428-15).

** Discente do Curso Graduação em Filosofia pelo Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (IFILO-UFU). Bolsista de Iniciação Científica sob a orientação do Prof. Dr. Marcos César Seneda. E-mail: carolina.passaglia@hotmail.com

*** Discente do Curso de Graduação em Filosofia pelo Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (IFILO-UFU). Bolsista de Iniciação Científica sob a orientação do Prof. Dr. Marcos César Seneda. E-mail: gustavomaciocardoso@gmail.com

uniqueness. Thus, their perception is not accurate, so that the geometry operations either. The geometry, therefore, for treating an inaccurate object, is relocated to the field of probabilistic knowledge.

Key-words: Hume. Space. Geometry. Demonstrative. Probabilistic.

Introdução

Originado do projeto de pesquisa iniciado no segundo semestre de 2015, este artigo tem como objetivo apresentar e explicar como Hume trabalha o conceito de espaço dentro do seu sistema radicalmente empirista. Para tanto, circunscrevemos nossa análise em torno das seções I a IV da Parte II do Livro I do *Tratado da Natureza Humana*. A divisão deste artigo foi concebida em três partes. Na primeira, expomos a base da discussão humiana acerca da doutrina da infinita divisibilidade, a saber, o verbete Zenão de Eleia de Pierre Bayle. Na segunda, procuramos sintetizar os argumentos do filósofo britânico para concatenar o conceito de espaço com sua filosofia de base. Por fim, analisamos como Hume redefine a estrutura da Geometria enquanto uma ciência sensível, deslocando-a do campo do conhecimento demonstrativo para o campo do conhecimento probabilístico.

Material e métodos

Esta pesquisa é de caráter teórico, realizada por meio de leituras, explicação e comentários dos seguintes textos: Parte II do Livro I do *Tratado da Natureza Humana* de David Hume, os verbetes de Zenão de Eléia e Zenão Epicurista presentes no *Dictionaire historique et critique* (1820) de Pierre Bayle. Também foram utilizadas as obras de apoio que selecionamos como recurso de interpretação das obras principais.

Discussão e resultados

1. A impossibilidade da teoria da infinita divisibilidade

David Hume propôs, no *Tratado da Natureza Humana*, a sistematização de todas as ciências a partir da investigação metódica do entendimento humano. Influenciado pelo método científico de Newton e pelo pensamento de Locke⁹⁰, que é considerado o fundador do empirismo britânico, Hume imputou à experiência a autoridade sobre todo o conhecimento⁹¹. Assim, considerando a experiência como fundamento de todo o conhecimento, ele dividiu as percepções da mente no eixo semântico impressão/ideia, de acordo com a diferença observada entre sentir e pensar, respectivamente. Desta maneira, as impressões são definidas como as percepções imediatas e mais vivas que se apresentam à mente, sendo elas sensações ou paixões, e as ideias, como as percepções menos intensas. Portanto, impressões e ideias diferem, somente, quanto à sua intensidade, mas possuem naturezas semelhantes. Esta similitude instigou Hume a investigar, através de experiências e observações, qual era a sua causa. E após ter observado “[...] que as impressões simples sempre antecedem as suas ideias correspondentes” (2009, p. 29; T 1.1.1.8)⁹², ele determinou, como alguns comentadores propõem, “o princípio da cópia” entre as impressões e as ideias, sendo assim inconcebível uma ideia simples que não remeta a uma impressão simples.

Tanto a tradição filosófica, quanto a filosofia humiana, propuseram como objeto de investigação matemática não as coisas em si, mas as suas representações, suas ideias. Entretanto, para Hume, devido ao princípio da “cópia”, os limites da impressão são também os limites do conhecimento, inclusive o matemático (CASSIRER, 1986, p. 293- 294), enquanto que, por outro lado, para a tradição, tal conhecimento é erigido por meio de princípios exclusivamente demonstrativos. A respeito disto, Hume comenta:

⁹⁰ Kemp Smith comenta a influência de Newton e Locke sobre a filosofia de Hume no capítulo III, parte I, de seu livro *The Philosophy of David Hume* (2005).

⁹¹ “Ele se propõe a fazer uma anatomia da natureza humana de uma maneira sistemática, e promete não tirar nenhuma conclusão sem a autorização da experiência.” (HUME, 2009, p. 684).

⁹² A citação em sistema “autor, data, página” está de acordo com a tradução do *Tratado da natureza humana* editada pela editora UNESP (2009). Em seguida, está a referência em conformidade com a edição de David Fate Norton e Mary J. Norton (2000) do *Treatise of human nature*. A letra T significa que é um trecho extraído do *Tratado da natureza humana*. Os números indicarão, respectivamente, o Livro, a Parte, a Seção e o Parágrafo de onde a passagem foi extraída. Há passagens em que a obra será mencionada apenas como *Tratado*.

É comum aos matemáticos afirmarem que as ideias de que se ocupam possuem uma natureza tão refinada e espiritual que não podem ser concebidas pela fantasia, devendo antes ser compreendidas por uma visão pura e intelectual, acessível apenas às faculdades superiores da alma. [...] é fácil ver por que os filósofos gostam tanto dessa noção de algumas percepções espirituais e refinadas: é que assim eles encontram vários absurdos, e podem se recusar a aceitar as resoluções impostas pelas ideias claras, recorrendo, em lugar destas, a ideias obscuras e incertas (2009, p. 100; T 1.3.1.7).

Deste modo, o filósofo escocês inicia o exame acerca do espaço com o intuito de refutar a paradoxal doutrina da infinita divisibilidade defendida pelos matemáticos. Deste modo, o filósofo escocês inicia o exame acerca do espaço com o intuito de refutar a paradoxal doutrina da infinita divisibilidade defendida pelos matemáticos. O pano de fundo desta incursão humiana é, segundo Kemp Smith⁹³, a discussão depreendida pelo filósofo e escritor francês Pierre Bayle acerca das três possibilidades de composição do espaço e do tempo.

Em razão disto, analisaremos a argumentação de Bayle sobre a composição do espaço, nos dedicando, deste modo, sobre o seu verbete *Zenão de Eléia*, presente no *Dictionnaire historique et critique* (1820), para que, posteriormente, possamos compreender a singular fundamentação do espaço determinada pelo sistema empírico humiano.

Em seu artigo, *Zenão de Eléia*, Bayle, a fim de fortalecer a tese zenoniana da impossibilidade do movimento, propõe, por meio de um argumento extremamente cético, que somos incapazes de afirmar a existência da extensão e, conseqüentemente, do movimento. Para tanto, ele se serve do seguinte raciocínio:

⁹³ Segundo Kemp Smith podemos observar a influência de Pierre Bayle nos seguintes problemas abordados pelo filósofo David Hume: “(1) por sua discussão sobre o que ele declara ser as três possibilidades sobre a natureza do espaço e do tempo, conforme exposto em seu artigo sobre Zenão de Eleia; (2) por sua exposição dos principais tipos históricos de ensino cético, nos seus artigos sobre Zenão e sobre Pirro, e através de seu próprio uso controverso de métodos céticos de argumento atacando posições ortodoxas; (3) por sua afirmação, em seu artigo sobre Spinoza, que a unidade, identidade e simplicidade em ‘substância’ são irreconciliáveis com a multiplicidade e mudança; (4) pela sua discussão sobre inteligência animal, em seu artigo sobre Rorarius; e (5) pelo seu tratamento de questões religiosas, e particularmente pela sua crítica aos argumentos do *design* na *Continuacion des pensées diverses*.” (SMITH, 2005, p. 325 – tradução nossa).

A extensão não pode ser composta nem por pontos matemáticos, átomos, ou partes que são divisíveis infinitamente; portanto sua existência é impossível. A consequência parece certa já que nós podemos conceber somente estes três tipos de composição na extensão (BAYLE, 1820, p. 41— tradução nossa⁹⁴).

O filósofo francês deve, portanto, falsear as três hipóteses de composição do espaço, até então concebidas, para confirmar sua conclusão sobre a inexistência do espaço. Segundo Bayle, os matemáticos incorreram em erro quando, ao investigarem a composição do espaço, utilizaram, inapropriadamente, o silogismo disjuntivo (*Modus tollendo-ponens*), que nega uma alternativa para afirmar outra. Desse modo, terminaram por determinar o seguinte:

O espaço é composto ou por pontos matemáticos, ou por pontos físicos, ou por partes que podem ser divididas infinitamente.

Mas ele não é composto por..., ou por...

Portanto, ele é composto por... (BAYLE, 1820, p. 43 — tradução nossa⁹⁵)

Desta maneira, porque possuíam apenas três possibilidades para a composição do espaço, afirmaram de forma correta a verdade da terceira a partir da falsidade das outras duas.

Infinita divisibilidade é a hipótese que Aristóteles abraçou, e é a de quase todos os professores de filosofia em todas as universidades desde vários séculos. Não é que eles a entendam ou possam responder às objeções feitas a ela, mas tendo entendido claramente a impossibilidade dos pontos, sejam eles matemáticos ou físicos, eles descobriram este único caminho a seguir. Além disso, esta hipótese fornece grandes comodidades, pois, uma vez que se esgotou suas distinções, sem ter podido tornar compreensível essa doutrina, alguém pode se refugiar na própria natureza do assunto e

⁹⁴ “L’étendue ne peut être composée ni de points mathématiques, ni d’atomes, ni de parties divisibles à l’infini, donc son existence est impossible. La conséquence paraît certaine, puisqu’on ne saurait concevoir que ces trois manières de composition dans l’étendue.” (BAYLE, 1820, p. 41).

⁹⁵ “Le continu est composé ou de points mathématiques, ou de points physiques, ou de parties divisibles à l’infini: Or il n’est composé, ni de... ni de...; Donc il est composé de...” (BAYLE, 1820, p. 43).

afirmar que, uma vez que nossa mente é limitada, ninguém deve achar estranho que nós não podemos resolver o que concerne ao infinito, e que é da essência de tal contínuo estar cercada por dificuldades que são intransponíveis para o seres humanos (BAYLE, 1820, p. 42 — tradução nossa⁹⁶).

Assim, o erro de tal argumentação não está na forma do silogismo empregado, mas no tipo de silogismo utilizado. Para Bayle, a investigação sobre a composição do espaço deve ser realizada por meio do silogismo hipotético (*Modus tollens*), no qual, a partir de uma premissa condicional, a negação da condicionada implica na negação da condição. Deste modo:

Se a extensão existisse, ela seria composta ou por pontos matemáticos, ou por pontos físicos, ou por partes que são divisíveis ao infinito.

Mas ela não é composta nem por pontos matemáticos, nem por pontos físicos, nem por partes que são divisíveis ao infinito.

Portanto, ela não existe (BAYLE, 1820, p. 43 — tradução nossa⁹⁷)

Para demonstrar a necessidade da conclusão apresentada, ele deverá provar a verdade da premissa menor, que nega todas as hipóteses admitidas para a composição do espaço. Esta negação, entretanto, só é possível por meio da investigação de cada hipótese; e por isso o silogismo hipotético é mais preciso do que o disjuntivo, no qual a

⁹⁶ “La divisibilité à l’infini est l’hypothèse qu’Aristote a embrassée; et c’est celle de presque tous les professeur en philosophie, dans toutes les universités depuis plusieurs siècles. Ce n’est pas qu’on la comprenne, ou que l’on puisse répondre aux objections; mais c’est qu’ayant compris manifestement l’impossibilité des points, soit mathématiques, soit physiques, on n’a trouvé que ce seul parti à prendre. Outre que cette hypothèse fournit de grandes commodités; car lorsqu’on a épuisé ses distinctions, sans avoir pu rendre compréhensible cette doctrine, on se salve dans la nature même du sujet, et l’on allégué que notre esprit étant borné, personne ne doit trouver étrange que l’on ne puisse résoudre ce qui concerne l’infini, et qu’il est de l’essence d’un tel continu d’être environné de difficultés insurmontables à la créature humaine” (BAYLE, 1820, p. 42).

⁹⁷ “Si l’étendue existait, elle serait composée ou de points mathématiques, ou de points physiques, ou de parties divisibles à l’infini: Or elle n’est composée ni de points mathématiques, ni de points physiques, ni de parties divisibles à l’infini; Donc elle n’existe point.” (BAYLE, 1820, p. 43).

verdade de uma hipótese pode ser inferida não de sua análise, mas da falsidade das outras duas.

Em relação à hipótese dos pontos matemáticos, Bayle argumenta que é incompreensível que um agrupamento de não-entidades, que são inextensas, componha a extensão, desta forma, não é empregado um grande esforço para negar tal hipótese. Do mesmo modo, a hipótese dos pontos físicos é facilmente falseada. Os pontos físicos, ou átomos de Epicuro, determinados como corpos extensos e indivisíveis, são contraditórios, pois é certo que “[...] qualquer extensão, não importa o quão pequena, possui um lado direito e um esquerdo [...]” (1820, p. 42 — tradução nossa⁹⁸) nos quais podem ser divididos. Desta maneira, sua indivisibilidade é ilusória.

Resta analisar a terceira hipótese, a da infinita divisibilidade, que foi por séculos aceita pelos matemáticos.

Assim, Bayle indica quatro objeções, sendo as duas primeiras contra a composição do espaço por partes divisíveis ao infinito, e as seguintes contra a própria existência da extensão. Elas podem ser enunciadas da seguinte maneira: (1) a infinita divisibilidade impossibilitaria a contiguidade; (2) a infinita divisibilidade permitiria a penetração das dimensões; (3) a suspensão dos julgamentos contra a existência da extensão, e (4) o uso de demonstrações geométricas contra a existência da extensão.

Quanto à primeira objeção, Bayle afirma que “uma substância extensa que possa existir deveria necessariamente permitir o contato imediato de suas partes” (1820, p. 43 – tradução nossa⁹⁹). Tal condição, necessária para a existência das coisas extensas, impossibilita duas hipóteses sobre a composição do espaço, a saber, a hipótese do vácuo e da infinita divisibilidade. A hipótese do vácuo propõe a separação de alguns corpos e, por outro lado, o contato de outros. Aristóteles, que defendeu a composição do espaço por partes infinitamente divisíveis, não aceitou esta possibilidade e, de acordo com Bayle, de forma contraditória, afirmou a necessidade de todas as partes da extensão serem contíguas, ou seja, de se tocarem. O motivo de Bayle para descrever a afirmação

⁹⁸ “[...] quelque petite qu’elle puisse être, a un côté droit et un côté gauche [...]” (1820, p. 42).

⁹⁹ “Une substance étendue qui existerait devrait nécessairement admettre le contact immédiat de ses parties” (1820, p. 43).

de Aristóteles como contraditória é bastante evidente, visto que, se o espaço fosse composto por partes infinitamente divisíveis, como apresentado pelo filósofo e por toda a tradição filosófica, haveria uma infinidade de partes entre um corpo e outro, e o contato de duas partes, admitido por Aristóteles como necessário para a sua existência, seria impossível.

Desta forma, Bayle conclui:

[...] desde que a existência da extensão requer necessariamente o contato imediato de suas partes, e desde que este contato imediato é impossível numa extensão que é divisível infinitamente, é evidente que a existência da extensão é impossível, e que esta extensão só existe na mente (1820, p. 43 — tradução nossa¹⁰⁰).

A segunda objeção feita por Bayle tenta explicitar, de maneira oposta à da primeira, a contradição da composição do espaço por partes divisíveis infinitamente, pois na objeção anterior, foi obstado que se o espaço fosse composto por partes infinitamente divisíveis, o contato entre as suas partes não seria possível. Nesta objeção, parte-se da observação do contato entre dois corpos, através do seguinte experimento:

Coloque uma bola de canhão sobre uma mesa, uma bola, eu digo, revestida com uma tinta molhada. Faça a bola rolar sobre a mesa, e você verá que ela desenhará uma linha conforme ela se move. Você terá então duas fortes provas do contato dessa bola e dessa mesa. O peso da bola ensinará a você que ela imediatamente toca a mesa, porque se ela não tocasse ela ficaria suspensa no ar, e os seus olhos lhe convencerão do contato pela linha feita pela bola (1820, p. 44 — tradução nossa¹⁰¹).

¹⁰⁰ “[...] puis donc que l’existence de l’étendue demande nécessairement le contact immédiat de ses parties, et que ce contact immédiat est impossible dans une étendue divisible à l’infini, il est évident que l’existence de cette étendue est impossible, et qu’ainsi cette étendue n’existe que mentalement” (1820, p. 43).

¹⁰¹ “Mettez un boulet de canon sur une table; un boulet, dis-je, enduit de quelque couleur liquid, faites-le rouler sur cette table, vous verrez qu’il y tracera une ligne par son mouvement: vous aurez donc deux fortes preuves du contact immédiat de ce boulet et de cette table. La pesanteur du boulet vous apprendra qu’il touché la table immédiatement; car s’il ne la touchait pas de cette manière, il demeurerait suspendu en l’air, et vos yeux vous convaincront de ce contact par la trace du boulet” (1820, p.44).

Bayle depreende outra impossibilidade na composição do extenso por partes divisíveis infinitamente, pois se dois corpos, que se dividem infinitamente nas três dimensões, comprimento, largura e profundidade, se tocassem, haveria a interpenetração de suas dimensões, o que é igualmente impossível.

Nos dois próximos argumentos, Bayle se esforça para demonstrar a não existência do extenso, a não ser em nossas mentes. De início, ele aponta a subjetividade das qualidades secundárias, cor, gosto, cheiro etc, nos objetos, visto que cada homem pode perceber, de maneiras diferentes o mesmo objeto, e compara-a com a extensão, pois é certo que alguns objetos parecem maiores para alguns e menores para outros e desta forma, não possuem uma extensão absoluta. Assim, ao suspendermos o juízo em relação às qualidades secundárias determinamos “[...] que essas qualidades são percepções de nossa alma e que elas não existem de forma alguma nos objetos dos nossos sentidos” (1820, p. 44 — tradução nossa¹⁰²). Desta maneira, Bayle questiona:

Se uma entidade que não tem cor aparece para nós, contudo, com uma determinada cor com respeito a sua espécie, figura, e situação, por que uma entidade que não tem extensão não poderia ser visível para nós sob uma aparência de uma extensão determinada, figurada e situada de um certo modo? (1820, p. 45 — tradução nossa¹⁰³).

E, de forma análoga ao das qualidades secundárias, determina o espaço como uma percepção da mente, portanto, individual, e não como uma propriedade dos objetos. Ademais, se a extensão fosse uma propriedade dos objetos, ainda assim não a conheceríamos como ela se apresenta realmente, mas somente como nós a percebemos, visto que o nosso olho é uma lente que pode diminuir ou aumentar as dimensões reais. Desta forma, o conhecimento da extensão seria, da mesma maneira, subjetivo, pois cada indivíduo possuiria uma percepção sensível diferente, de acordo

¹⁰² “[...] que toutes ces qualités sont des perceptions de notre âme, et qu’elles n’existent point dans les objets de nos sense” (1820, p. 44).

¹⁰³ “Si un être qui n’ a aucune couleur nous parait pourtant sous une couleur déterminée quant à son espèce, et à sa figure, et à sa situation, pourquoi un être qui n’ aurait aucune étendue ne pourrait-il pas nous être visible sous une apparence d’étendue déterminée, figurée, et située d’une certaine façon?”(BAYLE, 1820, p. 45).

com o seu próprio olho.

A fim de concluir sua argumentação contra a existência objetiva da extensão, Bayle indica duas demonstrações matemáticas que confirmam a impossibilidade do espaço ser composto ou por pontos ou por partes divisíveis infinitamente. De fato, se o espaço fosse composto ou por pontos matemáticos ou por partes infinitesimais, os lados de um quadrado seriam iguais à sua diagonal e, entre círculos concêntricos, o círculo menor seria igual ao maior¹⁰⁴.

Entretanto, “nossa razão claramente concebe que o círculo mais próximo ao centro é menor do que aquele que o circunscreve, e que a diagonal do quadrado é maior que o seus lados” (1820, p.46— tradução nossa¹⁰⁵). Há deste modo, uma contradição entre aquilo que a razão concebe claramente e aquilo que os sentidos percebem. Bayle resolve este impasse argumentando, novamente, contra a existência do extenso, desta vez a partir da impossibilidade da extensão circular.

De acordo com Bayle, “[...] se círculos existissem, seria possível desenhar tantas linhas da circunferência até o centro quantas são as partes da circunferência; disto segue que a existência do círculo é impossível” (1820, p. 46 — tradução nossa¹⁰⁶). Isto porque, ao considerarmos dois círculos concêntricos, no círculo maior haverá maiores quantidades de pontos do que no menor, assim se traçássemos linhas a partir dos pontos do círculo maior em direção ao menor, veríamos que o círculo menor não comporta o mesmo tanto de pontos que o maior e que, portanto, não é possível que todos os pontos que compõem o círculo maior atinjam o centro.

Deste modo, Bayle implica: “O que resta então a dizer se não que esta extensão não pode existir, e que, portanto, todas as propriedades de círculos, quadrados,

¹⁰⁴ “Esta consequência é comprovada, mostrando que as linhas perpendiculares que podem ser extraídas de um lado oposto de um quadrado para o outro vai atravessar toda a diagonal, e que todas as linhas retas que podem ser extraídas a partir da circunferência do círculo grande para o centro, encontrarão um lugar na circunferência do círculo menor” (BAYLE, 1820, p. 45).

¹⁰⁵ “Notre raison conçoit clairement, 1°. que le cercle concentrique plus voisin du centre est plus petit que le centre qui l’envirrone ; 2°. que la diagonale d’un carré est plus grande que le côté” (BAYLE, 1820, p. 46).

¹⁰⁶ “[...] que s’il existait des cercles, on pourrait tirer de la circonférence au centre autant de lignes droites qu’il y aurait de parties à la circonference , il s’ensuit que l’existencé d’un cercle est impossible” (1820, p. 46).

etc., são baseadas em linhas sem largura, o que só pode existir idealmente?” (1820, p.46 — tradução nossa¹⁰⁷). E conclui que o espaço não existe ou não podemos compreendê-lo. Assim, tudo aquilo que possui propriedades matemáticas¹⁰⁸ só existirá idealmente.

David Hume, todavia, apesar de ser conhecido por sua posição cética, assume como pressuposto a existência da extensão: “É uma máxima estabelecida da metafísica que tudo que a mente concebe claramente inclui a ideia da existência possível, ou, em outras palavras, que nada que imaginamos é absolutamente impossível” (2009, p. 58; T.1.2.2.9) Assim, como é evidente que o homem possui a ideia de extensão, sua existência também é possível. Desta maneira, Hume deverá apresentar uma nova hipótese para a composição do extenso, que será exposta na Parte II do Livro I do *Tratado da Natureza Humana*, onde é examinada a natureza do espaço.

De início, Hume aponta a limitação da mente, a qual Bayle descreveu como um “refúgio” para os absurdos matemáticos, como a primeira evidência contra a doutrina da infinita divisibilidade. Isto porque, arrimado à reflexão Bayleana¹⁰⁹ contra a noção de infinito potencial proposta por Aristóteles, Hume defende que “[...] tudo aquilo que é suscetível de ser dividido ao infinito tem que consistir em um número infinito de partes, e é impossível estabelecer qualquer limite para o número de partes sem, ao mesmo tempo limitar a divisão” (2009, p.52; T 1.1.1.3). Deste modo, devido à capacidade limitada da mente, as suas percepções, impressões e ideias, também

¹⁰⁷ “Que reste-t-il donc à dire, sinon que cette étendue ne peut exister, et qu’ainsi toutes les propriétés des cercles, et des carrés, etc., sont fondées sur des lignes sans largeur qui ne peuvent exister qu’idéalement ?” (BAYLE, 1820, p. 46).

¹⁰⁸ “Há, no entanto, uma irreparável e enorme dificuldade com objetos matemáticos - eles são quimeras que não podem existir. Pontos matemáticos e, portanto, linhas e superfícies geométricas, globos, e eixos são ficções que nunca podem ter qualquer existência” (BAYLE, 1965, p. 390).

¹⁰⁹ O segundo argumento de Zenão nega a possibilidade do movimento determinando a divisibilidade infinita do espaço. Por definição, para que ocorra o movimento é necessário que o corpo passe de um lugar para o outro, o que é impossível visto que, de acordo com a tradição, o espaço é divisível infinitamente. A impossibilidade é justificada, pois o corpo, para ir de um lugar a outro, e, portanto, se mover, deverá passar pelos infinitos pontos intermediários e, como um corpo não pode estar em dois lugares ao mesmo tempo, seria preciso um tempo infinito para ir de um lugar a outro. A objeção feita por Aristóteles a este argumento dá início a uma discussão secundária. Para ele, o espaço só é infinitamente divisível potencialmente e não em ato, assim, o movimento é possível, e realizado em um tempo finito. Para Bayle, esta distinção entre potencial e atual é nula, visto que tudo aquilo que pode ser infinitamente divisível contém um número infinito de partes, logo é divisível infinitamente em ato. Deste modo, o argumento proposto por Zenão se mantém como um paradoxo.

apresentam um limite em suas divisões e, portanto, não podem ser divididas infinitamente.

De acordo com a teoria epistemológica humiana, “quando as ideias representam adequadamente seus objetos, todas as relações, contradições e concordâncias entre elas são aplicáveis também a estes” (2009, p.54; T 1.2.2.1), desta maneira, tudo que é afirmado a respeito da ideia de espaço é confirmado, necessariamente, acerca do espaço. Assim, porque a mente opera somente com ideias finitas, e o homem possui a ideia de espaço, o espaço só pode ser igualmente finito e, portanto, a doutrina da infinita divisibilidade é impossível.

2. A fundamentação da ideia de espaço

A teoria Humiana do espaço pode ser dividida em duas partes: a primeira em defesa do finitismo e da limitação da mente; a segunda, para concatenar seu sistema radicalmente empirista com os nossos conceitos de espaço e tempo. Neste capítulo, procuraremos explicar o processo argumentativo do autor a respeito dessa segunda parte. Para tanto, nos apoiaremos nas exposições de Falkenstein (2006) e Baxter (2009). Tentaremos aqui explicitar quais eram os “instrumentos” do sistema de Hume e como sua teoria se enquadra na história da filosofia, para respondermos à questão: o que fundamenta o conceito de espaço no contexto do *Tratado da natureza humana*?

Vale salientar que, para Hume, o primordial está em examinar a ideia, não a natureza do espaço, somente como este se recolhe na mente humana, como aponta o filósofo no seguinte excerto do *Tratado*:

Minha intenção nunca foi penetrar na natureza dos corpos ou explicar as causas secretas de suas operações. Além disto estar fora de meu propósito presente, e que nunca poderemos conhecer os corpos senão por meio das propriedades externas que se mostram aos sentidos. [...] no momento contento-me em conhecer perfeitamente a maneira como os objetos afetam meus sentidos e a conexão que eles mantêm entre si, até onde a experiência disto me informa. Este conhecimento basta para a condução da vida; e basta também para minha filosofia, que pretende explicar tão-somente a

natureza e as causas das nossas percepções, ou seja, de nossas impressões e ideias (2009, p. 91-92; T. 1.2.5.26).

Para compreendermos melhor esta afirmação, Baxter propõe traçarmos um caminho investigativo através do contexto sobre o qual Hume estabelece seu horizonte argumentativo, com vista a entendermos a raiz pirronista do seu pensamento. Segundo Baxter, os pirronistas tinham uma visão cética moderada, pois assentiam ao que nos é forçado pelos sentidos¹¹⁰. Apesar de ser um crítico de tal corrente, Hume adota o mesmo preceito metodológico. Por fim, vale lembrar que partindo do princípio da metafísica “de que tudo o que a mente concebe claramente inclui a ideia de existência possível, ou em outras palavras, que nada que imaginamos é absolutamente impossível” (2009, p.58; T. 1.2.2.8), Hume afirma:

Ora, é certo que temos uma ideia de extensão – pois senão, por que falamos e raciocinamos a seu respeito? É igualmente certo que essa ideia, tal como concebida pela imaginação embora seja divisível em partes ou ideias inferiores, não é infinitamente divisível [...] Eis, portanto, uma ideia de extensão que se compõe de partes ou ideias inferiores perfeitamente indivisíveis [...] essa ideia não implica contradição; conseqüentemente, todos os argumentos empregados contra a possibilidade dos pontos matemáticos são meras tergiversações escolásticas, indignas de nossa atenção (2009, p. 58; T.1.2.2.9).

Posto isso, passemos então ao argumento em si. Primeiramente, retomemos a primeira parte, acerca da finitude e da limitação da mente humana. “É certo, portanto

¹¹⁰ Acerca disso, elucida Baxter: “Os pirronistas distinguiam entre dois tipos de assentimento – (1) endosso ativo de uma opinião como verdadeira baseado em uma razão apropriada, e (2) aquiescência passiva em uma visão forçada pelas aparências. Ao procurar a verdade, eles descobriram que quaisquer razões para aceitar uma opinião como verdadeira poderia ser contrabalanceada por razões para não a aceitar. Eles se viram suspensos, incapazes de dar assentimento a qualquer opinião ou ao oposto de qualquer opinião. Essa suspensão de julgamento não era, contrariamente à alegação de Hume e de muitos de seus predecessores, uma suposta suspensão de todo assentimento de modo algum. Os pirronistas, enquanto continuavam a procurar pela verdade sobre a realidade, se permitiam aquiescer com qualquer visão que viesse a lhes ser imposta pela aparência das coisas.” (BAXTER, 2009, p. 113— tradução nossa)

que a imaginação atinge um mínimo e é capaz de gerar uma ideia que não pode conceber nenhuma subdivisão, isto é, que não pode ser diminuída sem ser totalmente aniquilada” (2009, p.52; T.1.2.1.3). O filósofo ilustra este argumento com o exemplo do grão de areia:

[...] quando alguém me fala da milésima ou décima milésima parte de um grão de areia, faço uma ideia distinta desses números e de suas diferentes proporções; mas as imagens que formo em minha mente para representar essas próprias coisas em questão não diferem em nada uma da outra, e tampouco são inferiores à imagem pela qual eu represento o próprio grão de areia, que supostamente excede a ambas em tamanha proporção (2009, p. 52; T.1.2.1.3).

Não quer dizer que Hume diz que o grão de areia não é composto por partes, com um microscópio poderíamos certamente distinguir suas partes, mas os sentidos nos impedem de enxergar algo mais diminuto que o grão ele mesmo. Com isso, ele acredita provar que a mente tem uma capacidade limitada de discriminação e não concebe ideias além de um certo grau de pequenez. O mesmo acontece com as impressões dos sentidos, as quais podem ser decompostas em impressões simples, até a impressão mais simples que as fundamenta como tal. Este argumento tem como pressuposto o princípio da separabilidade, que no conjunto do *Tratado*, significa que tudo aquilo que pode ser distinguido em partes, é também separável pela mente. Como sustentáculo do raciocínio, ele utiliza o experimento com a mancha de tinta, o qual se articula da seguinte maneira:

Fazei uma pequena mancha de tinta sobre uma folha de papel, fixai nela os olhos e afastai-vos gradativamente, até uma distância em que finalmente não mais a enxergueis. É claro que, no momento que precedeu seu desaparecimento, a imagem ou impressão era perfeitamente indivisível. Não é por falta de raios de luz atingindo nossos olhos que as partes diminutas dos corpos distantes não transmitem nenhuma impressão sensível, e sim porque elas estão além da distância em que suas impressões estavam reduzidas a um mínimo e eram incapazes de sofrer qualquer outra diminuição (2009, p.53; T.1.2.1.4).

A mancha de tinta é uma impressão composta, mas no limiar da percepção se reduz a um ponto único que, assim como o grão de areia, não pode ser concebido pela mente, em alguma dimensão menor do que os sentidos o percebem. Este experimento prova que a mente é capaz de perceber pontos inextensos (sem nenhuma magnitude) que têm cor e solidez, e, portanto, existem no campo visual e tátil¹¹¹. Os pontos, segundo Hume, são os componentes mínimos da extensão, o que é chamado de *minimum sensibillum*. A grande tese de Hume é a de que esta impressão mínima atingida pelos sentidos deixa uma cópia fiel na mente humana, ou seja, uma ideia e, por conseguinte, a imaginação é capaz de compor, transpor e manipular tais ideias indefinidamente, todavia, sem nunca as conceber menor do que são. Assim, a partir da justaposição de *minima sensibilia*, a mente é capaz de engendrar indeterminados modos de extensão através da dinâmica de adicioná-los ou subtraí-los.

Para compreendermos melhor as intenções de Hume ao teorizar sobre nossos conceitos de espaço e tempo, façamos uma breve digressão para atingirmos melhor o referencial do filósofo. O tema da realidade e da validade do conceito de espaço percorre a história da filosofia no formato de construções teóricas acerca da natureza deste. Tais construções nos conduzem retroativamente pelo menos até Zenão de Eleia, que colocava em questão a realidade do movimento, da mudança, e principalmente da composição do extenso. Na *Física*, Aristóteles incorpora estes paradoxos respondendo-os à luz da sua teoria do lugar, o que serve como uma fonte de disseminação destas formulações, e as conduz até a era moderna.

Como vimos na parte anterior, na obra *Dictionnaire Historique et critique*, no verbete *Zenon*, Pierre Bayle faz uma súpula das teorias filosóficas acerca do espaço. Como era da corrente do ceticismo, ele tenta desmontar uma a uma, se apoiando em Zenão, para prová-las tanto sofisticadas quanto insustentáveis. Ao apontar a incongruência conceitual apresentada nas três formas de composição, com sua leitura cética, Bayle

¹¹¹ Falkenstein faz o seguinte comentário acerca disso: “O fato de uma mancha de tinta aparecer como um ponto que não pode ser dividido sem desaparecer prova que nós experienciamos pontos visíveis que têm cor e locação, e, portanto, existem (em algum lugar do campo visual), muito embora eles não tem nenhuma extensão (uma vez que eles não podem ser mais divididos)” (FALKENSTEIN, 2009, p.61 — tradução nossa.)

reinstaura o paradoxo da composição, o qual mostra que todas essas formas de apreensão são defectivas do modo de cognição humano e, portanto, não apontam para nenhuma resposta coerente, passível de validação filosófica, acerca do que seja o espaço ou extensão. Há forte evidência de que a segunda parte do *Tratado* fora uma resposta ao ceticismo voraz de Bayle.¹¹²

Neste contexto, Hume defende que temos ideias correspondentes ao que entendemos por pontos matemáticos, ou na definição de Euclides, o que não tem partes ou grandeza alguma. A grande baliza conceitual está no fato de que o filósofo deu uma roupagem de cunho empírico a estes conceitos, a saber, só os tornou concebíveis enquanto tiverem um respaldo que os fundamente enquanto impressões, ou seja, cor ou solidez¹¹³. Na seção 3 da parte 2, intitulada Das outras qualidades de nossas ideias de espaço e tempo, Hume fornece uma descrição mais clara de como funciona essa dinâmica do modo de disposição.

A visão da mesa à minha frente é suficiente para me dar a ideia de extensão. Essa ideia, portanto, é obtida de alguma impressão que ela representa, e que me aparece neste momento aos sentidos. Mas meus sentidos me transmitem somente as impressões de pontos coloridos, dispostos de uma certa maneira. Se há alguma coisa mais a que o olho é sensível, gostaria que me fosse apontada; se isso não for possível, poderemos concluir com segurança que a ideia de extensão não é senão uma cópia desses pontos coloridos, e do modo como aparecem (2009, p. 59-60; T. 1.2.3.4).

O ato de perceber diferentes objetos configura nossa ideia de espaço, na medida em que, cada objeto diferente, apresenta diferentes pontos coloridos em múltiplas variedades de cores ou características táteis (maciez, dureza, aspereza, calor, frio, etc.). Adquirimos através do hábito de correlacionar tais objetos a noção de

¹¹² No Historical Dictionary of Hume's philosophy, Kenneth R. Merrill sintetiza do seguinte modo : "O débito de Hume com Bayle é profundo e pervasivo. Seus esforços no TNH de desenvolver uma descrição inteligível da matemática e do espaço e tempo, e sua sondagem das variedades do ceticismo emergem das suas leituras de Bayle" (MERRIL, 2008, p. 57 — tradução nossa).

¹¹³ Ver. *Tratado*, 2009, p. 66; T. 1.2.4.3

espaço/extensão¹¹⁴. A chave de leitura proposta cabe na noção de ideia abstrata do filósofo, a qual ele explicita no excerto posterior ao supracitado.

[...] Omitimos, tanto quanto possível, as peculiaridades relativas à cor, construímos uma ideia abstrata baseados apenas naquilo que elas concordam: na disposição de seus pontos, ou seja, no modo como estes aparecem. E mesmo quando a semelhança se estende para além dos objetos de um único sentido, mesmo quando descobrimos que as impressões do tato são semelhantes às da visão pela disposição de suas partes, isso não nos impede que a ideia abstrata represente ambas, em razão de sua semelhança. Todas as ideias abstratas são, na realidade, apenas ideias particulares, consideradas sobre um certo ângulo; mas, sendo vinculadas a termos gerais, tornam-se capazes de representar uma grande diversidade, e de compreender objetos que, embora semelhantes em alguns aspectos particulares, são, em outros aspectos, bastante diferentes uns dos outros (2009, p. 60; T. 1.2.3.5).

Em suma, a ideia de espaço advém da cópia da impressão complexa do agrupamento de *minima*, as quais são impressões simples dotadas de cores particulares que a imaginação é capaz de abstrair e conjuntar, processo que se dá através de uma distinção de razão, a saber, uma distinção entre dois aspectos que não podem ser separados realmente. Falkenstein salienta que Hume aponta, com esta teoria, a noção de espaço discreto¹¹⁵, a saber, um espaço descontínuo que é formado por pontos diretamente contíguos, noção esta que só seria formalizada posteriormente. Apesar de

¹¹⁴ Hume não dá tratamento diferenciado a ambos os termos.

¹¹⁵ Acerca disso, Falkenstein comenta: “Um espaço é discreto somente se (mas não se) para cada linha neste espaço, cada ponto na linha exceto o primeiro (se há algum) tem um sucessor imediato, e cada ponto nesta linha, exceto o último (se há algum) tem um predecessor imediato, onde ‘imediato’ significa que não há nenhum outro ponto interveniente. O conjunto de números inteiros ordenado pela relação ‘igual ou maior que’, $\{ \dots -3, -2, -1, 0, 1, 2, 3 \dots \}$ é um modelo de um conjunto discretamente ordenado, e o conjunto de pontos em uma estrutura de duas ou três dimensões, que tem números inteiros como as suas coordenadas cartesianas, é um modelo de um múltiplo discreto. Hume recorreu a um modelo igualmente persuasivo de um múltiplo discreto, o modelo de pontos coloridos no campo visual. Em outras palavras, Hume afirmou que o campo visual é um múltiplo discretamente ordenado de pontos coloridos” (FALKENSTEIN, 2006, p. 62-63 — tradução nossa).

não se interessar piamente pela matemática, o filósofo aplica um modelo matemático (análogo à teoria dos conjuntos de números inteiros, por exemplo) de múltiplo discreto quando diz que o espaço é um múltiplo de pontos coloridos adjacentes.

Falkenstein também ressalta que Hume se salva do paradoxo da composição ao defender que não são os pontos que transmitem a ideia de extensão, mas sim a maneira em que estão dispostos. Logo, não é a soma das partes que define a magnitude do composto, mas sim a configuração destas partes.

Hume foi capaz de escapar do paradoxo porque em sua descrição o tamanho de um composto não é um produto do tamanho de suas partes. [...] ele é preferencialmente um produto da maneira da disposição de suas partes. Uma impressão pontual colocada ao lado de outra impressão pontual não adiciona o seu volume ao da primeira impressão pontual; ela na verdade marca uma locação imediatamente fora da locação da primeira impressão pontual, marcando assim um intervalo que consiste em duas locações adjacentes. Enquanto a magnitude de cada impressão pontual é zero, o número de locações selecionados por duas impressões não sobrepostas é o dobro do número selecionado por uma única impressão pontual (2006, p. 62 — tradução nossa¹¹⁶).

Segundo Baxter, a noção de espaço teorizada por Hume trabalha com um aspecto convergente e outro divergente da teoria newtoniana.

Newton argumenta que o espaço como ele realmente é, é absoluto; o espaço como aparece é relativo aos objetos percebidos. [...] Hume segue pelo mesmo caminho. Como um cético ele suspende o assentimento ao primeiro argumento de Newton que o Espaço como ele realmente é, é absoluto, enquanto assente ao segundo que

¹¹⁶ Hume was able to evade the paradox because on his account the size of a compound is not a product of the size of its parts. As explained more fully in the following section, it is rather a product of the manner of disposition of its parts. A pointal impression set beside another pointal impression does not add its volume to the volume of the first pointal impression; it rather marks a location immediately outside of the location of the first pointal impression, thus marking an interval consisting of two adjacent locations. While the magnitude of each pointal impression is zero, the number of locations picked out by two non-overlapping impressions is double that of the number picked out by a single pointal impression (FALKENSTEIN, 2006, p.62).

o espaço como ele aparece é relativo aos objetos percebidos (2009, p. 127-128 — tradução nossa¹¹⁷.)

Em suma, podemos dizer que a visão relacional defendida por Hume se movimenta em oposição ao absolutismo newtoniano, apesar de ambos partilharem do arcabouço empirista.

Tanto Falkenstein quanto Baxter, explicitam o caráter relacional da teoria humiana de espaço, assim como consideram a noção de ideia composta ou abstrata como a chave de leitura para entendermos a intenção do autor:

A ideia de espaço não é uma ideia de um vasto recipiente ou dimensão, como comumente supomos. No entanto, de acordo com a teoria humiana de ideias abstratas ou gerais, a ideia de espaço é a ideia de um todo extenso arbitrário, como o tampo de uma mesa ou uma parede, tomados da perspectiva como se assemelham com outros todos extensos. O modo pelo qual todos extensos se assemelham é especificamente a maneira pela qual suas partes indivisíveis estão dispostas. Portanto, espaço é sinônimo de extensão para Hume, no sentido de “extensibilidade” (2009, p. 131 — tradução nossa¹¹⁸).

Baxter ainda propõe uma resposta para o fato de Hume usar os termos espaço e extensão de modo intercambiável:

As ideias de um todo composto de pontos roxos, de um todo composto de pontos frios, e assim por diante, todas se assemelham em um certo aspecto, a saber, na maneira em que as suas partes indivisíveis se configuram. A ideia abstrata de extensão é uma ideia de um todo extenso particular, enquanto se assemelha a outros todos extensos. Em outras palavras, a ideia abstrata é uma ideia de um todo extenso em geral. Agora fica mais claro porque Hume utiliza os termos espaço e extensão de modo intercambiável. Para

¹¹⁷ Newton contended that space as it really is, is absolute; space as it appears is relative to perceived objects. Hume follows this lead. As skeptic he suspends endorsement of Newton's first contention that space as it really is, is absolute, while acquiescing in the second that space as it appears is relative to perceived objects (BAXTER, 2009, p. 127-128).

¹¹⁸ “The idea of space is not an idea of a particular vast container or dimension, as one might commonly suppose. Rather, in accordance with Hume's theory of abstract or general ideas, the idea of space is an idea of some arbitrary extended whole, such as a tabletop or a wall, with an eye to the way it resembles other extended wholes. The way extended wholes resemble is specifically the manner in which their indivisible parts are arranged. Thus ‘space’ is synonymous with ‘extension’ for Hume, in the sense of ‘extendedness’” (BAXTER, 2009, p. 131).

nós, a primeira palavra sugere um recipiente de coisas extensas, enquanto a segunda sugere uma característica delas. Para Hume, no entanto, ambos os termos são usados para coisas extensas em geral (BAXTER. p. 134 — tradução nossa¹¹⁹).

Para concluir, podemos pensar a teoria humiana também em analogia com a linguagem da informática e da fotografia. Se partirmos da noção de pixel como a menor superfície homogênea constitutiva de uma imagem gráfica (por exemplo, um megapixel contém um milhão de pixels), chegamos à definição do conceito de imagem como um composto de pontos indivisíveis adjacentes que se configuram de diferentes maneiras e formam representações de determinadas disposições. O olho humano percebe as unidades mínimas (pixels) apenas quando estão justapostas, com isso se habitua a registrar o todo de uma imagem, a saber, a disposição geral de suas unidades. Ademais, a percepção das partes componentes de uma imagem gráfica intensifica ou esmaece de acordo com a dinâmica da distância, isto é, quanto mais próximo dos meus sentidos, maior a minha capacidade de discriminar as partes mínimas constituintes, assim como aponta Hume através do exemplo da mancha de tinta.

3. Geometria sensível

A tradição filosófica, que sustentava a teoria do espaço composto por partes infinitamente divisíveis, sendo assim, totalmente oposta à teoria humiana, fundamentou a geometria como conhecimento demonstrativo.

Hume define, na seção II parte II do livro I do *Tratado da Natureza Humana*, o conhecimento demonstrativo em oposição ao conhecimento probabilístico:

¹¹⁹ The ideas of a whole composed of purple points, a whole composed of cold points, and so on, all resemble in a certain respect, namely, in the manner in which their indivisible parts are arranged. The abstract idea of extension is an idea of some particular extended whole, insofar as it resembles other extended wholes. In other words, the abstract idea is an idea of an extended whole in general. Now it is clearer why Hume uses the terms space and extension interchangeably. For us the first word suggests a container of extended things while the second suggests a characteristic of them. For Hume, however, both terms are terms for extended things in general. (BAXTER, 2009, p. 134).

As demonstrações não são como as probabilidades, em que podem ocorrer dificuldades, e um argumento pode contrabalançar o outro, diminuindo sua autoridade. Se for correta, uma demonstração não admite a oposição de nenhuma dificuldade; se não o for, não passa de mero sofisma e, conseqüentemente, jamais pode conter uma dificuldade. Uma demonstração ou é irresistível, ou não tem força alguma (2009, p. 57; T 1.2.2.6).

Por isso, na seção IV parte II do Livro I do *Tratado*, ao ter que responder às objeções feitas contra a sua conceituação de espaço composto por pontos matemáticos coloridos e tangíveis, Hume decide tomar por método a defesa das definições matemáticas, sistematizadas por Euclides, e a refutação de suas demonstrações, propostas pelos matemáticos que sustentavam o espaço composto por partes infinitas. Se bem sucedido, o filósofo reduzirá a teoria da infinita divisibilidade a um sofisma, e suas objeções perderão a força.

Euclides, em seu livro *Elementos*, definiu os objetos geométricos da seguinte forma: “1.Ponto é aquilo de que nada é parte.; 2. E linha é comprimento sem largura.; [...] 5. E superfície é aquilo que tem somente comprimento e largura” (2009, p. 97). Deste modo, Hume, arrimado nas definições matemáticas, reafirma sua tese de que o espaço é composto por pontos matemáticos, e, portanto, inextensos, porém coloridos e tangíveis, pois, “De que outro modo uma coisa poderia existir sem comprimento, sem largura ou sem profundidade?” (2009, p. 68; T 1.2.4.9).

Entretanto, duas contestações foram postas contra este argumento. A primeira, feita por Pierre Bayle em seu Dicionário, alega que os objetos matemáticos são ideias, e que sua existência real é impossível. A segunda contestação, retirada da obra *L'Art de penser*, propõe que esses objetos são abstrações feitas por uma “distinção de razão”. Sobre isto, Frasca-Spada comenta: “[...] no Tratado, estas tentativas de recusar o problema são mencionadas somente para serem rapidamente refutadas como absurdos.” (1998, p. 129). Analisaremos, então, como Hume as responde, seguindo a ordem em que foram apresentadas.

Ao determinar a relação de causalidade, ou, “o princípio da cópia”, entre as

impressões e as ideias, o filósofo escocês não pode admitir uma ideia que não remeta a uma impressão. Deste modo, de acordo com Hume, afirmar a ideia dos objetos matemáticos e negar a sua possível existência é contraditório, pois “Tudo que pode ser concebido por uma ideia clara e distinta implica necessariamente a possibilidade de sua existência” (2009, p. 69; T 1.2.4.11).

Hume determina o problema proposto na obra *L'Art de penser* da seguinte maneira:

Afirmou-se que, embora seja impossível conceber um comprimento sem largura, podemos, por meio de uma abstração sem separação, considerar uma dessas propriedades sem levar em conta a outra – do mesmo modo como podemos pensar no comprimento do caminho entre duas cidades, desprezando sua largura (2009, p. 69; T 1.2.4.12).

Devemos considerar que esta hipótese, a de que os objetos matemáticos são meras abstrações, é defendida por aqueles que acreditam na composição do espaço por partes infinitesimais, suscitando duas dificuldades, de acordo com a epistemologia humiana. A primeira delas advém da finitude de nossas mentes, a qual exige um mínimo na divisão de nossas percepções, a saber, ideias e impressões simples e indivisíveis. Desta forma, é impossível a composição do espaço por infinitas partes, pois, caso o espaço fosse composto por elas, seria necessário que nossas mentes possuíssem uma capacidade igualmente infinita para percebê-las. A segunda dificuldade apontada por Hume concerne, especificamente, às demonstrações geométricas. Elas são possíveis, somente, através do uso de figuras. Uma figura é, de acordo com Euclides, aquilo que possui limites¹²⁰, por exemplo, “um sólido é limitado por uma superfície; uma superfície é limitada por uma linha; uma linha é limitada por um ponto” (2009, p. 70; T 1.2.4.14). Deste modo, o problema se encerra justamente no limite da figura, pois como determinaremos um limite, na hipótese do espaço ser composto por partes infinitas e, os objetos geométricos, isto é, ponto, linha e superfície forem abstrações realizadas pela distinção de razão? Haverá sempre uma “[...] nova divisão, e assim sucessivamente ao infinito, sem nenhuma possibilidade de chegar a uma ideia última”

¹²⁰ “14. Figura é o que é contido por alguma ou algumas fronteiras” (2009, p. 97).

(2009, p. 70; T 1.2.4.14). Sendo assim, seria impossível estabelecer limite às figuras e, conseqüentemente, impossível realizar demonstrações geométricas.

Por outro lado, como já foi dito, se as ideias dos objetos geométricos existem, elas devem ser simples e indivisíveis, por causa da finitude de nossas mentes, e derivadas de uma impressão. Esta impressão, segundo Hume, só poderá ser a de pontos matemáticos dotados de cor e solidez, dispostos de certo modo. Desta maneira, as ideias dos objetos geométricos, em conformidade com as suas definições, tornam concebíveis os limites das figuras, pois admitem um término em suas divisões, como, por exemplo, “as (ideias) de superfícies, não admitem divisão na profundidade; as de linhas, na largura e na profundidade, e as de pontos, em nenhuma dimensão” (2009, p. 70; T 1.2.4.14), e, conseqüentemente, possibilitam as demonstrações geométricas. Concluimos, portanto, que as demonstrações geométricas, erigidas por aqueles que propõem o espaço infinitamente divisível, são meras falácias, visto a impossibilidade de realizá-las sem determinar um limite para as figuras.

Após ter recusado a possibilidade de demonstrações geométricas num espaço infinitamente divisível, Hume pondera:

[...] afirmo que nenhuma dessas demonstrações pode ter peso suficiente para estabelecer um princípio como o da divisibilidade infinita; isso porque, por dizerem respeito a objetos tão minúsculos, elas não são propriamente demonstrações, uma vez que são construídas sobre ideias inexatas e sobre máximas que não são precisamente verdadeiras (2009, p. 71; T 1.2.4.17).

De acordo com Frasca-Spada (1998), podemos entender, a partir disso, que os mínimos da percepção (mínima sensibilia) também não oferecem um fundamento para o conhecimento demonstrativo. Pois, por serem tão pequenos, os pontos matemáticos coloridos e tangíveis, que compõem o espaço, são imperceptíveis individualmente, de modo que, “quando a geometria faz qualquer asserção acerca das relações de quantidade, não devemos esperar a mais alta precisão e exatidão” (2009, p. 71; T 1.2.4.17), necessárias ao conhecimento demonstrativo. Desta forma, Hume tenta

provar, através dos critérios de igualdade e retidão, que a geometria é, na verdade, um conhecimento probabilístico, e não demonstrativo.

Então, como esses critérios de igualdade e retidão são estabelecidos? Esta será a questão que nos guiará pela investigação empreendida por Hume.

Quanto ao critério de igualdade, o filósofo examina quatro hipóteses. As duas primeiras podem ser enunciadas da seguinte forma: o critério de igualdade entre dois objetos é estabelecido pelo número igual de partes que os compõem. Entretanto, a primeira se refere ao espaço composto por partes indivisíveis; e a segunda ao espaço composto por partes infinitesimais. A terceira hipótese propõe que a igualdade é definida pela congruência entre as figuras. E por último, temos a hipótese que nega a existência de um critério de igualdade, porém defende uma noção de igualdade originária da aparência dos objetos.

Ao considerarmos o espaço composto por pontos indivisíveis, parece certo que o critério de igualdade entre duas figuras é o número igual de pontos que as compõem. Entretanto, esta hipótese incorre em uma dificuldade insuperável, a saber, como a quantidade de pontos das figuras será determinada? Visto que, por serem tão pequenos, estes pontos se confundem uns com os outros, tornando impossível sua quantificação exata. Assim, “[...] embora essa resposta seja correta, além de óbvia, [...] esse critério de igualdade é inteiramente inútil” (2009, p. 72; T 1.2.4.19).

De outro modo, em um espaço composto por partes divisíveis infinitamente, a numeração das partes das figuras não pode indicar um critério de igualdade, pois independente do tamanho da figura, ela conterà um número infinito de partes. E, “[...] uma vez que números infinitos, propriamente falando, não podem ser nem iguais nem desiguais entre si, a igualdade ou a desigualdade entre duas porções quaisquer do espaço jamais pode depender da proporção entre o número de suas partes” (2009, p.72; T 1.2.4.20).

Passemos ao exame da terceira hipótese, que propõe a igualdade definida pela congruência entre as figuras. Assim, “[...] duas figuras são iguais quando, ao colocarmos uma sobre a outra, todas as partes se correspondem e se tocam mutuamente”

(2009, p. 73; T 1.2.4.21). Para tanto, é necessário que tenhamos a noção de todas as partes que compõem tais figuras, para que, então, concebamos o contato entre elas. Entretanto, estas partes são, justamente, os pontos matemáticos, o que nos leva ao problema da primeira hipótese, a saber, a incapacidade de percebermos o ponto individualmente.

Tendo refutado estas três hipóteses, Hume nega a existência de qualquer critério de igualdade entre figuras. Para ele, as proporções (maior, menor e igual) estão fundamentadas na aparência dos objetos e não no número de suas partes, pois logo que a mente os percebe, ela é capaz de distinguir suas proporções e formar, assim, um juízo. Hume afirma:

Todos os tratados de óptica admitem que o olho vê sempre o mesmo número de pontos físicos, e que a imagem que se apresenta aos sentidos de um homem quando este se encontra no topo de uma montanha não é maior que quando ele está confinado no mais estreito pátio ou aposento. É somente pela experiência que ele infere a grandeza do objeto, com base em certas qualidades peculiares da imagem; e isso, que é uma inferência do juízo, ele confunde com uma sensação, como costuma ocorrer em outras ocasiões (2009, p. 142; T 1.3.9.11).

Deste modo, a distinção das proporções das figuras principia na experiência. É, através da aparência particular dos objetos e de sua comparação, que a mente forma juízos em relação à suas proporções. Estes juízos são retificados por duas operações, a saber, uma revisão de nossos sentidos, e uma comparação entre os objetos, seja por justaposição ou por mensuração. Assim, segundo Hume, formamos “uma noção mista de igualdade, derivada ao mesmo tempo dos métodos mais frouxos e mais precisos de comparação” (2009, p. 75; T 1.2.4.24).

No entanto, esta é uma noção vaga, pois, como já dissemos, devido à pequenez dos pontos que compõem o espaço, sejam eles indivisíveis ou não, nós não somos capazes de percebê-los individualmente e nem, conseqüentemente, de compará-los. De modo que, o acréscimo ou subtração de um ponto indivisível ou de uma parte

infinitesimal, ainda que modifique a composição de um objeto, não afetará o juízo de suas proporções. Por isso, em busca de tornar estes juízos mais exatos, a mente, naturalmente, estabelece um critério imaginário de igualdade, que consiste em considerar a figura pela sua proporção, quer dizer, reduzir a figura à sua aparência. Trata-se, portanto, de um critério inútil, pois as proporções são, efetivamente, determinadas ou pela justaposição dos objetos ou pela sua mensuração.

Quanto à determinação do critério de retidão de uma linha, parece que empregamos o mesmo método utilizado na formação da noção de igualdade. Pois, ainda que os matemáticos se esforcem para definir a reta, eles apenas a descrevem. Assim, quando propõem que a linha reta “é o caminho mais curto entre dois pontos”, estão apontando uma de suas características e não o que ela é de fato. Ademais, as noções de proporções como, por exemplo, “curto”, “menor”, etc., não são noções exatas, sobre as quais se poderia basear uma definição. Entretanto, nós somos capazes de distingui-la de uma curva, assim que a percebemos. De acordo com Hume:

Quando traçamos uma linha sobre um papel ou qualquer superfície contínua, ela passa de um ponto a outro seguindo uma certa ordem, e é assim que se produz a impressão global de uma curva ou uma reta. Essa ordem, porém, nos é inteiramente desconhecida e a única coisa que se observa é a aparência como um todo (2009, p. 76; T 1.2.4.25).

Novamente, principiamos a distinção dos objetos a partir de sua aparência geral. Em seguida, através de uma revisão de nossos sentidos e por meio de sucessivas comparações e critérios imaginários, determinamos de maneira incerta um critério de retidão para as figuras. E isto acontece, mesmo que nós sejamos incapazes de defini-lo como de fato ocorre. “Vemos, portanto que, concebidas segundo nosso método usual, as ideias mais essenciais à geometria — a saber, igualdade e desigualdade — reta e plano estão longe de ser exatas e determinadas” (2009, p. 78; T 1.2.4.29).

Desta forma, a geometria, ao retirar suas ideias da aparência dos objetos, tem seus juízos limitados pelos *minima sensibilia*. Portanto, por ignorar as partes mais diminutas das figuras, a geometria não é precisa e admite dúvidas, o que é incompatível

com a definição de demonstração. Assim, Hume, contra toda a tradição filosófica, desloca a geometria do campo do conhecimento demonstrativo, para o do conhecimento probabilístico.

Referências:

BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. 3^{ème} ed. revue, corrigée et augmentée par l'auteur. Rotterdam: Michel Bohn: 1820. T. IV (T-Z)

_____. *Historical and Critical Dictionary: Selections*. [s.l.]: The Bobbsmerrill Company, Inc., 1965. Translated, with an Introduction and Notes, by RICHARD H. POPKIN.

BAXTER, Donald L. M. Hume's Theory of Space and Time in Its Skeptical Context. In: NORTON, David Fate; TAYLOR, Jacqueline. *The Cambridge Companion to Hume*. New York: Cambridge University Press: 2009. p. 105-136.

CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. 3. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. Vol. II. Tradução de Wenceslao Roces.

FALKENSTEIN, Lorne. Space and Time. In: TRAIGER, Saul. *The Blackwell guide to Hume's Treatise*. Oxford: The Blackwell Publishing: 2006. p. 59-76.

FOLSCHEID, Dominique; WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Metodologia filosófica*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Tradução de Paulo Neves.

FRASCA-SPADA, Marina. *Space and the Self in Hume's Treatise*. Madrid: Cambridge University Press, 1998.

HUME, David. *A treatise of human nature*. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Débora Danowski. 2 ed. rev. e ampliada. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

MERRIL, R. Kenneth. *Historical Dictionary of Hume's Philosophy: Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements*. No. 86. Plymouth: Scarecrow Press Inc.: 2008. (Entries: Abstract Ideas; Space and Time and Pierre Bayle).

SMITH, Norman Kemp. *The philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*. With a new introduction by Don Garrett. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

Data de registro: 28/10/2017

Data de aceite: 17/11/2017

Indexação em Repertórios

A Revista Primordium é indexada na plataforma LIVRE: Periódicos de Acesso Livre

Normas

Diretrizes para autores

Normas para submissão de trabalhos

1. Serão aceitos trabalhos nas áreas de Filosofia e Estudos Clássicos (Latim ou Grego). Os alunos regularmente matriculados em cursos de Graduação em Filosofia podem submeter textos de Filosofia ou Estudos Clássicos. Graduandos de outros cursos podem submeter apenas trabalhos sobre Estudos Clássicos. Aceitaremos também contribuições de alunos da pós-graduação, mas somente serão publicados **2 (dois)** trabalhos por fascículo (a mesma regra vale para graduados). Os trabalhos enviados devem ser **inéditos**. Excetuam-se desta condição somente as comunicações em eventos, desde que não tenham sido publicadas na íntegra nos anais dos referidos eventos.

2. A revista buscará publicar artigos, resenhas e traduções.

3. Os textos enviados à Revista *Primordium* serão submetidos à um Conselho Editorial que irá selecionar os textos a serem publicados por fascículo.

4. O Conselho Editorial da Revista *Primordium* se reserva no direito de não aceitar os textos que não sigam as nossas normas de formatação e/ou nossa linha editorial.

4.1. Os textos devem ser submetidos à avaliação por meio do sistema de editoração eletrônico de revistas (SEER) <http://www.seer.ufu.br/index.php/primordium/index>, podendo sanar quaisquer dúvidas pelo e-mail: revistaprimordium@gmail.com ou pelo telefone: +55(34)3239-4252.

4.2.1 O corpo do e-mail deve conter o título do trabalho, o nome do autor, o período o qual cursa e a instituição da qual faz parte, telefone para contato, link para o currículo lattes, nome do orientador (**obrigatoriamente**), titulação e instituição com o currículo lattes do mesmo. O campo “assunto” deve ser preenchido com a palavra que designa a natureza do texto (ex: *resenha, artigo, comunicação, tradução, etc*).

4.2.2. Devem ser enviados, em anexo, o trabalho e os resumos do trabalho (no caso de artigo ou comunicação). Os textos deverão conter dois resumos. É obrigatório o resumo em português e o segundo resumo poderá ser em inglês, em espanhol, em francês, ou na língua do autor. Cada resumo deverá ter no mínimo 50 e no máximo 150 palavras. Além disso, deve-se indicar de três a cinco palavras-chave nos respectivos idiomas.

4.2.3. O arquivo contendo o trabalho deve ter o título do trabalho. (Ex: Trabalho - *Noção de Causalidade no Pensamento de Hume*; Resumo – *Noção de Causalidade no Pensamento de Hume*).

Publicação

1. Os textos que forem recebidos só serão publicados mediante aprovação dos docentes pareceristas. Cada trabalho deverá receber dois pareceres positivos para ser publicado. Deste modo, cada trabalho deverá ser avaliado por pelo menos dois pareceristas. Caso haja um parecer positivo e outro negativo, o trabalho será encaminhado à um terceiro parecerista.

2. A Comissão Editorial da Revista *Primordium*, se reserva o direito de estabelecer o número de publicações por edição.

Formatação dos textos

1. Como citado anteriormente, a revista aceita artigos, comunicações, resenhas e traduções, cada qual com sua própria formatação.

2.1. Os artigos deverão ter no mínimo 9 páginas e no máximo 20 páginas.

2.2. Os textos deverão conter dois resumos. É obrigatórios o resumos em português e o segundo resumo poderá ser em inglês, em espanhol, em francês, ou na língua do autor. Cada resumo deverá ter no mínimo 50 e no máximo 150 palavras. Além disso, deve-se indicar de três a cinco palavras-chave nos respectivos idiomas.

2.3. Os artigos deveram seguir a seguinte formatação:

- Fonte: *Times New Roman*, tamanho 12.

- Margens: 2,5 cm para as margens superior e inferior; para as margens esquerda e direita, 03 cm.

- Espaçamento entre linhas: 1,5 pt. No caso de notas de rodapé, referências bibliográficas e citações com mais de três linhas, o espaçamento deve ser simples.

- Espaçamento entre parágrafos: 06 pt.

- Alinhamento do parágrafo: justificado.

- Aspas: aspas duplas devem ser usadas apenas para metáforas, citações e transcrições. Aspas simples devem ser usadas para indicar uma citação no interior de outra citação.

- Itálico: para palavras estrangeiras e títulos de livros, artigos, jornais, revistas acadêmicas, etc.

- Numeração de páginas: as páginas não devem ser numeradas, por motivos de editoração.

3.1. As resenhas deverão ter no mínimo 2 páginas e no máximo 5 páginas.

3.2. O título do livro (título traduzido) deverá estar no topo do texto, centralizado, em negrito e caixa alta, na fonte *Times New Roman*, tamanho 14. O título original do livro deverá estar na próxima linha, centralizado, em itálico e caixa alta, na fonte *Times New Roman*, tamanho 12.

3.3. O autor deverá apresentar a referência completa do livro do qual a resenha se trata. O autor deve apresentar o número do ISBN da obra. Conforme o exemplo abaixo:

Exemplo: Aurélio Agostinho (354-430) *De quantitate animae secundum versionem Aurelius Augustinus*. Versão em português, *Sobre a Potencialidade da Alma*, tradução por Aloysio Jansen de Faria, revisão da tradução por Frei Graciano González, OAR. Petrópolis: Vozes, 2005 (ISBN: 85-326-1813-8).

4.4. As resenhas seguem o mesmo modelo de formatação dos artigos.

5.1. Traduções serão aceitas apenas mediante o envio do texto que serviu de base para tradução.

5.2. As traduções seguem o mesmo modelo de formatação dos artigos.

Normas ABNT

1.1. Os trabalhos enviados à revista devem seguir os critérios estabelecidos pela ABNT. Abaixo, seguem normas para as quais chamamos atenção:

1.2. Citações bibliográficas curtas (até 3 linhas) deverão estar inseridas no texto. Citações longas (mais de 3 linhas) deverão constituir parágrafo independente, digitadas em espaço 1,0 (simples), ou letras menores, recuadas da margem esquerda (4 cm).

1.3. As citações deverão ser seguidas do sobrenome do autor e ano da publicação (e página, se for o caso), entre parênteses: Ex: (LIMA, 2007, p. 177).

1.4. As notas de rodapé estarão restritas a observações pessoais, no sentido de prestar esclarecimentos sobre informações que não estejam no corpo do texto, e deverão ser numeradas sequencialmente.

1.5. As referências bibliográficas deverão aparecer no final do texto, em ordem alfabética de sobrenome do autor, da seguinte forma:

1.5.1. Para livro: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título (em itálico). Edição. Local: editora, data.

1.5.2. Para artigos: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. Título do periódico (em itálico). Local, volume, número, página inicial e página final do artigo, mês e ano.

1.5.3. Para artigos de congresso: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. In: NOME DO CONGRESSO , número do congresso, ano, local. Título da publicação (em itálico). Local, editora, data, página inicial e página final do artigo.

2. A Revista *Primordium* se reserva o direito de alterar os trabalhos originais, por meio de revisão técnica, apenas no sentido de adequá-los às normas adotadas por esse padrão editorial.

Condições para submissão

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1. A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, deve-se justificar em "Comentários ao editor".
2. O arquivo da submissão está em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF.
3. URLs para as referências foram informadas quando possível.
4. O texto está em espaço simples; usa uma fonte de 12-pontos; emprega itálico em vez de sublinhado (exceto em endereços URL); as figuras e tabelas estão inseridas no texto, não no final do documento na forma de anexos.
5. O texto segue os padrões de estilo e requisitos bibliográficos descritos em **Diretrizes para Autores**, na página Sobre a Revista.
6. Em caso de submissão a uma seção com avaliação pelos pares (ex.: artigos), as instruções disponíveis em **Assegurando a avaliação pelos pares cega** foram seguidas.

Política de privacidade

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.