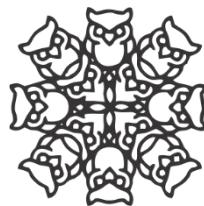


ISSN Eletrônico: 2526-2106



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos



PRIMORDIUM	Uberlândia	v. 4	n. 8	p. 171-342	jul./dez. 2019
------------	------------	------	------	------------	----------------

A revista aceita colaborações, reservando-se o direito de publicar ou não os materiais espontaneamente enviados. As normas para os colaboradores estão nas últimas páginas.

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

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

PRIMORDIUM - Revista de Filosofia e Estudos Clássicos, v. 4, n. 8 – jul./dez. 2019.

Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Semestral

ISSN Eletrônico: 2526-2106

1. Filosofia – Periódicos. 2. Estudos clássicos – Periódicos. – Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

CDU: 1

Biblioteca da UFU

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou ao Instituto de Filosofia da UFU.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Valder Steffen Junior

Vice-reitor: Orlando César Mantese

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Guilherme Fromm

Av. João Naves de Ávila, 2121 – Campus Santa Mônica – Bloco A – 1 A

Cep: 38408-144 / Uberlândia – Minas Gerais

Tel: (34) 3239-4293 [Editora] (34) 3239-4514 [Livraria]

www.edufu.ufu.br / e-mail: livraria@ufu.br



Expediente do Comitê Editorial

Periodicidade Semestral - ISSN Eletrônico: 2526-2106
Volume 4 Número 8 – jul./dez. 2019

Comitê Editorial Executivo

Fernando Tadeu Mondi Galine, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Laís Oliveira Rios, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Lilia Alves de Oliveira, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Lucas Guerrezi Derze Marques, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Marcos César Seneda, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Maryane Stella Pinto, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Conselho editorial

Alfredo Gatto, UniSR (Milano, MI, Itália)
César Augusto Battisti, UNIOESTE (Toledo, PR, Brasil)
César Fernando Meurer, UFABC (São Bernardo do Campo, SP, Brasil)
Cleudio Marques Ferreira, UFG (Goiás, GO, Brasil)
Clóvis Brondani, UFFS (Chapecó, SC, Brasil)
Dirce Eleonora Nigro Solis, UERJ (Rio de Janeiro, RJ, Brasil)
Edgard Edgard Vinícius Cacho Zanette, UERR (Roraima, RR, Brasil)
Felipe dos Santos Almeida, UFPB (João Pessoa, PB, Brasil)
Igor Agostini, UNISALENTO (Lecce, LE, Italia)
Laurici Vagner Gomes, UEMG (Belo horizonte, MG, Brasil)
Rafael Haddock Lobo, UFRJ (Rio de Janeiro, RJ, Brasil)

Conselho Consultivo

Ana Gabriela Colantoni, UFG (Goiás, GO, Brasil)
Dirceu Fernando Ferreira, IFTM (Uberaba, MG, Brasil)
Eduardo Ferreira Chagas, UFC (Fortaleza, CE, Brasil)
Evânio Márlon Guerrezi, UNIOESTE (Toledo, PR, Brasil)
Fábio Amorim de Matos Júnior, UFG (Goiás, GO, Brasil)
Gustavo da Encarnação Galvão França, UNAV (Pamplona, NA, Espanha)
Harley Juliano Mantovani, UNIOESTE (Toledo, PR, Brasil)
José João Neves Barbosa Vicente, UFRB (Amargosa, BA, Brasil)
Lucas Nogueira Borges, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Luís Gabriel Provinciatto, UÉVORA (Évora, PAo, Portugal)
Marcelo de Mello Rangel, UFOP (Ouro Preto, MG, Brasil)
Marcio Tadeu Girotti, FATECE (Pirassununga, SP, Brasil)
Paulo Irineu Barreto Fernandes, IFTM (Uberlândia, MG, Brasil)
Priscila Rossinetti Rufinoni, UnB (Brasília, DF, Brasil)
Thiago Rodrigo Oliveira Costa, UFRB (Amargosa, BA, Brasil)

Equipe técnica

Revisão: Comitê editorial executivo

Preparação da versão eletrônica: Gabriela Lima de Oliveira (Instituto de Filosofia/UFU)

PRIMORDIUM – Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Contatos: Página na Internet: <https://seer.ufu.br/index.php/primordium>

Correio Eletrônico: revistaprimordium@ifilo.ufu.br

Telefone: +55 (34) 3239-4252

IFILO - Instituto de Filosofia

DIRIFILO: Prof.^a Dr.^a Georgia Cristina Amitrano

COCFI: Prof. Dr. Fernando Martins Mendonça

UFU – Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Valder Steffen Junior

Vice-reitor: Orlando César Mantese

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

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Guilherme Fromm

Av. João Naves de Ávila, 2121 – Campus Santa Mônica – Bloco A – Sala 1

A Cep: 38408-144 Uberlândia – Minas Gerais – Brasil

Tel: (34) 3239-4293 (editora) (34) 3239-4514 (livraria)

www.edufu.ufu.br / e-mail: livraria@ufu.br

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



Missão e política editorial

A Revista Primordium tem por meta principal facultar aos pesquisadores da área de Filosofia e Estudos Clássicos, nacionais e estrangeiros, a publicação de trabalhos cujo tema contemple o exame de problemas filosóficos e o estudo das civilizações clássicas em geral, resenhas críticas e traduções. Com isso, visa tornar disponíveis artigos inéditos sobre temas da Filosofia e do mundo greco-romano, promovendo a interdisciplinaridade e o estudo acadêmico em geral.

A Revista Primordium aceita para publicação trabalhos originais, nas áreas de Filosofia e de Estudos Clássicos (Latim ou Grego), de autores e autoras brasileiros(as) e estrangeiros(as), desde graduados/graduandos(as) mestres/mestrandos(as) e doutores/doutorandos(as), que serão destinados às seções de artigos, dossiês, resenhas, traduções e entrevistas. Os alunos cuja formação for de Filosofia podem submeter textos de Filosofia ou Estudos Clássicos.

A Revista Primordium somente recebe e tramita para publicação um trabalho original por vez para cada um dos(as) autores(as) ou coautores(as).

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

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.

Política de Acesso Livre

Os conteúdos publicados neste periódico estão licenciados com uma *Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional* (CC BY NC ND).

A Revista Primordium é um periódico científico institucional com publicações eletrônicas com acesso online 100% aberto, livre e gratuito,

segundo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização mundial do conhecimento.

Por ser um periódico de Acesso Aberto, a Revista Primordium está com todo o seu conteúdo disponível gratuitamente, sem qualquer custo aos seus usuários (leitores/autores/pesquisadores).

Nossos usuários podem ler, fazer download, compartilhar, divulgar, distribuir, imprimir, pesquisar, citar, vincular os links dos textos completos dos artigos, ou usá-los para qualquer outra finalidade acadêmico-científica legal, sem solicitar permissão prévia do editor ou do autor, desde que respeitada a licença de uso do *Creative Commons Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional* utilizada pelo periódico, que preconiza:

BY: a autoria deve ser respeitada e corretamente citada em toda e qualquer forma de uso deste conteúdo.

NC: não comercializar este conteúdo que é e sempre será de acesso gratuito.

ND: não derivar, não plagiar e não adulterar este conteúdo autoral.

Declaração de Privacidade e direitos autorais

Os trabalhos publicados são de propriedade dos seus autores, que poderão dispor deles para posteriores publicações, sempre fazendo constar a edição original (título original, *Revista Primordium*, volume, nº, páginas).

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

Originalidade:

Toda contribuição é original e inédita, não foi publicada e não está sendo avaliada para publicação por outra revista.



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Revista Semestral do Instituto de Filosofia (IFILO). Associada à Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Volume 4, Número 8 – jul./dez. – 2019

SUMÁRIO

- Editorial.....183-186
Marcos César Seneda

Artigos

- Abordagem concisa do Latim a partir de uma revisão de literatura.....187-202
Wallace Dantas

- Aristóteles e Kant: ensaio sobre a existência de um Ser suprasensível.....203-226
Gabriel Reis Pires Ribeiro

- A imaginação como fundamento das ciências experimentais.....227-254
Pablo Henrique Santos Figueiredo

Às Margens do <i>Leviatã</i> : Soberania e Medo da Morte nas Bases da Filosofia Política Hobbesiana.....	255-282
<i>Luiz Carlos S. Silva</i>	
Rousseau e o espetáculo do paradoxo.....	283-300
<i>Mauro Sérgio Santos da Silva</i>	
<i>Marcio Danelon</i>	
O tema da política no epicurismo: um raciocínio pautado pela práxis.....	301-318
<i>Thales Perente de Barros</i>	
Traduções	
Tradução dos versos 31-93 do Livro III Da obra <i>De Rerum Natura</i> de Tito Lucrécio Caro.....	319-325
<i>Tito Lucrécio Caro</i>	
<i>Tradutor: Thales Perente de Barros</i>	
Indexadores	327
Normas para submissão	329-334
Política antiplágio	335-336
Nominata de pareceristas	337-338
Sumário do volume	339-342



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Semestral Journal of the Institute of Philosophy (IFILO). Associated with the Coordination of the Graduate Course in Philosophy and the Postgraduate Program in Philosophy at the Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Volume 4, Issue 8 – Jul./Dec. – 2019

CONTENTS

Editorial.....	183-186
<i>Marcos César Seneda</i>	
 Articles	
Latin concise approach from a literature review.....	187-202
<i>Wallace Dantas</i>	
Aristotle and Kant: Essay on the Presence of a Supra Sensitive Being.....	203-226
<i>Gabriel Reis Pires Ribeiro</i>	
The imagination as foundation of the experimental sciences.....	227-254
<i>Pablo Henrique Santos Figueiredo</i>	

- On the Banks of *Leviathan*: Sovereignty and Fear of Death at the Bases of Hobbesian Political Philosophy.....255-282
Luiz Carlos Santos da Silva

- Rousseau and the paradox of thespectacle.....283-300
Mauro Sérgio Santos Da Silva
Marcio Danelon

- Politics as an epicureansubject: reasoningregulated by praxis.....301-318
Thales Perente de Barros

Translations

- Verses 31-93 of Book III of *De Rerum Natura*, by Tito Lucrécio Caro.....319-325
Tito Lucrécio Caro
Translator: Thales Perente de Barros

- Indexers**.....327
Submission rules.....329-334
Antiplagiarism policy.....335-336
Nomination of referees.....337-338
Contents Summary.....339-342



Editorial v. 4 n. 8 jul./dez. 2019

*Marcos César Seneda**

Convidamos aos pesquisadores e pesquisadoras para a leitura de mais um número da Revista Primordium, que, dando curso à sua vocação, nesse número apresenta textos de filosofia e de estudos clássicos. Coroa esse esforço, na edição atual, a presença de uma tradução bilíngue, latim-português. Em seu v. 4, n. 8, jul./dez. de 2019, a Revista apresenta as seguintes contribuições.

Em Abordagem concisa do Latim a partir de uma revisão de literatura, Wallace Dantas remonta à origem vernacular da língua portuguesa, perfazendo um panorama do surgimento da língua e do seu domínio inicial na Europa. Mostrando a consolidação das línguas vernaculares, o autor retrata momentos históricos desse processo, e apresenta elementos da nossa língua herdados dessa maneira e que ainda estão presentes nas raízes da língua portuguesa.

Partindo da noção de movimento e de motor imóvel, Gabriel Reis Pires Ribeiro, em Aristóteles e Kant: ensaio sobre a existência de um Ser supra sensível, tematiza a possibilidade de se pensar um ser incondicionado em Aristóteles. No entanto, Aristóteles não trabalha com o conceito de infinito, mas com a noção de algo que seria o fundamento e a origem de todo o movimento. Desse modo, a teologia se arrimaria na noção de uma substância incorruptível e supra sensível. Contrapondo o pensamento de Aristóteles ao de Kant, o autor expõe as determinações do pensamento

* Editor-chefe da Revista Primordium. Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor em Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: mseneda@ufu.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9151138206391021>. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1227-2866>.

teórico em Kant, mostrando a impossibilidade de se pensar um ser infinito de um ponto de vista teórico. Em consequência, o autor explicita o modo como Kant estabelece duas regiões distintas de objetos, a fenomênica e a noumenal. A partir dessa distinção, o autor procura explicar o modo como Kant constrói a especificidade do conhecimento teológico.

Em *A imaginação como fundamento das ciências experimentais*, Pablo Henrique Santos Figueiredo examina a noção de ciência empírica a partir do papel que a imaginação desempenha na teoria de David Hume. O autor parte das noções de memória e imaginação, e de suas relações específicas com as percepções da mente, ideias e impressões. A partir da noção de intensidade das percepções, o autor procura examinar o modo como opera a imaginação a partir de relações naturais e de relações filosóficas. Isso forma a base para se pensar as possibilidades da ciência empírica em Hume, que é reconstruída a partir das noções de causalidade, hábito e crença. O autor procura então explicitar o modo como se formam os juízos através dos quais se determinam os objetos que podem ser construídos mediante as percepções advindas da nossa sensibilidade. Por meio dessa reflexão, o autor destaca a importância da imaginação na base das ciências experimentais.

Retornando aos fundamentos da teoria de Hobbes, Luiz Carlos Santos da Silva, em *Às margens do Leviatã: soberania e medo da morte nas bases da Filosofia Política Hobbesiana*, procura reconstruir as bases da física e da filosofia política desse autor. A noção de artifício e de movimento tornam-se, então, centrais para conectar o corpo político ao corpo físico e ao corpo fisiológico, possibilitando pensar a composição e dissolução do Estado. Em Hobbes há, por conseguinte, uma metafísica do corpo e do movimento, que está na base de suas reflexões sobre o corpo político, e a ele se estendem. A guerra, nesse sentido, é uma forma de destruição do Estado, enquanto o Estado Civil, construído sobre fundamentos bem estabelecidos, é a forma de sua criação e preservação. Os indivíduos, portanto, devem transferir todos os seus direitos na direção de um poder

soberano, que tenha como principal objetivo regular os movimentos no interior do seu corpo artificial e livrar todos os homens da morte violenta.

De autoria de Mauro Sérgio Santos da Silva e Marcio Danelon, Rousseau e o espetáculo do paradoxo traz uma importante reflexão sobre política e educação no pensamento do filósofo genebrino. Para adentrar nesse tema, os autores expõem o que denominam de paradoxo da liberdade, existente no pensamento político de Rousseau. Nesse sentido, na medida em que é forçado a se submeter à vontade geral, o homem é forçosamente destinado a ser livre. O mesmo papel que a vontade geral desempenha para a formação do reto juízo do homem livre, a natureza desempenha para a boa educação da criança em todas as fases do seu desenvolvimento. Nesse sentido, assim como a vontade geral deve poder ser exercida em harmonia com a autonomia de cada indivíduo, também de igual modo a educação deve ser cultivada sem que seja rompida a relação originária da criança e do homem com a natureza.

No último texto, O tema da política no epicurismo: um raciocínio pautado pela práxis, Thales Perente de Barros procura apresentar os elementos básicos da filosofia epicurista, acentuando a distinção entre a atividade teórica e a atividade prática. Em vista disso, defende a preeminência da filosofia prática em face da filosofia teórica. Com base na física e na fisiologia de Epicuro, é aqui proposto que o materialismo do autor possibilita pensar a liberdade humana a partir das noções de autonomia e autodeterminação. Sobre essa base e em conformidade com ela é que se deve pensar a ética e a política, com o intuito de evitar os desejos vãos e de satisfazer aqueles que possibilitam a vida tranquila. A amizade ocupa então um papel central para evitar a corrupção e os desejos vãos na sociedade civil, impedindo a hierarquia e mostrando que é possível a vida em sociedade sem que a competição seja o espelho que orienta as ações dos homens.

Por acréscimo, esse número traz uma tradução dos versos 31-93 do Livro III da obra *De Rerum Natura*, de autoria de Tito Lucrécio Caro. Esses

versos foram vertidos por Thales Perente de Barros, e publicados em formato bilíngue pela Revista Primordium.

Renovamos a vocês, leitores e leitoras, o convite para frequentar esses textos, que aguardam seus olhos atentos e suas reflexões críticas!

Equipe editorial Primordium



Abordagem concisa do Latim a partir de uma revisão de literatura

Wallace Dantas*

Resumo: Buscamos, neste artigo, fazer uma abordagem concisa dos pontos altos que compõem a historicidade da língua latina por acreditarmos que é incontestável o seu valor para a língua portuguesa. Este artigo pretende ser apenas um trabalho de divulgação acerca da história da língua latina desde o primeiro documento até os estudos atuais. Acreditamos que, para a devida compreensão de determinados fenômenos concernentes ao latim, é necessário, a partir de suas origens, fazermos uma ligação com o português, pois um está atrelado ao outro e, com certeza, só haverá compreensão daquele através de um bom e fundamentado entendimento deste. Partindo do pressuposto de que o latim é uma língua que ainda vive e que, de uma maneira ou de outra, é usada pela sociedade atual, pretendemos mostrar, a partir de uma abordagem histórica e concisa, a importância dessa língua para a sociedade, mostrando os principais aspectos que constituíram, ao longo de todos esses anos, a língua latina que por sua vez originou o português. Tal abordagem está fundamentada, principalmente, em Bassetto (2001), Cardeira (2008), Gonçalves (2009), Illari e Basso (2009), Marinho (2009) e Viaro (1999).

Palavras-chave: Latim; História Concisa; Atualidade; Revisão de Literatura.

Latin concise approach from a literature review

Abstract: In this article, we seek to make a concise approach to the highlights that make up the historicity of the Latin language because we believe that its value for the Portuguese language is undeniable. In view of this, this article intends to be only a work of dissemination about the history of the Latin language from the first document to the current studies. We believe that, for the proper understanding of

* Mestrando em Linguagem e Ensino pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). E-mail: wallace.dantas@bol.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1459889103116363>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9716-644X>.

certain phenomena concerning Latin, it is necessary, from its origins, to make a connection with Portuguese, since one is linked to the other and, certainly, there will only be understanding of that through a good and reasoned understanding of this. Based on the assumption that Latin is a language that still lives and that, in one way or another, it is used by today's society, we intend to show, from a historical and concise approach, the importance of this language for society, showing the main aspects that constituted, throughout all these years, the Latin Language that in turn originated Portuguese. Such an approach is based, mainly in Bassetto (2010), Cardeira (2008), Gonçalves (2009), Illari and Basso (2009), Marinho (2009) and Viaro (1999).

Keywords: Latin; Concise History; Present; Literature Review.

Considerações iniciais

A beleza e o encantamento da língua latina, dentre outros motivos que poderiam aqui ser elencados, se dão por ela ser o idioma que origina todas as línguas românicas. Vislumbrando tal assertiva, buscamos, neste trabalho, fazer uma abordagem concisa dos pontos altos que compõem a historicidade¹ dessa língua a partir de uma revisão de literatura².

Acreditamos que para compreendermos determinados fenômenos concernentes ao latim devemos ir às suas origens, sempre fazendo uma ligação com o nosso português, pois um está atrelado ao outro e, com certeza, só poderemos compreender aquele através de um bom e fundamentado entendimento deste e vice-versa.

¹ A “historicidade” a qual nos referimos é a mesma já explicitada por Athayde (2014) quando afirma que esse termo está atrelado às ações humanas de transformação dentro de um ponto de vista espacial e temporal. Dialogamos com essa ideia, tendo em vista que acreditamos ser impossível falar da história do latim sem mencionarmos a ação humana (transformação, avanço, descaso e, mais atualmente – e considerando a ideia deste artigo – a valorização devida à língua latina) sobre essa língua que é cara ao nosso português.

² Principalmente, fundamentaremos nossas reflexões a partir de autores brasileiros. Quando necessário, mencionaremos autores estrangeiros.

Não queremos, neste artigo, defender que, pelo suposto³ desuso do latim nos dias de hoje, essa língua seja difícil (CORDEIRO; LEITE, 2017), nem tampouco acreditamos que defendermos a importância do conhecimento do latim para o bom uso da língua portuguesa seja uma falácia, como já apontado também por Cordeiro e Leite (2017). Pensamos que uma revisão de literatura, a partir de autores nacionais, possa contribuir com a evidência que deve ser dada à língua latina, assim como porpor, aos estudiosos da atualidade, uma leitura mais didática, sejam aos estudiosos iniciantes, como também àqueles que necessitam, numa única fonte, se debruçar com as ideias de autores que tomam o latim como fonte primária de seus estudos.

Por fim, não adentraremos nos aspectos culturais da língua latina de forma exaustiva, mas evidenciaremos apenas os aspectos históricos. No entanto, não discutir neste texto os aspectos para além da cultura, do ensino e da literatura da língua latina, não significa dizer que esses não sejam importantes. Alguns autores já realizarem essa tarefa, como podemos ver nos escritos de Fortes (2015); Fortes e Prata (2015) quanto à cultura; Cacho (2001), Fiorin (1991), Cordeiro e Leite (2017) quanto ao ensino do latim na educação básica; Leite e Castro (2014) quanto ao ensino do latim na universidade e por graduandos em Letras, e, de forma mais instigante, um “Latim para o novo milênio (MINKOVA; TUNBERG, 2008). Com isso, com vistas a atingir o objetivo que traçamos para este texto, propomos a seguinte estrutura: no próximo ponto, mostraremos, concisamente, o latim de suas origens à atualidade. Em seguida, temos as considerações finais.

O latim: das origens à atualidade

O nosso português nasceu do latim, que por sua vez teve como berço o centro da Roma antiga, tendo seu apogeu entre a fundação da própria

³ Usamos a palavra “suposto” porque, no decorrer do texto, tentaremos mostrar a importância do conhecimento da língua latina e sua importância.

Roma, por Rômulo em 753 a.C., até a deposição do último imperador Rômulo Augústulo em 476 d.C.

Alguns estudiosos (BRAGANÇA JR., 2008; ILARI; BASSO, 2009; VIARO, 1999) acreditam que o latim tenha sido falado primeiramente na região do Lácio por volta do século XI a.C. (nesse momento, temos o que a maioria dos pesquisadores chama de Latim Arcaico), no entanto, os escritos mais antigos datam dos séculos VII e VI a.C.

Após o latim arcaico, temos um momento que corresponde ao primeiro século a.C até os anos iniciais da Era Cristã, momento esse denominado de latim clássico que corresponde ao estilo literário da época. “São desse período a prosa elaborada do político, filósofo e orador Cícero, a poesia lírica⁴ e a épica nacional de Virgílio, com as suas *Bucólicas* e a sua *Eneida*, e a lírica amorosa de Catulo, Propério, Tibulo, Horácio e Ovídio [...]” (GONÇALVES, 2009, p. 11-12).

É desse período de produções artisticamente bem elaboradas que extraímos o latim ensinado atualmente, posto os autores mencionados terem tido uma preocupação em elaborar seus escritos. É importante lembrarmos que concomitante a esse período, segundo Gonçalves (2009), podemos distinguir outro estrato que é, então, o latim culto que era falado pela classe culta e dominante de Roma e que foi a base para o latim clássico. A exemplo desse período temos as cartas de Cícero para seu irmão e as cartas de Sêneca para sua mãe. É sabido ainda que até certo tempo atrás – quando o latim era mais usado nas celebrações católicas e nas Escolas Médias – eram ensinados, respectivamente, o latim eclesiástico ou culto e o latim literário ou clássico, no entanto, a variedade do latim que deu origem a nossa língua foi o latim vulgar – não apenas ao português, mas a todas as línguas românicas.

Ilari e Basso (2009, p. 15-16) nos dizem que o latim vulgar deve ser entendido em uma palavra – Vernáculo “Que caracteriza um modo de aprender as línguas: o aprendizado que se dá, por assimilação espontânea e inconsciente, no ambiente em que as pessoas são criadas. A vernáculo opõe-

⁴ Para aprofundamento do que Goçalves (2009) nessa citação chama de “poesia lírica” ao se referir a Virgílio, assim como a lírica de Catulo, sugerimos a leitura do texto de Áida Costa “A poesia lírica em Roma”.

se tudo aquilo que é transmitido através da escola”. Com isso, percebemos que o que falamos hoje nasce desse latim, daí a necessidade de entendermos de uma maneira mais simples e didática nossa língua materna. Não devemos ainda esquecer que o latim vulgar foi uma variante principalmente da língua falada que, depois das conquistas militares que culminaram em um período de estabilidade para o Império Romano, passou a ser usada pela maioria dos territórios conquistados. “Nesse período, acredita-se que o latim vulgar apresentou uma relativa uniformidade em uma grande área geográfica que correspondia à boa parte da Europa ocidental” (ILARI; BASSO, 2009, p. 17). No entanto, essa unidade não perdurou por muito tempo, nascendo “Um período de fragmentação provocado pelas grandes invasões ‘bárbaras’” (ILARI; BASSO, 2009, p. 17) nascendo assim, ao final do século X, um “mosaico de falares”, tanto de grande quanto de pequeno prestígio. Para muitos estudiosos, é nesse momento que temos o nascimento da România.

România equivale a todo o Império Romano: Roma e todas as regiões conquistadas. É importante, neste momento, fazermos uma distinção entre România Atual e România Perdida. Para Marinho (2009), a primeira corresponde às regiões do mundo onde se falam língua neolatina, nesse aspecto, segundo o autor mencionado, a América do Sul não faz parte do Império Romano, mas está inserida na România Atual, devido ao fato de uma extensa maioria de seus habitantes falar português ou espanhol. A segunda, por sua vez, corresponde à parte do Império que não preservou a tradição da língua latina, como é o caso da Grã-Bretanha que fala inglês, língua essa derivada do tronco germânico.

Imagen 1: Mapa que mostra toda a România ou o Império da Roma antiga.



Fonte: MARINHO, 2009, p. 36.

Logo após essa efervescência, alguns desses falares foram ganhando certo prestígio e, a partir desse momento, foram se transformando nas línguas românicas que conhecemos atualmente: o romeno, o italiano, o sardo, o reto-românico, o occitano, o francês, o catalão, o espanhol, o galego e o português.

Tais línguas foram surgindo de acordo com as regiões dialetais do Império Romano, a saber: România Oriental e România Ocidental. Essa distinção entre as duas regiões aconteceu a partir da Isoglossa Spezia-Rimini, uma espécie de linha imaginária existente entre as duas cidades italianas que a nomeiam. Diante disso, tudo o que estava localizado ao norte e a oeste dessa isoglossa pertencia à România Ocidental, e o que correspondia ao sul e ao leste dizia respeito à România Oriental. Visto isso o português, o galego, o espanhol, o catalão, o francês, o franco-provençal, o rético e as línguas do norte da Itália eram da România Ocidental. Já o romeno, o dalmático e as línguas do centro e do sul da Itália (inclusive o toscano, que, na realidade, é o italiano propriamente dito) diziam respeito à România Oriental.

Voltando ao latim vulgar, faz-se necessária uma discussão no tocante aos estudos mais atuais sobre o assunto. Marinho (2009), citando Mello (1951), Cunha (1975), Auerbach (1972), Lausberg (1974), Câmara Jr (1979), nos mostra que o latim Vulgar foi falado por todas as camadas da sociedade naquela época, não se restringindo, portanto, às camadas menos favorecidas da sociedade. Ele nos diz ainda que o latim vulgar é atribuído ao povo romano e romanizado, ou seja, a todos os habitantes do Império, não fazendo uma distinção se o cidadão é ou não culto/letrado. Para provar sua assertiva, Marinho (2009) cita Mello (1951, p. 99-100) inicialmente. Vejamos a citação:

Cumpre também ressaltar que esse latim de que as línguas românicas são continuações históricas tem um aspecto bastante diverso daquela língua polida e requintada, que se deveria aprender nos ginásios e colégios, aquela língua de Cícero, Virgílio, Horácio, Catulo, etc. O latim ponto de partida dos idiomas românicos é o latim vulgar, ou, por melhor nome, o latim coloquial, isto é, a língua viva entre o povo romano e povos romanizados, língua instrumento de comunicação diária, com finalidades práticas e imediatas.

Por sua vez, e a partir de toda a exposição feita em seu texto, embasado nos autores já citados, Marinho (2009) ainda nos diz que

Portanto, o latim literário era, na verdade, o ideal linguístico, expressão da língua latina que aparecia na literatura de grandes autores, como Cícero ou Virgílio. Seria a língua grammatical, que, com efeito, não é falada por ninguém. A realidade linguística é a fala, com suas variações diatópicas, diastráticas e, até mesmo, diafásicas (MARINHO, 2009, p. 41).

Para comprovar sua tese, Marinho (2009, p. 41) também nos traz uma demonstração das variações mencionadas na citação acima. Vejamos:

Quadro 1: Variações do Latim conforme Marinho (2009)

Modalidades	Variedades		
	Diatópica	Diastática	Diafásica
<i>Sermo literarius</i>			Todos os registros
<i>Sermo vulgaris</i> (<i>latim vulgar</i>)	<i>Sermo urbanus</i>	<i>Sermo urbanus</i> <i>Sermo plebeius</i>	Todos os registros
	<i>Sermo provincialis</i>	<i>Sermo urbanus</i> <i>Sermo plebeius</i>	Todos os registros
	<i>Sermo rusticus</i>	<i>Sermo plebeius</i>	Todos os registros

Temos as modalidades escrita e falada. Ambas podem ser realizadas em todos os registros linguísticos. A escrita, *sermo literarius*, por ser um ideal, obviamente não possui variedades em nível diatópico ou diastrático. No *sermo vulgaris*, latim vulgar, ocorre o contrário, uma vez que a variação é inerente a essa modalidade. Na esfera diatópica, o *sermo provincialis*, como o nome sugere, se refere às províncias, espaços distantes de Roma. Por fim, o *sermo rusticus* reproduz a fala do interior, tanto de Roma, quanto das províncias. Diastraticamente, vemos uma divisão bipartida em *sermo urbanus* e *sermo plebeius*, que aludem respectivamente aos falares mais e menos culto. O interior, habitado por muitos camponeses e pessoas iletradas, apresentava somente o *sermo plebeius*.

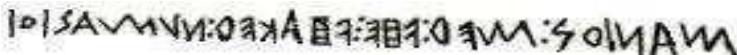
Dessa forma, o habitante culto de Roma, como Cícero, não falava latim literário. Sua língua, na verdade, era o latim vulgar (*sermo vulgaris*), *urbanus* (geograficamente) e *urbanus* (socialmente). Um plebeu romano falava latim vulgar *urbanus* (geograficamente) e *plebeius* (socialmente). Um cidadão culto do norte da África, Santo Agostinho por exemplo, falava latim vulgar *provincialis* (geograficamente) e *urbanus* (socialmente) (MARINHO, 2009, p. 42).

À luz de todo o exposto, podemos concluir que “O latim vulgar foi a modalidade falada de nossa protolíngua, realizada por todas as pessoas (de qualquer classe social) do vasto Império Romano em todas as épocas da latinidade” (MARINHO, 2009, p. 42).

Percebemos, então, que o latim se desenvolve de maneira assombrosa. Tal avanço pode ser visto a partir do primeiro documento escrito, a Fíbula de Preneste ou Fíbula Praenestina, do século VII a. C., passando pelos escritores – considerando o latim literário – e através de documentos que retratam a documentação de falares vulgares, tais como o Appendix Probi que é um dos documentos mais importantes para o estudo do latim vulgar de que se tem conhecimento (CARDEIRA, 2006).

A Fíbula de Preneste consiste em um broche, uma fivela em ouro, de aproximadamente 11,7cm de cumprimento. Como já mencionado, tal objeto data do século VII a. C. e traz uma mensagem gravada no seu corpo. Tal mensagem, em latim, é transcrita a seguir:

Imagen 2



Fonte: <http://hortushesperidum.blogspot.com/2016/12/fibula-de-praeneste-la-inscripcion.html>. Acesso em: março de 2020.

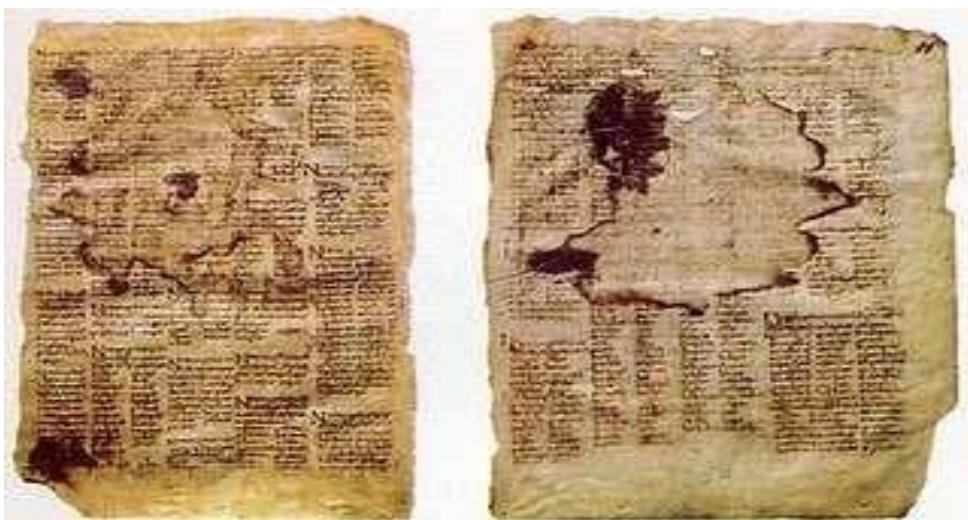
Para o nosso entendimento quanto à leitura, transcrevemos invertidamente: *MANIOS MED FHE FHAKED NUMASIOI*.

Em latim clássico, vamos ter a seguinte escrita: *MANIUS ME FECIT NUMASIO*.

Em português, por sua vez, temos: **MANIUS ME FEZ PARA NUMASIO.**

Quanto ao Appendix Probi, o que sabemos é que se trata de um escrito anônimo, constituído de 227 verbetes, talvez do século III a.C., que diz respeito a uma lista de formas “X non Y” que funcionava como uma espécie de conjunto de regras, dizendo como as pessoas deveriam falar e escrever, ou seja, ao invés de usarem “X” deveriam usar “Y”.

Imagen 3



Fonte: extraída do blog pessoal da Profº Drª Lúcia Deborah – Doutora em Língua Portuguesa pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://luciadeborah.blogspot.com/2011/03/appendix-probi-para-alunos-de-filologia.html>.

Vemos que a língua latina, em todo o percurso aqui mostrado, se desenvolveu como qualquer outra língua deixando traços bastante peculiares. Atualmente, por exemplo, o latim é essencialmente trabalhado a partir dos autores literários e, quando necessário, são mencionados os casos do latim vulgar visando um entendimento de determinadas palavras da língua portuguesa.

Quanto ao latim literário (não poderíamos deixar de mencioná-los dada a importância que a ele é concedida) temos, no latim arcaíco, os testemunhos de: Lívio, Andronico, Névio, Ênio, Catão, as comédias de Plauto e Terêncio. César, Cícero, Ovídio, Horário Virgílio e Catulo compõem a fase clássica da Literatura Latina. No Latim Pós-Clássico vem a narrativa de Apuleio, Pérsio, Juvenal, Marcial, Vitrúvio, Tácito, Petrônio, Plínio, Sêneca e autores cristãos, como Amiano, Marcelino, Lactânio, Ausônio, Santo Agostinho, Carísio, Santo Ambrósio, e, na Vulgata –

tradução latina da Bíblia, temos São Jerônimo, cujo estilo fundamenta toda a Idade Média. Diante disso, desde Varrão, a Língua latina sofre normatização que é reforçada por Quintiliano, Donato, Macrônio, Consêncio, Pompeio, Sidônio Apolinário (VIARO, 1999).

Como é perceptível, o latim literário corresponde à modalidade escrita. Visando a um entendimento didático, Marinho (2009, p. 43) nos traz um quadro que periodiza a escrita latina. Quadro esse apresentado, primeiramente por Faria (1970) como deixa claro o autor. Lembrando que para cada estágio da língua nos deparamos com o período, com as características e com os escritores. Vamos ao quadro:

Quadro 2: Períodos da escrita da língua latina

<u>ESTÁGIOS DO LATIM</u>	<u>CARACTERÍSTICA</u>	<u>ESCRITORES</u>
Pré-histórico XI a.C. a VII a.C.	Sem documentação.	
Proto-histórico VII a.C. a 240 a.C.	Marca o surgimento do primeiro documento: a Fíbula de Preneste (séc. VII a.C.). Outros documentos: Lei das Doze Tábuas (séc. V a.C.: origem do Direito Romano) e <i>Scipionum Elogia</i> (séc. III a.C.: inscrições funerárias)	
Arcaico 240 a.C. a 81 a.C.	Aparecem os primeiros textos literários, porém a linguagem não é tão rebuscada quanto a do período clássico. Alguns poemas gregos foram traduzidos ao latim.	Lívio Andrônico, Ênio, Nêvio, Lucílio, Plauto, Terêncio e Catão
Clássico 81 a.C. a 17 d.C.	Período de perfeição na prosa e na poesia.	Cícero, César, Salústio, Lucrécio, Catulo, Virgílio, Horácio, Ovídio, Tito Lívio e C. Galo.
Pós-clássico 17 d.C. a V d.C.	Existem ainda grandes obras literárias, mas sem a pureza nem a perfeição clássica. Muitos escritores não são originários da Itália.	Fedro, Sêneca, Lucano, Marcial, Juvenal, Tácito, Plínio (o Jovem e o Velho), Quintiliano e Petrônio.

Fonte: Marinho (2009), a partir de Faria (1970).

É na Idade Média que o latim adquire o *status* de Língua Universal (VIARO, 1999, p. 8): 1) as leis francesas são escritas em latim até o século XVI; 2) as autoridades escrevem tudo em latim, como, por exemplo, as etimologias de Isidoro de Sevilha; 3) os tratados de Boécio; 4) os livros de medicina, como os de Marcelo Empírico e Obribásio; 5) a culinária de Apício; 6) a medicina veterinária de Vegeto Renato; 7) e, acima de tudo, os religiosos, através da Bíblia.

Para Bragança Jr. (2008, p. 79), latim medieval pode ser definido como

Modalidade lingüística portadora da cultura cristã e greco-latina, que se desenvolveu a partir do chamado latim vulgar, assimilando, contudo, no ambiente cultural da vida eclesiástica, as lições dos mestres da Antigüidade Clássica.

No Renascimento, o modelo seguido para a sintaxe e para o estilo do desenvolvimento das línguas modernas foi o latim, assim, como também o esquema gramatical sobre o qual são descritas. É nesse período da Renascença que temos o que podemos chamar aqui de “Vestígios do latim tardio” (GONÇALVES, 2009), posto que os modelos do latim clássico perpassaram todo um vasto período de séculos, sendo seguido ou imitado na época do Renascimento, o que para alguns autores é chamado de latim pós-clássico (MARINHO, 2009 e VIARO, 1999 – ver tabela anterior). Evidentemente não temos aqui o latim clássico na sua igualdade, mas uma tentativa de preservação dos modelos latinos, mesmo em momentos de criação de dialetos diversos, que, em sua maioria, se afastavam mais e mais do latim. Alguns exemplos que podemos mostrar desde a Época Medieval até momentos posteriores ao Renascimento são: a tradução latina dos textos bíblicos, a Vulgata, de São Jerônimo dos fins do século IV, os documentos portugueses da administração e legislação datados do século XI, a monografia de Karl Max sobre a filosofia do grego Epicuro que foi toda escrita em Latim (GONÇALVES, 2009).

Na atualidade, porém, além das missas, temos as descrições da Zoologia e da Botânica que são todas em Latim. Na área jurídica, por exemplo, temos as seguintes expressões: *habeas corpus, alibi, data venia*. Fora do contexto jurídico, quem nunca

Mandou um *curriculum vitae*? Quem nunca ouviu falar de renda *per capita*? Ou pensou em fazer uma pós-graduação *lato sensu*? Ou ouviu que alguém é doutor *honoris causa*? Quem nunca fez um *P.S.* ao fim de uma carta? Ora, isso também é latim: *post scriptum*. Essa antiga língua de Roma está nas tecnologias mais modernas, está na fecundação *in vitro*, nas invenções mais recentes: está, por exemplo, no *fax* (abreviação de *fac simile*, que significa “faça de maneira semelhante”, não é isso que faz o *fax*?). Mesmo muitas palavras importadas do inglês remontam ao latim: na Informática usa-se o verbo *deletar*, do inglês *to delete*, que vem, por sua vez, do verbo *deleo* em latim, que significa “destruir”. De tão entranhado na nossa língua, o latim até se confunde com ela: *idem* é latim, a expressão *grosso modo* também (por isso, é errado dizer “a grosso modo”), o *supra sumnum*, o *et caetera*, até a expressão *vulgo*, quando dizemos José Carlos *vulgo* Zeca. E há muito, muito mais: expressões como *a priori, alter ego, causa mortis, ex libris, exempli gratia, Homo sapiens, in continenti, in loco, ipsis litteris, lapsus linguae, modus vivendi, mutatis mutandis, pari passu, persona non grata, ad hoc, sine qua non, scilicet, sic, status quo, carpe diem, sui generis, ab imo pectore, tabula rasa, vade mecum, vade retro, Aedes aegypti*, só para citar as mais comuns, dão um sabor todo especial à redação de um texto e- por que não? – à fala, sem falar de provérbios como *alea jacta est, cogito ergo sum, mens sana in corpore sano* (VIARO, 1999, p. 3).

Percebemos, portanto, que além de uma historicidade singular, o latim é essencial para que venhamos compreender o nosso idioma, além, é claro, de servir como auxílio adequado para aprimoramento de nossa visão

de mundo, ampliando nosso modo de pensar, na nossa vivência etc.

Concordamos com Viaro (1999) quando diz que

Aquele que entende bem a mensagem que o latim passa em seus textos se questionará melhor e verá que antes de nossos valores, havia outros, muito distintos, mas perfeitamente coerentes, que merecem nossa admiração e respeito. Longe de ser retrógrado, o estudo do latim associado ao estudo da vida social em Roma nos faz vislumbrar quanta coisa mudou e quanta coisa ainda continua surpreendentemente do mesmo jeito que era, muitas vezes, apenas com os nomes trocados (1999, p. 8-9).

Palavras finais

Como falado no início do texto que o leitor tem em mãos, o nosso objetivo principal foi trazer à luz uma abordagem concisa, ao mesmo tempo pertinente, no que concerne aos estudos da língua latina. Trocando em miúdos, certamente informações que para o ponto de vista do leitor são importantes podem ter sido aqui omitidas, mas acreditamos que chegamos ao objetivo proposto, a partir de uma revisão de literatura.

Ficou claro que não existe uma forma que dissocie o latim do português, posto aquele ser o criador deste. E, deu ainda para perceber que o estudo atual do nosso português exige um mínimo de conhecimento latino, haja vista, por exemplo, os radicais gregos e latinos que são estudos no decorrer de nossa escolaridade, seja em nível de fundamental quanto de médio, principalmente.

Que, cada vez mais, possamos dar ao Latim seu devido valor!

E, encerramos com o discurso do Professor Eduardo Viaro da USP quando diz que

Não é difícil concluir que a importância da língua latina hoje não diminuiu em nada ao longo dos tempos. Ela continua sendo o cerne de nosso idioma e a principal chave para a compreensão dele. Sem a

base latina chegaremos à conclusão de que o português é uma língua com muito pouca produtividade do ponto de vista das raízes, o que não é verdade (VIARO, 1999, p. 10).

Referências

- ATHAYDE, Milton. Historicidade. *Laboreal*, v. 10, n. 1, p. 98-100, 2014. DOI: <https://doi.org/10.15667/laborealx0114ma>.
- AUERBACH, Erich. *Introdução aos Estudos Literários*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1972.
- BASSETTO, Bruno Fregni. *Elementos de filologia românica*. São Paulo: EDUSP, 2001.
- BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro Alfredo. Marcas do latim medieval na Peregrinatio Aetheriae – Alguns comentários. *Principia*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 77-86, 2008.
- CACHO, Joaquín Fernández. *Didáctica del latín*. Zaragoza: Instituto de Ciencias de la Educación, 2001.
- CARDEIRA, Esperança. *O essencial sobre a História do Português*. Lisboa: Caminho, 2006.
- CORDEIRO, Iana Lima; LEITE, Leni Ribeiro. O latim como ferramente de expansão do vocabulário do português. *Codex*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 29-48, 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i2.12077>.
- COSTA, Aída. A poesia lírica em Roma. *Revista de História*, São Paulo, v. 13, n. 27, p. 49-71, 1956. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v13i27p49-71>.
- FARIA, Ernesto. *Fonética Histórica do Latim*. 2. ed. Rio de Janeiro: Acadêmica, 1970.
- FIORIN, José Luiz. Letras clássicas no 2º grau: competência textual e intertextual. In: II CONGRESSO NACIONAL DE ESTUDOS CLÁSSICOS. MITO, RELIGIÃO E SOCIEDADE. *Anais...* São Paulo: SBEC, 1991. p. 514-519.
- FORTES, Fábio. Latim e linguística: concepções de linguagem e ensino. In: FORTES, Fábio; PRATA, Patrícia (Orgs.). *O latim hoje: reflexões sobre cultura clássica e ensino*. Campinas: Mercado de Letras, 2015. p. 119-130.
- FORTES, Fábio; PRATA, Patrícia. A sobrevivência do latim. In: FORTES, Fábio; PRATA, Patrícia (Orgs.). *O latim hoje: reflexões sobre cultura clássica e ensino*.

Campinas: Mercado de Letras, 2015. p. 23-39.

GONÇALVES, Rodrigo Tadeu. *Língua Latina*. Curitiba: IESDE, 2009.

ILARI, Rodolfo; BASSO, Renato. *O Português da gente*: a língua que falamos, a língua que estudamos. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2009.

LEITE, Leni Ribeiro; CASTRO, Marihá Barbosa. O ensino de língua latina na Universidade brasileira e sua contribuição para a formação do graduando em Letras. *Organon*, Porto Alegre, v. 29, n. 56, p. 223-244, 2014. DOI:

<https://doi.org/10.22456/2238-8915.43622>. Disponível em:

<https://seer.ufrgs.br/index.php/%20organon/article/view/43622>. Acesso em: 15 mai. 2020.

MARINHO, Marco Antônio Ferreira. *Do latim ao português*: percurso histórico dos sufixos –dor e –nte. 2009. 212 f. 212 p. Tese (Doutorado em Letras Vernáculas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Vernáculas da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

MELLO, Gladstone C. de. *Iniciação à Filologia Portuguesa*. 3. ed. Rio de Janeiro: Acadêmica, 1951.

MINKOVA, Milena; TUNBERG, Terence. *Latin for the new millennium*. Mundelein: BolchazyCarducci, 2008.

VIARO, Mário Eduardo. A importância do latim na atualidade. *Revista de ciências humanas e sociais*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 7-12, 1999.

Data de registro: 24/12/2019

Data de aceite: 05/05/2020



Aristóteles e Kant: ensaio sobre a existência de um Ser suprassensível

*Gabriel Reis Pires Ribeiro**

Resumo: O presente artigo faz uma análise acerca da possibilidade da existência de um Ser suprassensível, pautado nos pensamentos de Aristóteles e Kant, o que nos proporcionará, ao final, um paralelo entre o que foi exposto por ambos. Com relação ao primeiro, tem-se que Aristóteles terá como argumento o Movente Imóvel, ao passo que Kant se pauta em produzir conhecimento dotado de cientificidade, e, portanto, a partir do mundo fenomenal, de modo que ele terá certa objeção ao argumento aristotélico.

Palavras-chave: Aristóteles; Kant; Movente Imóvel; Mundo Fenomenal; Ser Supra Sensível.

Aristotle and Kant: Essay on the Presence of a Supra Sensitive Being

Abstract: This article analyzes the possibility of the existence of a supra sensible Being, based on the thoughts of Aristotle and Kant, which will provide us, in the end, with a parallel between what was exposed by both. In relation to the first, Aristotle has as argument the Immovable Moving, whereas Kant is based on producing knowledge endowed with scientificity, and, therefore, from the phenomenal world. Based on that he will have some objection to the Aristotelian argument.

Keywords: Aristotle; Kant; Immovable Moving; Phenomenal World; Supra Sensible Being.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: gabrielrpr@yahoo.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1600901882483206>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-0218-2722>.

Introdução

O presente artigo se propõe a analisar algo que é objeto de muitas indagações para a mente humana, a saber, a existência de um Ser divino. É uma dúvida mais do que comum e muito bem distribuída a todos nós, humanos, nos deparamos com o questionamento sobre “de onde viemos?”, de modo que nossa razão se empreende a demonstrar respostas para uma questão tão intrigante quanto esta.

Posto isso, com o objetivo de produzirmos uma boa investigação filosófica, fizemos uso do argumento aristotélico, cujo objetivo é demonstrar a existência de um ser divino a partir de argumentos racionais que se encaixassem dentro do que fora proposto pelo filósofo.

De outro lado, com esquepe na filosofia kantiana, procuramos demonstrar que a razão humana tende a nos levar a respostas cujos caminhos estão além de sua capacidade. Assim, a partir da teoria do conhecimento proposta por Kant foi elaborada uma análise sobre a possibilidade de se conhecer ou não um ente divino, tendo por base sua obra *Crítica da Razão Pura*, bem como foi realizado um paralelo com o argumento aristotélico.

Do Movente Imóvel e seu cunho teológico

Aristóteles em sua obra procura não só demonstrar a existência de um ser supra sensível enquanto componente teológico, mas também busca expor um componente cosmológico, bem como um componente ontológico. Contudo, é inegável o peso do componente teológico no ser supra sensível pensado por Aristóteles, conforme será demonstrado na argumentação do presente artigo.

O que o filósofo se propõe a fazer, a nosso ver, é ir além do mero componente teológico, visto que ele não busca explicar simplesmente a existência de um ser supra sensível apenas com a justificativa teológica, mas, antes disso, ele procura fundamentar e conferir ordenamento à

concepção de mundo de sua época, na qual o mundo existente não foi gerado, mas, ao contrário, goza de eternidade. Logo, Aristóteles une, de certo modo, teologia e cosmologia através da explicação dada a partir da existência do ser supra sensível. Neste sentido, Otfried Höffe argumenta: “Em sua teologia, Aristóteles não reflete sobre um além, ao qual a nossa existência de aquém deve o seu sentido, mas sobre a explicabilidade deste mundo” (HÖFFE, 2008, p. 129).

Assim sendo, percebe-se a existência de um componente teológico no ser supra sensível de Aristóteles em conjunto com a cosmologia e a ontologia, de modo a conferir justificativa e ordenamento à concepção de mundo do filósofo, de modo que o componente teológico não se encontra isolado na fundamentação de mundo do Estagirita. Neste interim, Höffe discorre mais uma vez acerca do *Livro Lambda da Metafísica*:

No Livro, na verdade não se trata de teologia, mas de ontologia, de filosofia da natureza e de cosmologia. A teologia, embora constitua uma parte imprescindível, mantém um significado subsidiário para a ontologia e a cosmologia (HÖFFE, 2008, p. 140).

No capítulo 1 do Livro Λ (décimo-segundo) da Metafísica, Aristóteles expõe os três tipos de substâncias que existem no mundo, a saber:

Uma é a substância sensível, que se distingue em (a) eterna e (b) corruptível (e esta é a substância que todos admitem: por exemplo as plantas e os animais; desta é necessário compreender quais são os elementos constitutivos, quer eles se reduzam a um só, quer sejam muitos). (c) A outra substância é imóvel (ARISTÓTELES, 2005, v.II, 1069^a, p. 543).¹

¹ Neste trabalho foi utilizada a edição brasileira da editora Loyola da obra *Metafísica* de Aristóteles, cuja tradução do texto em grego foi realizada por Giovanni Reale, e cuja tradução para o português é da autoria de Marcelo Perine. Além disso, acrescentamos ao aparato de citação a paginação da edição Bekker.

A substância sensível se divide em: a) eterna, e b) corruptível. A primeira é sensível na medida em que diz respeito aos astros, isto é, aos planetas, às coisas supra lunares, as quais, apesar de serem compostas de matéria, são também eternas na medida em que são incorruptíveis, isto é, não alteram seus predicados, posto serem compostas por éter, elemento este que difere dos quatro outros elementos justamente pelo seu caráter simples e não corruptível, conforme será explicitado mais adiante. Já a substância sensível corruptível diz respeito às coisas sub lunares, isto é, a tudo aquilo que se encontra na Terra, plantas e animais, as quais por não serem incorruptíveis estão sujeitas à mudança de seus predicados, ou seja, estão à guisa do *devir*. Por fim, tem-se a substância imóvel. Esta substância é imóvel por necessidade, pois só assim pode ser causa de movimento, visto que só o imóvel causa o móvel. Ela também é eterna, pois só o que é eterno pode causar algo eterno, o que demonstra uma simetria entre causa e causado, tendo por base uma relação de causalidade. E, por fim, esta substância será aquilo cuja denominação pelo filósofo é Primeiro Motor Imóvel, também conhecido como ser supra sensível, sendo por tais caracteres objeto da Metafísica por excelência.

No capítulo 6 do Livro Lamba (décimo-segundo) da Metafísica, Aristóteles inicia seu discurso expondo a necessidade da eternidade e incorruptibilidade de uma substância supra sensível para que esta seja princípio e explicação para a eternidade do movimento e do tempo. Dessa forma, sendo essa substância eterna, Aristóteles consegue conferir sentido e organização para sua concepção de mundo, pois, conforme exposto acima, esta é composta não apenas de uma teologia, mas reúne igualmente um componente ontológico e outro cosmológico, fundindo-os em um único argumento. Assim sendo, é relevante expormos a explanação do Estagirita, cujo argumento é o seguinte:

Dissemos acima que as substâncias são três, duas físicas e uma imóvel. Pois bem, devemos falar agora desta e devemos demonstrar que necessariamente existe uma substância eterna e imóvel. As substâncias, de fato, têm prioridade relativamente a todos os outros

modos de ser, e se todas fossem corruptíveis, então tudo o que existe seria corruptível. Mas é impossível que o movimento se gere e se corrompa, porque ele sempre foi, e também não é possível que se gere e se corrompa o tempo, porque não poderia haver o antes e o depois se não existisse o tempo (ARISTÓTELES, 2005, v.II, 1071b, p. 557-559).

Assim sendo, tendo em vista a eternidade e incorruptibilidade do tempo e do movimento, o princípio que os causa, isto é, a substância que os causa, também deve possuir essas características, de modo que pode-se falar em uma simetria entre causa e efeito, pois só algo que é eterno pode causar algo eterno, não se falando, portanto, que algo efêmero possa causar algo eterno. Existe, outrossim, uma espécie de hierarquia entre aquele que causa e aquilo que é causado. Nesse ponto, cabe ressaltar a argumentação utilizada para justificar a eternidade do tempo, a qual foi exposta na última citação do texto aristotélico, em que o Estagirita atesta a eternidade do tempo dizendo que “antes” e “depois” do tempo só existe “o tempo”, de modo que ele é impassível de criação e de corruptibilidade, só podendo, portanto, ser eterno. Assim, o tempo sempre “foi”, ou seja, sempre existiu, sem sofrer nenhuma geração ou corrupção. Neste sentido, Giovanni Reale argumenta:

O tempo não foi gerado nem se corromperá; na realidade, antes da geração do tempo, deveria ter existido um “antes e posteriormente à destruição do tempo deveria ter havido um “depois”. Ora “antes” e “depois” são apenas tempo. Por outras palavras, pelas razões já analisadas, sempre há tempo antes ou depois de qualquer começo ou fim suposto do tempo; portanto, o tempo é eterno (REALE, 2001, p. 52-53).

Já no tocante à eternidade do movimento, o filósofo atesta a impossibilidade de geração e corrupção do movimento, tendo em vista que ele sempre *foi*, isto é, sempre existiu. Neste ponto, em sua obra de comentários à Metafísica de Aristóteles, Giovanni Reale discorre acerca da eternidade do movimento do seguinte modo:

Do movimento não pode haver geração: de fato, não é possível encontrar um começo absolutamente primeiro do movimento; é possível demonstrar a existência de um movimento anterior relativamente a qualquer movimento que se suponha como primeiro. Analogamente, não é possível pensar uma destruição do movimento. Relativamente a qualquer movimento suposto último, é possível demonstrar um movimento (REALE, 2005, v.III, p. 606-607).

Ora, conforme exposto, o comentador não só explicita a eternidade do movimento alegada pelo Estagirita, como também demonstra o perigo que temos de incorrer em uma espécie de “metafísica natural”, isto é, de retrocedermos *ad infinitum* em busca do princípio primeiro de todo o movimento, ou seja, uma zetética ao infinito em busca da causa do movimento. Assim sendo, para que não haja tal processo de retrocesso natural em busca da causa primeira do movimento, perigo este no qual todos certamente incorremos, Aristóteles nos conduz a um princípio que não é movido com vistas a explicar a causa do movimento. Pois ao chegarmos a tal princípio, não seria mais necessário retrocedermos na investigação do movimento deste, visto que ele não é movido, mas, ao contrário, é causa de movimento para tudo o mais. Em seu *Ensaio Introdutório* acerca da Metafísica de Aristóteles, Giovanni Reale faz o seguinte comentário:

Em suma, para explicar todo movimento é preciso submetê-lo a um princípio por si não ulteriormente movido, pelo menos relativamente àquilo que ele move. De fato, seria impensável ir de movente em movente ao infinito, porque um processo ao infinito é sempre impensável nestes casos. Ora, se é assim, não só devem existir princípios ou moventes relativamente móveis, dos quais dependem os movimentos individuais, mas – e a *fortiori* – deve existir um Princípio absolutamente primeiro e absolutamente imóvel, do qual depende o movimento de todo o universo (REALE, 2005, v.I, p. 113).

Assim, conforme exposto pela análise de Reale, o princípio de movimento de todas as coisas tem de ser, necessariamente, imóvel, para que não incorramos em uma busca inveterada ao infinito à procura do princípio do movimento, caso este princípio não fosse imóvel. Além desse caractere é também imputado ao Primeiro Motor Imóvel a qualidade de ser em *ato*, e não em *potência*. De fato, se ele fosse em potência, poderia não vir a ser em ato, e, assim sendo, poderia não ter movimento, fato este que não é congruente com a eternidade do movimento, pois se ele *sempre é*, isto é, sempre existiu, ele não pode, portanto, incorrer no risco de não vir a ser. Neste sentido, Aristóteles argumenta no texto da Metafísica:

Também não basta que ela seja em ato, se sua substância implica potência: de fato, nesse caso, poderia não haver o movimento eterno, porque é possível que o que é em potência não passe ao ato. Portanto, é necessário que haja um Princípio, cuja substância seja o próprio ato (ARISTÓTELES, 2005, v. II, 1071b, p. 559).

Isto posto, pode-se elencar como características do Movente Imóvel três fatores fundamentais, quais sejam: I) eternidade; II) ser imóvel e III) ser ato puro². Por conseguinte, a análise de Reale é oportuna na medida em que consegue sintetizar esses pontos que já foram expostos no presente texto, convergindo para a seguinte conclusão:

Dado que existe um movimento eterno, é necessário haver um Princípio eterno que o produza, e é necessário que esse Princípio seja a) eterno, se *eterno* é o que ele causa, b) imóvel, se a causa absolutamente primeira do móvel é o imóvel e c) *ato puro*, se é

² A partir da análise acerca da eternidade do tempo e do movimento, Aristóteles aponta para um Movente Imóvel com características de eternidade, imobilidade e ser ato puro, visto que este Movente é a causa do tempo e do movimento. Aristóteles argumenta que a existência desse Primeiro Motor ocorre de maneira necessária, sendo ele causa última (primeira) de toda a cadeia causal, isto é, o último objeto da “*metaphysica naturalis*”, fazendo emprego da expressão também posteriormente utilizada por Kant.

sempre em ato o movimento que ele causa (REALE, 2005, v. I, p. 114).

Outro ponto relevante do debate é o que diz respeito à causalidade do Primeiro Movente, isto é, o modo pelo qual ele promove o movimento das coisas sem se mover. Ora, como funcionaria esta causalidade eficiente deste Motor Imóvel, visto que ele não se move? Assim sendo, a hipótese de uma causa eficiente, tal qual a que compõe a teoria das quatro causas, tem de estar descartada, já que este Movente não pode se mover. Aristóteles, sabedor do risco de lançar mão da causa eficiente, fato este que destruiria sua argumentação até então exposta, recorre a outro expediente.

Em conformidade com a análise realizada, o movimento é eterno, e, logo, sua causa também tem de ser eterna. Especificamente, o movimento que sempre se move continuamente é o movimento circular, e este, por sua vez, se move a partir da *causalidade* do Primeiro Motor, a qual não pode ser *eficiente*, visto que ele mesmo não se move para mover as outras coisas, tal qual a mão do pintor para pintar um quadro. Desse modo, o Estagirita expõe de que maneira se move esse Primeiro Motor:

E dado que o que é movimento e move é um termo intermediário, deve haver, consequentemente, algo que mova sem ser movido e que seja substância eterna e ato. E desse modo movem o objeto do desejo e o da inteligência: movem sem ser movidos (ARISTÓTELES, 2005, v. II, 1072b, p. 563).

De fato, com o excerto deste texto aristotélico fica evidente que a causalidade do Motor Imóvel não é de tipo *eficiente*, e que seu movimento pode ser compreendido, por analogia, a partir do objeto do desejo e da inteligência. Acerca disso, Reale afirma: “O objeto do desejo é o *belo e bom*; ora, o belo e bom atraem a vontade do homem sem que de algum modo eles mesmos se movam; assim também o inteligível move a inteligência sem que ele mesmo se mova” (REALE, 2005, v. I, p. 114). Aqui é interessante citar a conclusão de Aristóteles acerca do movimento

causado pelo Movente Imóvel: “Portanto, o primeiro movente move como o que é amado, enquanto todas as outras coisas movem sendo movidas” (ARISTÓTELES, 2005, v. II, 1072a, p. 563). Assim, enquanto Ser para o qual se dirige finalmente todo o movimento do desejo, o Movente Imóvel atrai a vontade de todas as outras coisas, ou seja, há um direcionamento de vontades para o Primeiro Motor, uma focalização, de modo que nos é permitido concluir que ele opera mediante uma causalidade *final*, visto que o desejo de todos é alcançar o Primeiro Movente. Dessa maneira é a explanação de Reale: “A causalidade do Movente imóvel é, portanto, propriamente e primariamente, uma causalidade *de tipo final*” (REALE, 2005, v. I, p. 114-115).

No que tange à inteligência dessa substância primeira, isto é, do Movente Imóvel, Aristóteles expõe qual seria o objeto dessa inteligência, conforme se vislumbra na seguinte passagem da Metafísica:

Ora, o pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é assim maximamente tem como objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a substância e é em ato quando os possui (ARISTÓTELES, 2005, v. II, 1072b, p. 565).

Desse modo, o Estagirita expõe que a atividade intelectiva do Movente Imóvel é *pensar a si mesmo*, ou seja, é a própria contemplação de si, posto que isso é o que está em máximo grau para ser pensado por aquilo que há de mais excelente, que é o Primeiro Motor. Assim, por um lado, pode-se dizer que o Motor Imóvel não pensa aquilo que é imperfeito, pois tal fato implicaria na imperfeição dele próprio, por contemplar algo que seja imperfeito como se fosse o grau máximo de pensamento. Por outro lado, pode-se afirmar que em grau máximo de pensamento não há como ele pensar em outra coisa que contenha um grau de perfeição maior do que

o contido em *si próprio*, pois se fosse possível contemplar algo mais perfeito que *a si próprio*, isso implicaria a existência de algo mais perfeito do que o próprio Movente Imóvel. Logo, o que existe em máximo grau para ser pensado só pode ser o próprio Primeiro Motor, isto é, ele só pode pensar *a si próprio*.

De modo a corroborar o que foi exposto, é interessante citar a seguinte passagem do texto aristotélico: “Se, portanto, a Inteligência divina é o que há de mais excelente, ela pensa a si mesma e seu pensamento é pensamento de pensamento” (ARISTÓTELES, 2005, v. II, 1074b, p. 577). Também no tocante à atividade de pensar da Inteligência divina, é importante ressaltar o seguinte comentário de Giovanni Reale: “Deus pensa o que há de mais excelente. Mas o que há de mais excelente é o próprio Deus. Portanto, Deus pensa a si mesmo: é atividade contemplativa de si mesmo” (REALE, 2005, v. I, p. 116).

Após tais predicações acerca do Primeiro Motor se faz imprescindível tratarmos derradeiramente e sucintamente o teor teológico da concepção aristotélica sobre tal objeto. Pois bem, conforme resta demonstrado a partir dos excertos do texto aristotélico citados neste trabalho, verifica-se a remissão a uma deidade, cujas características marcantes são: ser imaterial, eterno, imóvel e ato puro, em congruência com o que foi explanado acima. Neste sentido, Augustin Mansion se pronuncia em seu texto *Filosofia primeira, filosofia segunda e metafísica em Aristóteles*:

A denominação de filosofia teológica, chamada, antes, de filosofia *primeira*, é imediatamente justificada pelo autor: a divindade só se encontra entre as realidades imateriais, imutáveis e eternas mencionadas precedentemente e, de outro lado, a ciência reconhecida como a mais elevada (...) entre as ciências teóricas deve conhecer necessariamente a realidade a mais elevada, caracterizada pelo mesmo superlativo que a ciência correspondente (MANSION, 2005, p. 126).

E ainda discorrendo acerca da filosofia primeira, a qual se identifica com a Metafísica em Aristóteles, Mansion a relaciona com a teologia, devido à característica de divindade conferida ao Motor Imóvel, de modo que a sua observação possui o seguinte teor:

Novamente, como quando se tratava do estudo da forma, a teologia, ciência de Deus, identifica-se à filosofia primeira porque ela tem um objeto imaterial, superior às substâncias físicas; é, pois, antes de tudo, um objeto dessa ordem que caracteriza formalmente a filosofia primeira (MANSION, 2005, p. 126-127).

Assim sendo, resta demonstrado o caráter teológico do Primeiro Motor Imóvel em Aristóteles, mesmo que haja, ainda, um cunho cosmológico e ontológico, conforme expõe Höffe, visto que o Estagirita faz uso do Movente Imóvel para conferir justificação e ordenamento à sua concepção de mundo, conforme já foi exposto. O que não se pode negar, contudo, é a inexistência de fundo teológico em toda a argumentação utilizada pelo filósofo, pois tal fato estaria em contradição com os excertos do texto aristotélico aqui examinados, cabendo ressaltar, por fim, que esta parte do texto de Aristóteles serve para fundamentar boa parte da Escolástica e, notadamente, a filosofia de São Tomás de Aquino³.

Da produção do conhecimento teórico em Kant

Para empreendermos à uma crítica kantiana acerca da concepção aristotélica do Primeiro Motor Imóvel, é imprescindível demonstrarmos, ainda que rapidamente, o modo pelo o qual o filósofo de Königsberg entende ser possível erigir conhecimento teórico dotado de científicidade.

³ Não obstante a grande influência da filosofia aristotélica na filosofia de São Tomás de Aquino, tema este que seria objeto de inúmeros estudos de Filosofia Medieval, optamos por não nos imiscuirmos nesse tópico, pois desta feita estariamos nos distanciando do âmago deste trabalho e incorreríamos em uma severa tergiversação.

Kant se propõe a realizar uma *crítica* acerca do uso da razão humana, de modo a saber, efetivamente, aquilo que me é permitido conhecer de maneira segura, com status de científicidade, isto é, um conhecimento claro, passível de verificação por parte do homem.

Em virtude disso, o filósofo assinala a região perigosa em que a razão humana nos situa, quando nos conduz à investigação de objetos acerca dos quais não podemos alcançar conhecimento algum, isto é, cuja verificação acerca de sua existência não é possível, de modo que tais objetos, conforme o entendimento de Kant, ultrapassam a possibilidade de conhecer compatível com razão humana. Neste sentido, é interessante citar a seguinte passagem do texto kantiano:

A razão humana tem o peculiar destino, em um dos gêneros de seus conhecimentos, de ser atormentada por perguntas que não pode recusar, posto que lhe são dadas pela natureza própria da razão, mas que também não pode responder, posto ultrapassarem todas as faculdades da razão humana (KANT, 2012, A VII, p. 17).⁴

Neste trecho da obra kantiana é possível vislumbrar o recorte epistemológico proposto pelo filósofo, isto é, segundo ele, há perguntas que não são passíveis de respostas a partir da natureza própria da razão, embora esta última tenha uma propensão natural para propô-las. Por isso, é preciso impedir a razão de extravasar seus próprios limites. Neste ponto tem-se um critionismo acerca do próprio uso da razão, notadamente acerca da razão especulativa, isto é, da metafísica. Em relação a isso é interessante ressaltar que o filósofo nos adverte acerca do limite de cada ciência, conforme se verifica no seguinte excerto: “Deixar que os limites de uma ciência se confundam com os de outra não constitui um aumento, mas sim uma deformação da mesma” (KANT, 2012, B VIII, p. 25). Assim,

⁴ Neste trabalho foi utilizada a edição brasileira da editora Vozes da *Crítica da Razão Pura*, cuja tradução para o português é de autoria de Fernando Costa Mattos. Além disso, acompanhará as citações a paginação da edição da Academia Prussiana, referindo-se A à primeira edição e B à segunda.

tendo em vista o limite que regula a capacidade de conhecer da razão, faz-se necessário tomar ciência acerca do processo pelo qual nós, homens, conhecemos, de modo que só a partir desse passo será possível vislumbrar qual o limite da razão humana.

Posto isso, podemos nos dirigir ao texto kantiano, no qual, em B33, na *Crítica da Razão Pura*, Kant aponta para o fato de que em nosso processo de conhecimento os objetos nos são dados, isto é, os objetos afetam o nosso estado anímico, e só a partir disso é possível conhecê-los, ou seja, é necessária a modificação no estado anímico do indivíduo para tal desiderato, fato este que o filósofo denominará de *representação*. Neste sentido, é oportuno citar Caygill, para o qual “Kant define representações como ‘determinações internas do nosso espírito, nesta ou naquela relação de tempo’” (CAYGILL, 2000, p. 280).

A partir da representação ou modificação do estado anímico do sujeito, é possível dar o próximo passo para entender a construção da teoria do conhecimento kantiana. Assim sendo, é interessante ressaltar o seguinte trecho da *Crítica da Razão Pura*:

A capacidade (receptividade) de receber representações através do modo como somos afetados por objetos denomina-se *sensibilidade*. Os objetos nos são *dados*, assim, por meio da sensibilidade, e apenas ela nos fornece *intuições*; eles são *pensados*, porém, por meio do entendimento, e deste surgem os *conceitos* (KANT, 2012, B34, p. 71).

A *sensação*, dentro da obra kantiana e conforme o conceituado por Caygill, “Resulta de a faculdade de representação ser afetada pela presença de um objeto” (CAYGILL, 2000, p. 283), podendo ser objetiva ou subjetiva. No aspecto objetivo diz respeito às qualidades objetivas da representação, as quais podem ser, inclusive, projetadas no próprio objeto, possibilitando, a partir daí, a *intuição*, cuja abordagem será realizada posteriormente. Em seu aspecto subjetivo, a sensação trata daquilo que só é referível ao próprio sujeito afetado pelo objeto, isto é, as sensações não são projetáveis no objeto. Um exemplo desse tipo de sensação é o ódio e o

medo. Posto que eu tenha medo de cavalo, isso não implica em dizer que todos tenham medo de cavalo, pois tal sensação não é de ordem objetiva, própria do objeto causador da sensação, mas, ao contrário, é subjetiva, e diz respeito somente ao sujeito que *sente*.

A *intuição*, conforme exposto acima, decorre da projeção dos dados objetivos do objeto sobre ele próprio, isto é, consiste na ação do sujeito em projetar uma sensação objetiva sobre o objeto que a origina. Assim, por exemplo, ao olharmos uma porta, a intuição se daria no momento em que projetássemos a sensação objetiva da porta nela própria, tomando notas acerca de sua espessura, detalhes, estilo de maçaneta, etc. Disso, pode-se dizer que a *intuição* é algo privativo do objeto dado, apresentando todos os detalhes pelos quais o objeto nos é mostrado. Ela depende da experiência, isto é, só há intuição empírica a partir do momento em que o objeto é dado ao sujeito, ou seja, não há possibilidade de se ter intuição empírica desprovida de experiência. Cabe ressaltar, ainda, que a intuição é imediata e singular, pois ela se refere diretamente ao objeto, daí ser imediata e singular porque se refere a cada ponto do objeto dado.

O *conceito*, por seu turno, pode ser tido como uma “Representação universal” (KANT, 1998, AK91, p. 181)⁵. Ele se aplica a outros objetos, isto é, a partir de um determinado conceito tem-se um número “x” de objetos que se enquadram nessa definição. Assim, pode-se inferir que quanto maior o número de notas de um conceito, menor será o número de objetos por ele subsumidos, inversamente, quanto menor for o número de notas de um conceito, maior será a quantidade de objetos por ele subsumidos. Cabe ressaltar, também, que o conceito pode ser empírico ou puro. Empírico é aquele conceito retirado na experiência, e puro, conforme expõe Kant, “É o conceito que não pode ser tirado da experiência e, mesmo segundo o conteúdo, surge do intelecto” (KANT, 1998, p. 183,

⁵ Neste trabalho foi utilizada a edição brasileira da EDUFU do *Manual dos cursos de lógica geral* de Kant, cuja tradução foi realizada por Fausto Castilho. Além disso, acompanhará as citações a paginação da Academia Prussiana, ficando aqui expresso que se trata do volume IX das obras completas do autor.

AK92). Puro é o conceito que antecede a experiência, ao passo que o conceito empírico necessita da experiência, pois é dela dependente. Sobre isso, é interessante observar a seguinte passagem do *Manual dos cursos de lógica geral*:

O conceito empírico provém dos sentidos por comparação dos objetos da experiência e só recebe pelo intelecto apenas a forma da universalidade. A realidade desses conceitos repousa sobre a experiência efetiva da qual provém o seu conteúdo. Se há, todavia, conceitos puros do intelecto que se originam tais exclusivamente do intelecto, independentemente de toda experiência, cabe à metafísica investigá-lo (KANT, 1998, p. 183, AK92).

No que tange ao processo de formação de conceitos a partir de representações, conforme o caso ora estudado, Kant aponta três operações básicas, quais sejam: comparação, reflexão e abstração, as quais são, segundo Kant, “As condições essenciais e universais da produção de todo conceito como tal” (KANT, 1998, AK94, p. 187). Na operação de comparação as representações serão observadas em conjunto, isto é, serão analisadas, sendo esta uma ação positiva; só a partir desse “passo” será possível prosseguir com a operação de reflexão, na qual será “pinçado” o que há de comum nessas representações observadas, surgindo, neste ponto, as “notas” do conceito, isto é, as características que formam o conceito de determinado objeto; por fim, após a operação de reflexão, tem-se a operação de abstração, a qual, por sua vez, irá abstrair as diferenças existentes entre as representações observadas, ou seja, nessa operação ocorrerá a eliminação das diferenças entre as representações observadas, sendo este o último “passo” de formação de um conceito empírico.

Uma vez exposto o processo de formação de um conceito, o qual depende, inicialmente, de uma representação advinda de uma sensação, a qual será intuída para posteriormente formar um conceito, cabe agora explicitar de onde provém o caráter objetivo dessas representações, conforme examinado por Kant.

Pois bem, o filósofo supra mencionado afirma em B34 que “O objeto indeterminado de uma intuição empírica se denomina *fenômeno*” (KANT, 2012, B34, p. 71), ou seja, com isto Kant quer expor que tudo aquilo cuja relação empírica seja possível se denomina *fenômeno*, sendo este o objeto da intuição. O *fenômeno* se compõe de *matéria* e *forma*. Neste sentido, diz Kant, “Àquilo que no fenômeno corresponde à sensação eu denomino a *matéria* do mesmo, mas àquilo que faz com que o diverso do fenômeno possa ser ordenado em certas relações eu denomino a *forma* dos fenômenos” (KANT, 2012, B34, p. 71). O filósofo ainda expõe que a matéria de todos os fenômenos só é encontrada *a posteriori*, isto é, apenas empiricamente, ao passo que a forma dos fenômenos, as quais conferem ordem aos mesmos, são tidas *a priori*, ou seja, já se encontram na mente do indivíduo, prescindindo de toda experiência, sendo a *forma* do fenômeno composta pelo *tempo* e *espaço*, conforme se verifica pelo seguinte excerto: “nessa investigação se verificará que há duas formas puras da intuição sensível como princípios do conhecimento *a priori*, quais sejam, o espaço e o tempo, com cuja consideração nos ocuparemos agora” (KANT, 2012, B36, p. 73). Por fim, fechando a análise acerca do conceito de fenômeno, é interessante ressaltar que a formação de um fenômeno ocorre, portanto, quando a intuição *a priori* é preenchida pela intuição *a posteriori*, isto é, quando o tempo e espaço são preenchidos pela matéria, donde se pode produzir um conhecimento teórico.

Assim sendo, posto o conceito de fenômeno para Kant, cumpre agora destacarmos a diferença deste conceito com o de *coisa em si* e com o de *númeno*. No que se refere à *coisa em si*, tal vocábulo se refere quando se faz referências às coisas tomadas em si mesmas, sem qualquer relação com a experiência, isto é, se encontra dentro do campo teórico. Assim, Kant propõe uma crítica à tentativa de encontrar uma intuição não sensível, uma intuição puramente intelectual, posto que dentro da teoria do conhecimento kantiana só há intuições sensíveis, isto é, dependentes da sensibilidade, e, portanto, da experiência. Neste sentido, a título de elucidação, pode-se vislumbrar um rompimento com a tradição filosófica,

qual seja, com a tradição platônica e sua tentativa de alcançar as “coisas em si”. Acerca disso, vejamos a seguinte crítica de Kant a Platão:

assim abandonou Platão o mundo dos sentidos, porque este estabelece limites tão estreitos para o entendimento, e se aventurou nas asas das ideias para além dele, no espaço vazio do entendimento puro. Ele não reparou que em seus esforços não avançou um metro sequer, pois não encontrou qualquer resistência que, como um suporte, lhe permitisse aprumar-se e a ela aplicar suas forças, de modo a mover o entendimento do lugar (KANT, 2012, B 9, p. 50)⁶.

Desse modo, pode-se afirmar que em Kant a produção do conhecimento teórico, isto é, do conhecimento verdadeiro e verificável, o qual goza de status de científicidade, perpassa, necessariamente, pela constatação do fenômeno, pois só a partir de tal suporte é que se poderá auferir conhecimento das coisas. Caso contrário, isto é, sem a constatação de fenômeno algum, não há de se falar em conhecimento objetivo, mas apenas em especulação, a qual é um terreno infértil em termos de produção de conhecimento teórico. Corroborando tal análise, é possível verificar tal crítica no seguinte excerto do texto kantiano, em que o filósofo comenta que deveríamos operar com a seguinte hipótese:

que o espaço e o tempo sejam apenas formas da intuição sensível, portanto condições da existência das coisas como fenômenos; que, além disso, nós não possamos ter nenhum conceito do entendimento, portanto também nenhum elemento para o conhecimento das coisas, a não ser na medida em que

⁶ A crítica de Kant a Platão é evidente a partir do momento em que o filósofo alemão propõe um recorte epistemológico sobre aquilo que nos é permitido conhecer, qual seja, *o fenômeno*. Desse modo, a crítica de Kant não poderia ser outra senão a de que Platão abandonou o terreno do conhecimento possível – *mundo fenomenal* –, e se aventurou a buscar a fundamentação do conhecimento no *Mundo das ideias*, isto é, nas *coisas em si mesmas*, âmbito no qual não há qualquer fundamentação de conhecimento teórico possível, segundo a crítica kantiana à doutrina das Ideias de Platão.

a esse conceito possa ser dada a intuição correspondente; que, portanto, nós não possamos ter qualquer conhecimento das coisas em si mesmas, mas apenas enquanto sejam objetos da intuição sensível, i. e., fenômenos (KANT, 2012, B XXV/XXVI, p. 34).

Em conformidade com o exposto até agora e tendo em vista este último excerto do texto kantiano, pode-se concluir que Kant restringe o conhecimento teórico das coisas àquilo que seja objeto da intuição sensível, isto é, só se chega ao conhecimento dos objetos a partir da verificação dos fenômenos. Com isto, tem-se impossibilitado o conhecimento das coisas em si mesmas, sendo tal fato, conforme já foi apontado, um rompimento com a tradição filosófica, notadamente, a filosofia platônica, de modo que todo e qualquer conhecimento tem de passar pela verificação do fenômeno, do contrário, estar-se-á fazendo apenas especulações argumentativas.

A Crítica da Prova Cosmológica e O Primeiro Motor de Aristóteles

A prova cosmológica da existência divina consiste na busca pela justificação para todo o contingente, que por sua vez deve ter uma causa, a qual pode representar um regresso *ad infinitum* por exercício de uma *metaphysica naturalis*, conforme também denominado por Kant, até finalmente ser encontrada uma causa absolutamente necessária, cujo suporte é Deus, e, por analogia, pode-se estender tal papel ao Primeiro Motor de Aristóteles.

Assim sendo, tendo em vista toda a elucidação acerca da filosofia kantiana acima exposta, podemos agora nos indagar sobre a existência de Deus. Conforme o exposto, seria possível a formação de um conceito que designasse “Deus”? Há algum objeto cuja intuição seja possível que me permita a construção deste conceito?

Ora, se estamos em conformidade com os limites da razão, tendo em vista a teoria kantiana acerca do conhecimento humano, a resposta dessa pergunta só pode ser a de que não há um objeto cuja intuição me remeta ao conceito de “Deus”. Isso porque o conceito de Deus não é dado a partir de intuição empírica, não sendo, então, congruente com a sensibilidade, isto é, ele não encontra congruência com nenhuma intuição objetiva, cuja ocorrência é necessária para a formação de um conceito, e, portanto, de conhecimento teórico. Assim, não há como atestar a existência de “Deus” a partir de uma realidade objetiva, e também não há como atestar a sua não existência. Neste sentido, Otfried Höffe diz que,

como não há outro caminho além da percepção e da experiência para conhecer a existência de entidades objetivas, a existência de Deus não pode ser demonstrada mediante razões puramente especulativas – mas também não pode ser refutada (HÖFFE, 2005, p. 169).

Restando demonstrado, conforme o exposto, a impossibilidade de se conferir existência objetiva a “Deus”, isto é, como não há um fenômeno que me permita nem ter uma intuição empírica de “Deus”, nem servir de suporte para se poder atestar a não existência de “Deus”, podemos nos indagar se tal conceito seria algo que só se refira a si mesmo, sendo, portanto, uma *coisa em si*. Ora, a resposta de Kant acerca disso é que a partir do uso da faculdade da liberdade é possível agir como se Deus existisse, conhecendo-o apenas desse modo. Ao formular tal resposta, Kant preceitua que:

Não se pode conferir realidade objetiva (objektive Realität) a nenhuma Ideia teórica, nem prová-la, a não ser à Ideia de liberdade, porque é certamente condição da lei moral, cuja realidade é um axioma. A realidade da Ideia de Deus só pode ser por seu intermédio provada e unicamente numa intenção prática, isto é, agindo como se houvesse um Deus e, assim, somente para esse propósito (KANT, 1998, AK93, p. 185).

Assim sendo, a partir da ideia de “Deus”, conforme comentado por Kant, não conseguimos atestar a sua realidade objetiva, assim como não conseguimos confirmar a sua não existência, sendo a solução de tal problema uma verdadeira aporia, apesar de todo o empenho de nossa razão para cumprir essa tarefa.

Posto isso, pode-se tecer uma crítica à teologia racional, pois esta tenta provar a existência de “Deus” partindo somente de *conceitos especulativos*, isto é, de conceitos que não são fundamentados em nenhum dado da experiência. Ora, tal concepção da teologia racional não possui, então, nenhuma base de científicidade, notadamente de verificabilidade. De acordo com a teoria do conhecimento de Kant, não há possibilidade de se atestar a existência de Deus, posto que tal conceito não possui congruência com nada que participe de intuições, isto é, de nada que exista no mundo fenomenal. No máximo, conforme restou demonstrado, pode-se conhecer Deus apenas a partir do exercício da faculdade de liberdade, no qual seria possível pautar a própria ação agindo “como se Deus existisse”. Com vistas a isso, pode-se afirmar, então, que o conceito de “Deus” expressa uma ideia *deontológica*, isto é, um *dever-ser* que regrará as ações humanas, tendo um papel regulativo a partir do exercício da faculdade de liberdade.

Tendo como ponto de partida o procedimento de produção do conhecimento teórico em Kant, é possível verificarmos uma espécie de recorte epistemológico naquilo que nós, homens, podemos conhecer, isto é, naquilo que nos permite erigir um conhecimento teórico com grau de científicidade, ou seja, com verificabilidade. Ora, conforme foi exposto, na filosofia kantiana tal produção de conhecimento seguro só se dá a partir da constatação de *fenômenos*, sendo necessário para tal a verificação de intuição empírica. Desse modo nos é permitido excluir a possibilidade de conhecer Deus do ponto de vista teórico, visto que não há intuição empírica que possa nos remeter à ideia de Deus. Igualmente, é possível indiretamente, tecer uma crítica ao Primeiro Motor de Aristóteles, na

medida em que ele erige toda uma construção teórico-argumentativa para demonstrar a existência do Movente Imóvel, o que para Kant, conforme foi demonstrado, não é condizente com um conhecimento teórico verdadeiro, pois lhe falta o *fenômeno*. Assim, tal indagação não pertence ao campo do conhecimento verificável, mas, ao contrário, faz parte da razão especulativa. Neste sentido, é oportuno expor a seguinte passagem do texto kantiano:

No entanto, também esse *tipo de conhecimento*, em certo sentido, tem de ser visto como dado, e a metafísica é real, se não como ciência, ao menos como disposição natural (*metaphysica naturalis*). Pois a razão humana, sem ser movida pela mera vaidade da erudição mas impulsionada pela própria necessidade, avança incessantemente até questões tais que não podem ser respondidas por nenhum uso empírico da razão, nem com princípios daí emprestados, assim, tão logo a razão se tenha estendido neles até a especulação, houve em todos os tempos alguma metafísica, e sempre continuará a haver (KANT, 2012, B 21, p. 58).

Neste excerto é possível vislumbrar a posição do filósofo acerca de uma *disposição natural da razão humana*, qual seja, a de buscar sempre o incondicionado, recorrendo ao conhecimento de algo que não pode ser atestado pelo simples uso empírico do intelecto. Kant denomina tal fato como uma espécie de *metafísica natural* (*metaphysica naturalis*), de modo que é possível concluir que a tendência da razão para procurar o incondicionado a partir de cadeias causais empíricas é algo natural, isto é, faz parte da própria natureza da razão. Por isso Kant denomina essa disposição de *metafísica natural*, indicando o ímpeto da razão para procurar a noção de *Deus* e do *Primeiro Motor*.

Contudo, o que Kant quer demonstrar é que, não obstante a razão tenha essa predisposição natural para procurar fundamentação para o imponderável empiricamente, nós não podemos atestar validade científica para tal tipo de investigação, visto que o próprio filósofo considera

conhecimento teórico válido aquele que, conforme já exposto, é proveniente de *fenômenos*, sendo dotado, portanto, de realidade objetiva, tendo verificabilidade e se enquadrando naquilo que pode ser assegurado apenas pelo uso teórico da razão. Assim sendo, não é possível atestar validade científica para a noção do Primeiro Motor de Aristóteles, visto que a concepção deste se distancia muito dos ditames do conhecimento teórico da razão, conforme a análise kantiana do problema.

Considerações finais

Tendo por base a indagação comum e intrigante a todos nós, seres humanos, acerca “de onde viemos?”, tivemos como ponto de partida a filosofia aristotélica e seu Primeiro Motor Imóvel, o qual se trata de um ente incondicionado, isto é, não há nada antes desse Primeiro Motor Imóvel, ele é a causa última.

Aristóteles, conforme foi demonstrado, buscou explicar o mundo no qual ele vivia em conformidade com o pensamento grego da época, cabendo ressaltar o componente teológico-cosmológico em sua teoria. O argumento do Estagirita se inicia com a distinção entre as substâncias existentes, em que ele aponta a existência de uma substância imóvel e eterna. Neste ponto, ele afirma que essa substância existe por necessidade, demonstrando que o tempo e o movimento são eternos. Por conseguinte, tem de existir, necessariamente, algo eterno que os causa – uma substância imóvel. Aristóteles, por sua vez, aponta para o perigo de procedermos em uma zetética *ad infinitum* em busca da causa do movimento. O filósofo ainda confere a esse Motor Imóvel a qualidade de ser em ato puro, e de mover sem ser movido, de tal forma que ele só pensa o que há de mais perfeito, fato este que implica em um pensamento de si próprio, conforme foi examinado. Assim sendo, Aristóteles constrói um argumento robusto referente à existência de um ser supra sensível, o qual é possuidor de um componente teológico e outro cosmológico, fazendo todo um exercício argumentativo para dar coesão à sua explanação.

No que se refere ao argumento aristotélico, pode-se apontar o recorte epistemológico de Kant como grande refutador de tal tese. Kant expõe que só há produção de conhecimento verificável e possível para a razão a partir de fenômenos, isto é, a partir do mundo fenomenal, de modo que se pode alegar a inexistência de qualquer objeto no campo fenomênico que nos remeta a Deus. Assim, para Kant, a ideia de Deus só pode ser por nós conhecida enquanto postulado da razão prática, e não enquanto postulado teórico, conforme é o argumento aristotélico.

Isso não quer dizer, contudo, que o argumento aristotélico não tenha valor algum. Trata-se de um argumento muito bem construído e que conseguiu atender aos anseios do filósofo em sua época. Ao contrário, tem-se apenas que, em congruência com a teoria do conhecimento proposta por Kant, um conhecimento cuja base se distancia do mundo fenomenal não pode ser dotado de científicidade. Com isso, quer-se dizer apenas que, em conformidade com nossa maneira de conhecer as coisas, segundo Kant, não é possível atestar grau de certeza e científicidade ao argumento aristotélico ora exposto.

Referências

- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian V. Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Vozes, 2012.
- KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de lógica geral*. Trad. Fausto Castilho. Uberlândia: EDUFU, 1998. DOI: <https://doi.org/10.14393/EDUFU-978-85-7078-041-9>.
- MANSION, Augustin. Filosofia primeira, filosofia segunda e metafísica em Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (Org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2005.

REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.

REALE, Giovanni. *Metafísica/Aristóteles*: ensaio introdutório. Texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2005.

Data de registro: 17/11/2019

Data de aceite: 25/09/2020



A imaginação como fundamento das ciências experimentais

*Pablo Henrique Santos Figueiredo**

Resumo: David Hume, em seus livros *Tratado da Natureza Humana* e *Investigação Acerca do Entendimento Humano*¹, propõe a divisão da mente humana em percepções fortes e vivas, as quais recebem o nome de impressões, e suas cópias, que, por sua vez, recebem o nome de ideias. Estas percepções da mente também se dividem em duas: memória e imaginação. A primeira, com maiores graus de força e vivacidade, e a segunda com menores graus de força e vivacidade. As percepções da mente se relacionam a partir das relações filosóficas, que são princípios de associação e dissociação de ideias. A relação da imaginação com as ciências empíricas é o principal aspecto deste trabalho, de modo que, no decorrer do texto, os aspectos que fomentam esta relação serão trabalhados, ilustrando a importância que tem a imaginação no advento das ciências experimentais.

Palavras-chave: Hume; Imaginação; Ciência.

The imagination as foundation of the experimental sciences

Abstract: David Hume, in his books *A Treatise of Human Nature* and *An Enquiry Concerning Human Understanding*, proposes the division of human mind in in strong, lively perceptions, which are called impressions, and their copies, which, in turn, receive the name of ideas. These perceptions of the mind are also divided

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: pablo_ncortex@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7994644941214769>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3616-2736>.

¹ No decorrer deste trabalho o *Tratado da Natureza Humana* será chamado apenas de *Tratado*, e a *Investigação Acerca do Entendimento Humano*, apenas de *Investigação*. Para citações referentes ao *Tratado* será utilizado o seguinte padrão para referências: OBRA. LIVRO. PARTE. SEÇÃO. PARÁGRAFO. O *Tratado* será abreviado como TNH.

into two: memory and imagination. The first, with higher degrees of force and vivacity, and the second with lower degrees of force and vivacity. The perceptions of the mind are related from the philosophical relations, which are the principles of association and dissociation of ideas. The ratio of the imagination with the empirical sciences is the main aspect of this work, so that, throughout the text, aspects that foster this relationship will be worked out, illustrating the importance of the imagination in the advent of experimental sciences.

Keywords: Hume; Imagination; Science.

As percepções da mente

Toda a teoria do conhecimento de David Hume é construída em torno daquilo que ele denomina *percepções da mente*. Estas percepções são as informações que a mente é capaz de perceber, ou mesmo receber. A mente ignora as fontes das impressões, uma vez que não temos acesso a nada além destas. São divididas em dois blocos, a saber, *impressões* e *ideias*. Ocorre que a mente, conforme dito anteriormente, recebe informações de fontes desconhecidas. Estas informações sensíveis são chamadas de impressões. Elas são intensas, vívidas, fortes o bastante para deixar na mente uma marca, uma cópia delas mesmas. Estas cópias recebem o nome de ideias e, como toda cópia, apresentam as mesmas informações existentes em sua “via original”, mas levemente enfraquecidas, ou em outros casos, quase apagadas. Portanto, as ideias se apresentam à mente distantes do eixo das impressões. São menos vívidas e menos intensas. Assim diz Hume sobre as percepções da mente: “A primeira circunstância que me chama a atenção é a grande semelhança entre nossas impressões e ideias em todos os pontos, exceto em seus graus de força e vivacidade” (TNH, 1.1.1.3). Também afirma que, “Cada um, por si mesmo, percebe imediatamente a diferença entre sentir e pensar” (TNH, 1.1.1.1). A discussão em que este excerto se encontra trata da distinção entre estas percepções da mente, quando ele determina que as impressões são *sentidas* e as ideias são *pensadas*. A grande diferença posta

é a via de acesso à mente, uma vez que as impressões são obtidas por meio da sensibilidade, ou da reflexão de ideias, no caso das paixões, e as ideias são pensadas ou lembradas. Elas ocorrem à mente fortuitamente ou por força de algum mecanismo, algo que será tratado adiante. Hume afirma logo no início do *Tratado* que os graus de diferenciação entre estes dois tipos de percepções da mente são facilmente distinguíveis, mas antecipa uma questão pertinente: o que acontece com as percepções durante o sono ou o delírio? Sendo cópias das impressões, as ideias poderiam ser confundidas com suas impressões originárias, não fossem suas cores pálidas e seus menores graus de vivacidade. Ele afirma que as percepções da mente podem se apresentar, em alguns casos, muito próximas e que,

Por exemplo, no sono, no delírio febril, na loucura, ou em qualquer emoção mais violenta da alma, nossas ideias podem se aproximar de nossas impressões. Por outro lado, acontece, às vezes, de nossas impressões serem tão apagadas e fracas que não somos capazes de as distinguir de nossas ideias (TNH 1.1.1.1).

Na *Investigação* Hume fala deste mesmo aspecto de fraqueza das ideias em relação às impressões e afirma:

O máximo que podemos dizer delas, mesmo quando atuam com seu maior vigor, é que representam seu objeto de modo tão vivo que *quase* podemos dizer que o vemos ou que o sentimos. Mas, a menos que o espírito esteja perturbado por doença ou loucura, nunca chegam a tal grau de vivacidade que não seja possível discernir as percepções dos objetos (HUME, 1999, p. 35).

Portanto, ainda que impressões e ideias se apresentem à mente com graus semelhantes de força e vivacidade, a mente, salvo exceções, é plenamente capaz de identificar e diferenciar as impressões e as ideias.

Além da diferenciação entre impressões e ideias, Hume nota que ambas as percepções da mente ainda se dividem em outras duas categorias:

simples e *complexas*. Uma impressão, em termos gerais, só pode ser obtida por meio da experiência sensível. Assim sendo, Strominger afirma que “[...] apenas uma cor, sabor ou cheiro particulares podem ser exemplos de percepções simples” (STROMINGER, 1980, p. 96)². Toda ideia simples pode ser extraída de ideias complexas. A ideia de maçã não vem à mente desacompanhada da ideia de alguma cor, mas dela podemos extrair esta ideia. Portanto, as impressões que restam são classificadas como complexas. Desta forma, as ideias simples podem ser obtidas a partir das impressões e, em alguns casos, por meio da própria imaginação. Já as ideias complexas podem ser rapidamente diferentes. Uma ideia complexa não precisa, necessariamente, ter sido obtida da forma que ela se apresenta, ou seja, com os mesmos elementos, graças à imaginação. Isto ocorre pelo fato de que as ideias, quando na imaginação, podem ser associadas ou dissociadas arbitrariamente. Esta capacidade parece ter origem na “[...] liberdade que tem a imaginação de transpor e transformar suas ideias” (TNH 1.1.3.4). As ideias complexas chamaram a atenção de Hume mais uma vez, convidando-o a uma nova análise sobre sua afirmação de que “[...] todas as nossas *ideias* e impressões são semelhantes” (TNH 1.1.1.4). A própria argumentação de Hume o levou a esta nova análise, baseada na capacidade da mente de transpor e transformar ideias da imaginação, o que leva ao questionamento acerca de nossa capacidade de representar ideias complexas. Ele explica as impressões e ideias complexas usando o exemplo de um cômodo de uma casa, de tal modo que, ao imaginá-lo, são apresentadas à mente ideias que representam com exatidão as impressões sentidas de alguém que estava em determinado quarto. Porém, como seria possível trazer à mente com exatidão de detalhes uma ideia complexa maior como, ele mesmo afirma, a de Paris?

Observo que muitas de nossas ideias complexas jamais tiveram impressões que lhes correspondem, e que muitas de nossas impressões complexas nunca

² No original: “[...] only a particular colour, taste, and smell can be an example of a simple perception”.

são copiadas de maneira exata como ideias. Posso imaginar uma cidade como a *Nova Jerusalém*, pavimentada de ouro e com seus muros cobertos de rubis, mesmo que nunca tenha visto nenhuma cidade assim. Eu vi *Paris*; mas afirmou por isso que sou capaz de formar daquela cidade uma ideia que representa perfeitamente todas as suas ruas e casas, em suas proporções reais e corretas? (TNH 1.1.1.4).

Esta análise levou Hume a uma nova afirmação acerca das percepções da mente. A partir de sua nova análise afirmou que “Toda idéia simples tem uma impressão simples a que ela se assemelha; e toda impressão simples, uma ideia correspondente” (TNH 1.1.1.5). Certamente é digno de nota explicar a ordem proposta por Hume, que afirma que as ideias derivam das impressões e, assim, as sucedem. Ora, como sugere o próprio Hume, basta que, seja quem for que duvidar desta ordem, apresente uma impressão simples que não seja correspondida por nenhuma ideia e, da mesma forma, uma ideia simples que não tenha impressão de que lhe corresponda. Deste modo, tem-se que “Todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão” (TNH 1.1.1.7). Hume propõe um exemplo de exceção à esta ordem, mas como ele mesmo afirma, um exemplo tão isolado e tão incomum que não se mostra forte o bastante para nos obrigar a ignorar a ordem dada. O exemplo sugerido é que fossem colocados todos os matizes de azul em ordem, do mais claro ao mais escuro e que, no meio daquela sequência, entre dois matizes, um deles fosse removido da sequência. O resultado de tal experimento é que, mesmo sem jamais ter visto aquele matiz faltante, a mente pode facilmente notar sua ausência e, por comparação aos matizes adjacentes, formular o faltante. Como já foi afirmado, o exemplo por si só é singular o bastante para não anular ou mesmo enfraquecer a teoria do conhecimento de Hume, tampouco a ordem de origem sugerida por ele para impressões e ideias.

Da mesma forma que impressões e ideias se dividem e se diferenciam, assim o fazem *memória* e *imaginação*. Ocorre que são diferenciadas pelos graus de força e vivacidade, sendo a memória mais

intensa e viva que a imaginação. Claro que suas fontes coincidem, uma vez que “Todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples” (TNH 1.1.1.7). Mas, diferente do que se pode pensar, memória e imaginação não se portam como caixas separadas onde são arquivadas as ideias de acordo com sua vivacidade. Na verdade, Hume sugere que a mente é dividida em zonas de intensidade: se muito intensa, uma ideia se apresenta à memória, mas se pouco intensa, se apresenta à imaginação.

Memória e imaginação apresentam características operacionais e não depositárias³. Assim, a memória apresenta um sentido diferente do comum, diferente do utilizado no dia-a-dia. Mas, então, onde ficam alojadas as ideias? Segundo a teoria do conhecimento de Hume, as ideias ficam na mente e se apresentam a nós fortuitamente, ou por meio de algum mecanismo, de acordo com seus graus de força e vivacidade. Assim, afirmar que memória e imaginação apresentam características operacionais significa dizer que elas operam as ideias. Conforme dito anteriormente, as ideias da memória se apresentam com mais força e vivacidade, por estarem mais próximas ao eixo da sensibilidade, enquanto as ideias da imaginação se apresentam com níveis menores de força e vivacidade. Disto, segue-se que essas cópias de impressões apresentam outras características que, inclusive, auxiliam na tarefa de diferenciar e separar as ideias que são apresentadas na memória ou na imaginação.

A memória, por apresentar maiores graus de força e vivacidade, apresenta à mente as ideias na ordem em que elas foram impressas. Isto significa dizer que uma ideia da memória não se apresenta sozinha à mente. É possível afirmar que as ideias presentes na memória são ideias contextualizadas, uma vez que sempre apresentam as ideias em seu

³ Hume nega a assertiva de Locke, formulada da seguinte maneira: “Constitui nisso a memória, que se assemelha a um armazém de ideias. Portanto, sendo a mente humana limitada a ponto de ser incapaz de manter ao mesmo tempo muitas ideias sob a vista e observação, mostrou-se necessário um depósito para preservar aquelas ideias que, em outra oportunidade, podem ser usadas” (LOCKE, 1999, p. 81). Hume sugere que, na verdade, a memória – e isso vale também para a imaginação – seja o modo como as ideias se apresentam à mente, de acordo com seus graus de força e vivacidade.

contexto original. Alguém que se recorda de algum evento, não se recorda apenas do ocorrido, mas também do ambiente e das condições em que aquela ideia foi impressa. Estes maiores graus de força e vivacidade conectam as ideias na ordem em que elas foram impressas na mente e, por esta razão, elas se apresentam em um contexto. Além disto, as ideias da memória, graças aos maiores graus de força e vivacidade, não se apresentam fora da ordem de afecção. As ideias apresentadas à memória são unidas na sequência em que surgiram enquanto impressões, sem alteração. Uma pessoa se lembra de ter acordado e levantado, com as luzes de seu quarto apagadas e com um feixe de luz entrando pela janela nesta ordem, por ter percebido as impressões nesta ordem. Portanto, é incomum que ideias simples se apresentem à memória, sendo ela mais visitada por ideias complexas.

Por outro lado, a imaginação apresenta à mente ideias com menores graus de força e vivacidade. Estas ideias, já enfraquecidas, podem ser facilmente transpostas. Não há dificuldade em se alterar a ordem das ideias de algo há muito ocorrido e já apagado na mente. Conforme citado anteriormente, Hume afirma que uma circunstância que chamou sua atenção foi a capacidade apresentada pela imaginação para transpor ou comutar as ideias que ela apresenta. Isto permite à mente obter ideias simples por decomposição e complexas por composição. Ideias simples por decomposição são obtidas quando a imaginação, percebendo uma diferença entre características de uma ideia, como, por exemplo, a cor da maçã, permite que elas sejam separadas. A cor, apresentada à mente sozinha, é uma ideia simples e, neste caso, obtida por decomposição. O processo inverso também é possível. Ideias simples, ou até mesmo ideias complexas, podem ser associadas formando novas ideias complexas. Estas, por sua vez, ainda podem ser associadas ou dissociadas, criando novas ideias complexas. O que chama a atenção aqui é o fato de que, geralmente, senão sempre, estas ideias não apresentam referencial direto na sensibilidade, ou seja, não foram concebidas da maneira que são apresentadas à mente: a ideia do *minotauro* não foi concebida da mesma forma que ela se apresenta à mente, afinal de contas, não é muito comum

que alguém com cabeça de touro seja visto caminhando pelas ruas da cidade. O mesmo vale para todas as outras ideias complexas formadas por composição: apenas partes delas podem ser encontradas na sensibilidade, mas não a ideia como um todo.

Associação de ideias

Ora, se existem ideias complexas que são formadas a partir da conexão de ideias simples, existem também princípios associativos, ou qualidades que permitem que as ideias se associam e “Nada seria mais inexplicável que as operações dessa faculdade⁴, se ela não fosse guiada por alguns princípios universais, que a tornam, em certa medida, uniforme em todos os momentos e lugares” (TNH 1.1.4.1). Estes princípios universais, estas regras de conexão e de associação são importantes para a vida cotidiana e para a boa operação das ideias, “E isto é tão visível em nossos pensamentos e conversas mais sérias que qualquer pensamento particular que interrompe a sequência regular ou o encadeamento das ideias é imediatamente notado e rejeitado” (HUME, 1999, p. 34). Hume se preocupa com este aspecto devido não só ao processo de formação de ideias complexas obtidas por composição, mas também devido ao advento da *crença* e da *inferência*⁵. Estes dois conceitos se relacionam, e de certa forma dependem, da associação de ideias e seu bom funcionamento permite à mente trabalhar com certa segurança ao tratar de assuntos vindouros ou de antecipar eventos. Assim, ele pretende demonstrar princípios regulares de conexão e associação de ideias. Hume pondera:

Fossem as ideias inteiramente soltas e desconexas, apenas o acaso as juntaria; e seria impossível que as

⁴ Apesar de fazer uso do termo “faculdade”, Hume não descreve o que seria uma faculdade, nem usa o termo no sentido usado por Kant anos depois. Hume parece tratar por “faculdade” a capacidade que a mente tem de administrar as ideias já obtidas.

⁵ Crença e inferência serão assuntos tratados mais detidamente no decorrer do texto.

mesmas ideias simples se reunissem de maneira regular em ideias complexas (como normalmente fazem) se não houvesse algum laço de união entre elas, alguma qualidade associativa, pela qual uma ideia naturalmente introduz a outra (TNH 1.1.4.1).

Estas qualidades associativas são parte das sete relações filosóficas que a mente é capaz de desenvolver. “Existem sete tipos diferentes de relação filosófica: *semelhança, identidade, relações de tempo e espaço, proporção de quantidade ou número, graus de qualidade, contrariedade e causalidade*” (TNH 1.3.1.1). Estas relações são divididas em dois grupos, de acordo com a natureza das ideias envolvidas em cada uma destas relações. O primeiro grupo, no qual são alocadas as relações de semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções de quantidade ou número, trata de relações que dependem inteiramente das ideias comparadas, sem nenhuma necessidade de uso ou existência da experiência sensível para sua validade. Estas relações se mantêm inalteradas enquanto as próprias ideias não se alterarem: “É a partir da ideia de um triângulo que nós descobrimos a relação de igualdade que existe entre seus três ângulos e dois ângulos retos” (THN 1.3.1.1)⁶. Ou seja, existem ideias que não dependem, na comparação entre si, da experiência. Isto é válido para as ideias da matemática, lógica, álgebra y geometría. São, portanto, o que Hume chamou de *relações de ideias* (HUME, 1999, p. 47). Angela Coventry em sua obra “Compreender Hume” aponta claramente as características apresentadas por estas relações.

As relações de ideias têm as seguintes características: incluem tudo que é intuitivamente ou demonstrativamente certo; negá-las envolve uma

⁶ “*tis from the idea of a triangle that we discover the relation of equality, which its three angles bear to two right ones; and this relation is invariable, as long as our idea remains the same*”. No texto de Déborah Danowski o trecho se encontra da seguinte maneira: “É partindo da ideia de um triângulo que descobrimos a relação de igualdade que existe entre seus três ângulos e dois retos; e essa relação fica invariável enquanto nossa ideia permanece a mesma”.

contradição; podem ser descobertas só pelo pensamento, sem evidência alguma de algo existente; incluem pura matemática (geometria, álgebra y aritmética) (COVENTRY, 2011, p. 107).

Restam, então, três relações filosóficas, a saber, identidade, relações de tempo e espaço e causalidade que, por sua vez, são chamadas como *questões de fatos* (HUME, 1999, p.47). Estas, por sua vez, dependem e são influenciadas pela experiência quando comparadas.

As questões de fatos⁷dependem do que a experiência nos diz e têm as seguintes características: não intuitivamente certas; negativa não envolve contradição; envolve a existência ou não existência de algo; inclui tudo abaixo da certeza e da demonstração (COVENTRY, 2011, p. 108).

Isso significa dizer que essas relações são objetos da mente, e que elas tratam de coisas diretamente dependentes da experiência. Afirmar, por exemplo, que “a noite virá”, só é possível com segurança devido ao fato de que constantemente o homem tem presenciado a noite surgir após o dia e, com ela, a escuridão. Porém, só é possível afirmar algo desta natureza após um número considerável de repetições constantes destes eventos. Assim, é perfeitamente possível conceber o contrário e afirmar que “a noite não virá”. Talvez um exemplo que apresente uma quantidade de repetições notadamente inferior cairá bem. Afirmar que “o professor de determinada disciplina virá esta noite” não impede que alguém afirme que “o professor de determinada disciplina não virá esta noite”. Isto é perfeitamente possível, uma vez que a vinda ou não do professor em questão só pode ser percebida pela experiência sensível e, assim, somente será verdade esta afirmação ou negação, caso ele venha ou não esta noite.

⁷ O texto original de Angela Coventry traz o termo *matter of facts*, do mesmo modo que o apresentado na Investigação, porém a tradução apresenta o termo como “coisas em geral”. Portanto, será utilizada a tradução já consagrada desse termo como “questões de fato”.

Hume afirma que a união entre ideias pode ocorrer de três modos distintos, de acordo com as características das ideias envolvidas. Segundo Hume, essas “Qualidades que dão origem a tal associação, e que levam a mente, dessa maneira, de uma ideia a outra, são três, a saber: SEMELHANÇA, CONTIGUIDADE no tempo ou no espaço, e CAUSA e EFEITO” (TNH 1.1.4.1). O primeiro dos modos é a *semelhança*. Ideias semelhantes são facilmente unidas e relacionadas. Uma foto ou retrato de um conhecido remete à pessoa em questão, da mesma forma que um busto esculpido em mármore pode remeter ao autor representado ali ou à sua obra. Isto ocorre por serem ideias que apresentam entre si graus maiores ou menores de similitude. O segundo modo de associação de ideias é a *contiguidade*. Ideias contíguas remetem umas às outras de acordo com sua contiguidade no tempo e espaço. A ideia de uma casa remete à ideia de outras casas e, portanto, de um bairro ou cidade. Do mesmo modo que ideias que foram adquiridas sempre num mesmo período, ou que vêm à mente sempre num mesmo período são contíguas no tempo. O último modo de associação a ser mencionado é o da *causalidade*⁸. Ideias se conectam por meio da causalidade quando suas impressões originárias respectivas ocorrem sempre na mesma ordem e, a partir da primeira da primeira a mente se mostra capaz de predizer a segunda. Pode-se dizer com segurança, segundo este princípio, que a ideia do calor deriva do fogo, bem como a ideia do frio deriva do gelo. Este tipo de relação é o que se apresenta à mente com mais vigor. Sua importância é vital para a teoria do conhecimento de Hume, mas ela será estudada com mais detalhes logo adiante.

Em várias partes do *Tratado*, da *Investigação* ou mesmo no decorrer deste texto, é possível perceber que a conjunção de ideias é um assunto recorrente em toda a teoria do conhecimento de Hume. Disto, pode ocorrer a alguém a seguinte dúvida: se podemos unir ideias, como podemos diferenciá-las e separá-las? Esta dúvida, além de pertinente, pode

⁸ Essas três relações, além de serem qualidades associativas, constam também das sete relações filosóficas apontadas anteriormente.

ajudar a esclarecer muitos aspectos presentes na teoria do conhecimento de Hume. Pois bem, Hume diz que “Sempre que a imaginação percebe uma diferença entre ideias, ela pode facilmente produzir uma separação” (TNH 1.1.3.4). Hume insiste nesta capacidade da mente de separar e distinguir objetos, dizendo que “Todos os objetos diferentes são distinguíveis, e que todos objetos distinguíveis são separáveis pelo pensamento e imaginação” (TNH 1.1.7.3). Desta forma, percebemos que a imaginação é plenamente capaz de dar curso a este processo de perceber as diferenças entre as percepções da mente e criar uma separação entre elas. Nos interessa então saber como a imaginação realiza este processo de distinção e separação de ideias.

Hume afirma em várias passagens do tratado que todas as ideias diferentes são separáveis. Vimos logo acima que a imaginação é a responsável por esta distinção e separação. Entretanto, Hume sugere uma dificuldade para a compreensão desta afirmação – que todas ideias diferentes são separáveis. A dificuldade ocorre quando pensamos na distinção entre a figura e o corpo figurado (TNH 1.1.7.17), e ela surge a partir do próprio princípio de distinção e separação de ideias. Hume afirma: “[...] se a figura for diferente do corpo, suas ideias deverão ser separáveis, bem como distinguíveis; se não for diferente, suas ideias não poderão ser nem separáveis nem distinguíveis” (TNH 1.1.7.17). Desta forma, tem-se a dificuldade em saber se a figura do corpo é diferente dele mesmo. Como é possível, então, pensar nesta distinção? Hume afirma que

É certo que a mente jamais teria sonhado em distinguir uma figura de um corpo figurado – uma vez que, na realidade, estes não são nem distinguíveis, nem diferentes, nem separáveis –, se não houvesse observado que, mesmo nessa simplicidade, poderiam estar contidas várias semelhanças e relações diferentes (TNH 1.1.7.18).

Estas semelhanças e relações distintas são abstraídas da sensibilidade e é por meio do hábito que elas são percebidas. A partir daí, a imaginação encontra estas diferenças e as destaca, do mesmo modo que é

feito com as ideias complexas. O que leva o argumento ao próximo aspecto, o da explicação. Hume apresenta a seguinte reflexão:

[...] quando se nos apresenta um globo de mármore branco, recebemos apenas a impressão de uma cor branca disposta em uma certa forma, não sendo capazes de separar nem distinguir a cor da forma. Mas, observando, em seguida, um globo de mármore negro e um cubo de mármore branco, e comparando-os com nosso primeiro objeto, encontramos duas semelhanças separadas, naquilo que antes parecia, e realmente é, completamente inseparável (TNH 1.1.7.18).

O que se segue deste argumento é que, tendo a mente, mais precisamente a imaginação, percebido as características de um determinado objeto, no exemplo um globo de mármore branco, ela pode, utilizando a relação natural da semelhança, comparar os objetos distintos, encontrado em cada um deles, características que se encontram no primeiro e nos segundos objetos. O globo de mármore branco apresenta características simples: seu corpo é esférico e sua cor é o branco. A característica da forma do globo se repete no globo de mármore negro, já que este também apresenta forma esférica, mas não a mesma cor. Já o cubo de mármore branco repete a característica da cor do globo branco, mas não a sua forma. Assim, a mente percebe que características de um objeto podem estar presentes em outro, permitindo a ela uma abstração destes objetos inseparáveis.

Quando queremos considerar apenas a forma do globo de mármore branco, formamos, na realidade, uma ideia tanto da forma como da cor, mas tacitamente dirigimos nossa atenção para sua semelhança com o globo de mármore negro. E, do mesmo modo, quando queremos considerar apenas sua cor, voltamos nosso olhar para sua semelhança com o cubo de mármore branco (TNH 1.1.7.18).

Isto mostra que a mente, ao abstrair as características de determinado objeto por semelhança, passa a compará-las e associá-las com as características de outros objetos. O fato de tanto o globo de mármore branco, quanto o de mármore negro, apresentarem figuras esféricas faz com que, ao focar a mente na característica da forma, ela seja levada de um ao outro, a partir da característica que se repete em cada um dos globos. O mesmo ocorre entre o globo de mármore branco e o cubo de mármore branco. Se a mente é direcionada a pensar na cor do globo, ela é levada, pelo costume, ao cubo, já que ambos apresentam a cor branca em sua composição. Pode-se concluir, portanto, que é por meio de uma abstração e do hábito que a imaginação separa ideias, mesmo aquelas que, como afirma Hume (TNH 1.1.7.18), são inseparáveis.

Imaginação, crença, causalidade

“Não há nada mais livre do que a imaginação humana [...]” (HUME, 1999, p. 64): assim começa a segunda parte da quinta seção da *Investigação*. A imaginação é notadamente livre em suas associações, e pode criar na mente

[...] uma série de eventos com toda a aparência de realidade, pode atribuir-lhes um tempo e um lugar particulares, concebê-los como existentes e descrevê-los com todos os pormenores que correspondem a um fato histórico, no qual ela acredita com a máxima certeza. Em que consiste, pois, a diferença entre tal ficção e a crença? (HUME, 1999, p. 64).

Por conseguinte, é possível perceber ao menos duas espécies de “comportamento” – por falta de termo mais apropriado – ou tipos de associações feitas na imaginação. A primeira e mais regular é a capacidade da imaginação de administrar as ideias a fim de antecipar acontecimentos vindouros, tendo por base a série de repetições de impressões semelhantes. A imaginação, desta forma, apresenta regularidades nas suas associações.

Ainda assim, “Formar monstros e juntar formas e aparências incongruentes não causam à imaginação mais embaraço do que conceber os objetos mais naturais e mais familiares” (HUME, 1999, p. 36). Claramente, mesmo que obedecendo a princípios associativos, a imaginação é plenamente livre quando associa suas ideias. Mas o que é a crença? Certamente pode haver algum preconceito a respeito do termo, que leve o leitor a relacioná-lo com o sentido religioso geralmente aplicado a ele. Entretanto, crença, segundo a teoria do conhecimento de Hume, é o assentimento que a mente confere à sequência de ideias concebidas. “Crer, neste caso, é sentir uma impressão imediata dos sentidos, ou uma repetição dessa impressão na memória” (TNH 1.3.5.7). Deste modo, assim como na relação de causalidade, uma conexão mais intensa ocorre quando uma maior série de conjunções constantes entre ideias ocorrem, se a ideia corrente confere com as sequências de ideias já adquiridas, a mente cria o assentimento, ou seja, a crença. A partir disso, afirma Hume, “[...] concluo que a crença, que acompanha a impressão presente, e é produzida por um certo número de impressões e conjunções passadas, surge imediatamente, sem nenhuma operação nova da razão ou imaginação” (TNH 1.3.8.10). Hume afirma que a crença não é nenhum tipo de operação do entendimento ou da imaginação. Ela se comporta como um princípio natural da mente, desenvolvido a partir da regularidade apresentada pelas conjunções entre determinadas percepções da mente. Sendo uma relação natural, ela depende da experiência sensível e é abordada no âmbito das questões de fato. Desta forma, tem-se que uma “[...] crença pode ser definida mais precisamente como UMA IDEIA VÍVIDA RELACIONADA OU ASSOCIADA COM UMA IMPRESSÃO PRESENTE” (TNH 1.3.7.5). A esta passagem de uma impressão a uma ideia, Hume dá o nome *inferência*. Ela só pode ocorrer, segundo Hume (TNH 1.3.6.2), por meio da experiência. Esta, por sua vez, surge de exemplos frequentes de existência de determinadas espécies de objetos acompanhados por objetos de outra espécie e apresentados à mente numa ordem regular de contiguidade e sucessão. Considerando que todas as vezes que o homem viu o fogo, percebeu o calor, e que todas as vezes que viu o gelo, percebeu o frio, o

homem, sempre notando essas impressões em ordens regulares de afecção, se torna capaz de perceber sua conjunção constante nos diversos casos ocorridos em diversas situações. Desta forma, sempre que uma impressão semelhante for captada pela sensibilidade, a mente será levada a inferir a próxima ideia na ordem das probabilidades⁹.

Gostaria de estabelecer como uma máxima geral da ciência da natureza humana que, *quando uma impressão se torna presente a nós, ela não apenas conduz a mente às ideias com que está relacionada, mas também comunica-lhes parte de sua força e vividez* (TNH 1.3.8.2, grifos no original).

Ou seja, a impressão presente que levará a mente a uma outra ideia, é capaz de fazê-lo graças à sua própria vivacidade que é transferida à ideia inferida. Esta vivacidade parece funcionar como um gatilho que aciona a ideia, trazendo-a à mente. Assim, a inferência precisa do estoque de conjunções constantes presentes na mente e de que uma impressão seja percebida ou uma ideia seja lembrada pela mente. Assim, a inferência não é uma simples passagem de uma impressão a uma ideia feita na mente. Para que ela ocorra, é preciso que exista uma série prévia de acontecimentos semelhantes a fim de fomentar a inferência. Sempre que uma impressão leva a mente a uma ideia diferente daquela, porém relacionada, ela transfere àquela ideia parte da vivacidade apresentada na impressão presente, fortalecendo a crença que temos naquilo. A imaginação, ao sugerir a crença, permite ao homem o cálculo das questões de fato, possibilitando também que acontecimentos vindouros sejam antecipados por esta ação da mente. É isto que permite que as ciências da natureza sejam administradas pela mente humana¹⁰.

⁹ Uma das atribuições da imaginação é calcular a probabilidade tendo por base eventos já ocorridos. De modo sumário, toda vez que a mente percebe uma impressão ou apresenta uma ideia, a imaginação busca o caso mais relacionado com o presente, ou seja, a ideia da situação que mais sucedeu aquela em toda a cadeia de sucessões.

¹⁰ Este tema será tratado mais aprofundadamente no subitem 2.4.

“Todas as vezes que um objeto se apresenta à memória ou aos sentidos, pela força do costume a imaginação é levada imediatamente a conceber o objeto que lhe está habitualmente unido” (HUME, 1999, p. 65), diz Hume acerca da relação existente entre a crença e o costume. Esta relação se dá no sentido de que a crença fortalece o hábito, uma vez que a mente não segue as sequências de ideias que ela não acredita como advindas diretamente da experiência. O que é, pois, o costume? O costume, ou hábito, é definido por Hume como “Tudo aquilo que procede de uma repetição passada sem nenhum novo raciocínio ou conclusão” (TNH 1.3.8.10). Assim, ele surge naturalmente a partir da repetição de conjunções constantes e regulares e retorna à mente sempre que uma ideia já conhecida for evocada. A grande importância do costume é que é unicamente por meio dele que podemos tornar útil o conhecimento advindo da sensibilidade. Hume fala acerca deste tema na *Investigaçāo* dizendo que “[...] Depois da conjunção constante de dois objetos, por exemplo, calor e chama, peso e solidez, unicamente o costume nos determina a esperar um devido ao aparecimento do outro” (HUME, 1999, p. 61) e que “É o único princípio que torna útil nossa experiência e nos faz esperar, no futuro, uma série de eventos semelhantes àqueles que apareceram no passado” (HUME, 1999, p. 63). Estas afirmações vêm para sustentar sua hipótese de que não é por meio de nenhuma espécie de raciocínio ou silogismo que a mente é levada a se comportar de tal maneira, ou seja, esperar eventos vindouros que sejam semelhantes aos que já ocorreram. O hábito permite, portanto, que intencionalmente o homem faça cálculos que apresentem algum grau de segurança sobre os objetos da sensibilidade, na tentativa de governá-los de alguma forma. É por meio dele que as ciências naturais são possíveis. Claramente, o hábito não apresenta uso apenas para as ciências naturais, mas também para a vida cotidiana de todos os homens,

Visto que todas as vezes que a repetição de um ato ou de uma determinada operação produz uma propensão a renovar o mesmo ato ou a mesma operação, sem ser impelida por nenhum raciocínio ou processo do

entendimento, dizemos sempre que esta propensão é efeito do costume (HUME, 1999, p. 61).

Com o assentimento retirado da experiência, realizamos tarefas sem grandes preocupações formais: não tocamos a chama por estarmos seguros de que ela pode nos queimar, tampouco um fio desencapado por sabermos que podemos ser eletrocutados. E fazemos isto sem sequer raciocinarmos sobre o assunto, mas simplesmente fazemos, ou evitamos fazer, naturalmente. Os princípios de conexão entre ideias operam, neste aspecto, como uma força suave que as une e, em geral, sobre elas prevalece (TNH 1.1.4.1). Hume chama esses princípios de conexão de força suave pelo fato de que eles acontecem sem que a mente os note: simplesmente as ideias se associam. Por surgir na mente a partir das relações captadas da experiência, pode-se afirmar que, assim como a crença, o hábito também é uma reação natural da mente ao padrão de regularidade e constância apresentado pelas ideias, especialmente, por aquelas que se relacionam entre si.

Mas se a crença é este assentimento que a mente dá a certas sequências de ideias, o que é, então, a ficção? A ficção obedece aos mesmos padrões de associação que a crença, mas não estabelece correspondência de suas ideias com nenhuma impressão. De fato, ela não retira assentimento da experiência, mas apenas ideias para suprir suas criações. Assim, uma das diferenças entre crença e ficção é de sensação ou sentimento (TNH 1.3.8.10-13). Podemos, portanto, imaginar bestas mitológicas, mas não damos nenhum crédito a estas imagens mentais, uma vez que a ficção não busca assentimento na experiência. Porém, esta falta de crença inerente à ficção não é o bastante para diferenciá-las (HUME, 1999, p. 65). Hume afirma que,

Como a mente tem autoridade sobre todas as suas ideias, poderia voluntariamente anexar esta ideia¹¹ particular a uma ficção e, por conseguinte, seria capaz de acreditar no que lhe agradasse, embora se opondo a

¹¹ Hume refere-se a qualquer ideia que já tenha um assentimento anexado a si.

tudo que encontramos na experiência diária (HUME, 1999, p. 65).

Esta afirmação reforça o argumento de que a diferença entre a crença e a ficção está relacionada a, ou é propriamente falando, uma maneira de sentir, ou um sentimento que a mente percebe em relação a determinadas sequências de ideias. O próprio Hume se vê em dificuldades para elucidar o que seria então esta maneira de sentir, dizendo que, “Mesmo quando penso compreender perfeitamente o assunto, não encontro as palavras adequadas para expressar o que quero dizer” (TNH, Apêndice, 12). Esta dificuldade talvez advenha da insegurança gerada ao tratar desta sensação, que não é uma impressão sensível, mas surge das relações naturais entre estes objetos da mente. A diferença surge naturalmente na mente humana.

Tendo em vista todos os aspectos já apresentados, é possível notar que a causalidade, assim como a conjunção constante e regular entre ideias, são importantes para a vida, no sentido de que “É unicamente por este conhecimento que somos capazes de controlar eventos e governar o futuro” (HUME, 1999, p. 42). A compreensão das relações de causalidade é extremamente vital para a compreensão do que se propôs esta pesquisa: que a imaginação dá à mente condições de se fazer ciência.

Imaginação e ciência

Até agora foi possível perceber que a imaginação desempenha diversas funções na mente: ela une e separa as ideias, percebe as diferenças entre ideias, percebe as relações entre as ideias e as questões de fato, administra a inferência e forma o hábito. Neste ponto, serão as relações de causalidade que receberão maior atenção, uma vez que elas são de vital importância, tanto para a pesquisa, quanto para a vida cotidiana. Vimos, no decorrer do texto, ainda que brevemente, que as relações de causalidade são filosóficas e naturais. Talvez caiba uma explicação mais extensa deste tema. Anteriormente foram mencionadas sete relações filosóficas, a partir

das quais a imaginação conecta duas ideias na mente. “A primeira delas é a semelhança. Essa é uma relação sem a qual não pode existir nenhuma relação filosófica, já que só admitem comparação os objetos que apresentam entre si algum grau de semelhança” (TNH 1.1.6.3). Segundo o argumento apresentado por Hume, sem qualquer tipo de semelhança entre objetos da mente, seria impraticável que qualquer tipo de relação entre eles existisse ou fosse percebida. Porém, ainda que sua existência seja necessária para o advento das outras relações, sua presença não é o suficiente para garantir que dois objetos sejam conectados entre si. Isto ocorre graças ao fato de que, “Quando a qualidade se torna muito geral, e é comum a um grande número de indivíduos, ela não leva a mente diretamente a nenhum deles” (TNH 1.1.6.3). Uma vez que a qualidade verificada entre objetos é de abrangência muito grande, a imaginação se vê impedida de fixar sua atenção em um só objeto. A segunda relação elencada por Hume é a de *identidade*. A identidade é a relação aplicada a objetos constantes e imutáveis. Segundo Hume (TNH 1.1.6.4), é a mais universal relação existente, sendo aplicada a todo ser que dure no tempo, ou seja, exista. As relações de *espaço* e *tempo* configuram o terceiro tipo de relação filosófica. Uma relação também aplicada a todos os objetos da mente, as relações de tempo e espaço podem se apresentar sempre que objetos estejam relacionados pela sensibilidade. Objetos que estejam distantes ou contíguos são conectados por estas relações, assim como qualquer tipo de comparação espaço-temporal. As relações de *quantidade* ou *número* são o quarto tipo de relação filosófica e podem ser facilmente explicadas, uma vez que todos os objetos que possam ser numerados ou quantificados podem ser conectados por meio deste tipo de relação. O quinto tipo de relação filosófica são os *graus de qualidade*. Sua existência é determinada pela comparação dos graus de qualquer qualidade entre dois ou mais objetos. Uma folha de laranjeira pode ser comparada com uma barra de ferro por meio dos graus de seus respectivos pesos. O mesmo vale para as cores que, mesmo entre as de um mesmo matiz podem apresentar diferentes graus de qualidade. Assim, o azul celeste e o azul marinho, ainda que tons de azuis, podem ser comparados e relacionados por meio da

variação dos graus dessas qualidades. O sexto tipo de relação filosófica trata da relação de *contrariedade*. Certamente um dos tipos de relação que mais pode gerar dúvidas devido à sua natureza. Isto se deve ao fato de que alguém pode pensar que, já que a contrariedade também é uma relação, objetos que são contrários podem se relacionar e se conectar. Se realmente ocorresse deste modo, a afirmação de que “[...] nenhuma relação, de nenhuma espécie, pode subsistir sem algum grau de semelhança” (TNH 1.1.6.4) seria completamente infundada. Acontece que apenas as ideias de existência e não existência pode ser contrárias, quando tratando da relação entre objetos da mente. Por fim, as relações de *causalidade* configuraram o sétimo e, para os fins desta pesquisa, o mais importante dos modos de relação filosófica e também uma relação natural entre ideias. Sua influência sobre a sensibilidade ocorre também no âmbito das relações naturais. Elas são consideradas relações naturais por serem notadas na relação entre os objetos da sensibilidade e sem a dependência de qualquer série de raciocínio ou silogismo. A mente capta as relações dadas naturalmente e as destaca.

A importância da causalidade para esta pesquisa parte da afirmação de que “Apenas a causalidade produz uma conexão capaz de nos proporcionar uma convicção sobre a existência ou ação de um objeto que foi seguido ou precedido por outra existência ou ação” (TNH 1.3.2.2), uma vez o que o objeto maior desta pesquisa se relaciona diretamente com os objetos da sensibilidade. Isto implica, também, na capacidade que estas relações de causalidade têm de levar a mente para além das impressões presentes, antecipando os acontecimentos. Ora, parece não haver quem discorde de que a ideia de causalidade não deriva de uma impressão sensível. Se esta conexão derivasse de alguma impressão particular, quando fossem analisados dois objetos distintos, porém relacionados pelo que é chamado de causalidade, deveria ser possível verificar, na sensibilidade, a impressão que leva de uma causa a um efeito. Na verdade, esta passagem não é sentida. Isto, entretanto, não contradiz a máxima obtida de que todas as ideias derivam de impressões, uma vez que toda relação de causa e efeito deriva de alguma condição de contiguidade e

sucessão entre dois ou mais objetos. Assim, de todas as vezes em que foi verificado o calor acompanhando o fogo, o frio acompanhando o gelo e a umidade acompanhando a água, a imaginação, notando a regularidade constante dessas ideias, insere a relação de causalidade, transformando os primeiros em causas e os que os seguem em efeitos.

No *Tratado*, ao explicar que apenas quatro das relações filosóficas, “Por dependerem unicamente das ideias, podem ser objetos de conhecimento e certeza” (TNH 1.3.1.2), Hume afirma que apenas estas quatro são fundamento da ciência. Gostaria de pedir licença para afirmar algo diferente. Na verdade, gostaria de chamar a atenção para o seguinte fato: no *Tratado* as ciências da natureza não são elencadas como ciências, já que seu conhecimento não é certo e livre de dúvidas. De fato, “Por ‘conhecimento’ e ‘raciocínio científico’ Hume denota, simplesmente, os processos cognitivos *a priori* da intuição e demonstração, geradores de conhecimento certo” (CHIBENI, 2013, p. 230-231), afastando do campo científico tudo o que advinha da experimentação. O que será feito de agora em diante parte de uma abordagem diferente do conceito de ciência. Serão tratadas as ciências naturais, e não as teóricas. Assim, nada mais justo que explicar as diferenças entre estes dois blocos de ciências, a começar pelas que denomino *a priori*.

As ciências *a priori* recebem este nome por serem suficientes e satisfatórias sem o auxílio das impressões e da experiência. Isto não altera a necessidade de existência de impressões, mas apenas retira o campo de ação destas ciências para um plano onde apenas ideias são abordadas. Estas ciências apresentam relações apenas entre as ideias presentes na mente e apenas entre aquelas que não precisam das impressões para sua verificação. Mais precisamente, as relações que surgem desta forma são *semelhança*, *contrariedade*, *graus de qualidade* e *proporções de quantidade e número*. Na *Investigação*, cada uma destas conexões recebe nomes específicos, que já foram apresentados nesta pesquisa, a saber, relações de ideias (HUME, 1999, p. 47). Resumidamente, Coventry (2007, p. 107) fala que elas são as relações existentes apenas entre as ideias, sendo demonstráveis ou intuitivamente certas. Negá-las implica uma

contradição, não necessitam de qualquer tipo de evidência sensível, portanto, não tratam de existência ou não existência, e incluem a matemática pura. Hume exemplifica, dizendo: “*Que o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos lados*, é uma proposição que exprime uma relação entre estas figuras. *Que três vezes cinco é igual à metade de trinta* exprime uma relação entre estes números” (HUME, 1999, p. 47). Assim, sempre que o objeto de alguma ciência oferecer relações intuitivamente corretas, demonstráveis e que não dependam da experiência, serão objetos abordados pelas ciências *a priori*, ou, utilizando a terminologia humiana, pelas relações de ideias. Portanto, a aritmética, a álgebra e a geometria são as ciências que surgem a partir destas relações.

Por outro lado, surgem as ciências naturais – ou mesmo experimentais. Este nome se deve ao fato de serem ciências que dependem dos objetos e de suas ideias. Segundo Deleuze (2001, p. 92), estas relações são exteriores às ideias, ou seja, precisam da sensibilidade e da experiência para sua verificação. Valadares também defende que “a relação que a imaginação estabelece entre duas ideias é exterior a estas, e não pode ser deduzida a partir da consideração de nenhuma delas em particular” (2009, p. 255-256). Estas relações foram chamadas pelo nome *questões de fato* e, como o nome diz, são questões sobre os fatos, o que implica em existência ou não existência dos objetos. Além disto, sua negação jamais implica em contradição. Afirmar “*Que o sol não nascerá amanhã* é tão inteligível e não implica mais contradição do que a afirmação de *que ele nascerá*” (HUME, 1999, p. 48). O argumento utilizado é que, se fosse algo contraditório de se afirmar, a mente jamais poderia conceber tal ideia de maneira clara e distinta. São relações que estão abaixo de qualquer nível de certeza e demonstração. É o que acontece com a física, por exemplo. Desde os primórdios desta ciência suas certezas têm sido questionadas e modificadas. O que um dia foi o átomo, a partícula indivisível, em relação

a qual jamais se poderia encontrar algo menor, hoje, afirmam os físicos, é muitas vezes maior que as partículas que o compõe¹².

Diversas ponderações feitas durante esta pesquisa permitem a seguinte afirmação: a imaginação administra as ideias de maneira segura o bastante para permitir que a mente faça ciência dos objetos sensíveis. Pode-se simplificar dizendo que é por meio da imaginação que a mente concebe as ciências da natureza. Em primeiro lugar, as ciências em questão, conforme já afirmado, são as ciências naturais, como a física e a química, por exemplo. Isto significa que são ciências que estão fora do campo intuitivo-demonstrativo, ou seja, as relações que as definem se apresentam no campo da experimentação. Desta forma, relacionando estas informações com as afirmações de Hume sobre os tipos de relações que a mente cria, pode-se afirmar com segurança que estas ciências naturais dependem das questões de fato, e não das relações de ideias. A natureza de cada uma das ciências naturais permite este tipo de afirmação. A física newtoniana, por exemplo, depende de experimentação na formulação e teste de suas leis. Newton só pôde perceber a relação existente entre o movimento e o objeto voltando-se para o campo experimental, ou seja, observando os objetos naturais. O mesmo vale para os objetos da química, já que a combinação de componentes químicos é, antes de mais nada, uma experimentação. Percebe-se então que as ciências abordadas não são as ciências da matemática pura, cujas relações de ideias bastam para sua manipulação. Então, qual a relação entre a imaginação e as ciências naturais, que permite que estas existam?

Ideias como a de causalidade, por exemplo, que são vitais para as ciências naturais, só podem surgir com a observação e a experiência, mas não surgem diretamente delas (CHIBENI, 2013, p. 232). O que acontece é que a mente recebe sequências de percepções constantes e regularmente

¹² Podem ser encontradas referências sobre este assunto na obra de Hinrichs e Kleinbach, onde afirmam que “Evidências concretas de que os átomos não eram esferas duras e indivisíveis, nem havia uma partícula elementar, tornaram-se disponíveis no final do século XIX, com as descobertas do elétron e da radioatividade” (HINRICHES, KLEIBACH, 2002, p. 336).

conectadas e, a partir daí, se torna capaz de inferir a existência de um objeto a partir do surgimento de outro, “Em conformidade com nossa experiência passada” (TNH 1.3.6.2). Esta experiência passada, que forma o hábito, permite que a mente relate os objetos que apresentam conjunções constantes e regulares como causas e efeitos. A preocupação de Hume em relação a isto é mostrar que as causas e seus efeitos são contíguos, no tempo e no espaço, mas as causas são temporariamente anteriores aos seus efeitos, o que ele chama de “Prioridade da causa em relação ao efeito” (TNH 1.3.2.6-7). Foi amplamente discutido que, da repetição destas conjunções constantes e regulares, a imaginação passa a inferir a existência de um objeto, mais precisamente, de uma ideia, a partir do surgimento de outro objeto, mais precisamente, de uma impressão. Hume defende intensamente o argumento de que a inferência “Não é determinada pela razão, mas por certos princípios que associam as ideias desses objetos e as unem na imaginação” (TNH 1.3.6.12). Chibeni (2013, p. 232) chama a atenção para o seguinte aspecto: a razão a que Hume se refere neste momento é tanto a razão tida como demonstrativa, quanto aquela “Capaz de estruturar argumentos prováveis, i.e. relativos às questões de fato” (CHIBENI, 2013, p. 232). A mente, por si só, é capaz de perceber todas estas operações que ela mesma realiza, mas cabe à imaginação administrá-las, conectando as ideias, inferindo ideias a partir do surgimento de impressões, verificando a conjunção constante e regular de percepções da mente e formando o hábito. A concepção de que a imaginação atua intensamente nas relações que a mente concebe é reforçada por Valadares, que defende que “Se uma ideia se faz presente à imaginação, qualquer outra, unida a ela por relações de semelhança, contiguidade e causalidade, segure-lhe naturalmente” (2009, p. 255). Foi amplamente descrito que as questões de fato são pautadas nestas três relações aqui referidas por Valadares.

Desta forma, todos os indícios levam ao entendimento de que a imaginação, por administrar as operações ativas e passivas¹³ da mente relativas às questões de fato, é fomentadora das ciências naturais. Na seção IV da Investigação, Hume trata amplamente das questões de fato, nas quais estão inseridas todas as ciências experimentais ou da natureza. Na verdade, o objeto desta seção são as relações de causa e efeito. O primeiro trabalho que Hume assume nesta seção é o de provar que as relações de causa e efeito não são, de modo algum, descobertas por algum tipo de raciocínio *a priori*, mas sim pela experiência. Ele diz que:

[...] o conhecimento geral desta relação não se obtém, em nenhum caso, por raciocínios *a priori*, porém nasce inteiramente da experiência quando vemos que quaisquer objetos particulares estão constantemente juntados entre si (HUME, 1999, p. 49-50).

Ora, as relações de causa e efeito, amplamente enunciadas nesta pesquisa, dependem de alguns fatores. Primeiramente, como pode-se perceber, a mente só é capaz de conceber uma relação de causalidade plena a partir da experiência, ou seja, da conjunção constante e regular de impressões numa determinada ordem. O próximo passo na análise das questões de fato, parte da afirmativa de que,

Se nos fosse mostrado um corpo de cor e consistência análogas às do pão que havíamos comido anteriormente, não teríamos nenhum escrúpulo em repetir o experimento, prevendo com certeza que ele nos alimentará e nos sustentará de maneira semelhante (HUME, 1999, p. 54).

¹³ Tomo liberdade para, assim como na biologia, chamar de *operações passivas* todas as operações realizadas pela mente sem a influência da intenção do homem, assim como a *memória*. Desta forma, *operações ativas* são todas as ações da mente que estão submetidas à vontade e intenção do homem. Vale destacar que a *imaginação* pode apresentar operações ativas e passivas.

Tendo a mente verificado esta conjunção constante e regular de percepções, ela passa a antecipar uma ideia, a partir do surgimento de uma impressão, o que foi enunciado anteriormente com o nome de inferência.

Após este percurso sobre como a mente adquire as ideias por meio das percepções e como as óperas, podemos entender, ainda que brevemente, sobre as diferenças naturais existentes entre a memória e a imaginação. À última, que é o objeto deste texto, foi dedicado maior esforço a fim de compreender mais adequadamente sua natureza e suas capacidades. A natureza maleável da imaginação lhe permite operar as ideias de uma forma muito mais livre do que a memória poderia fazê-lo e leva à mente diversas possibilidades e capacidades distintas. É pela liberdade da imaginação que somos capazes de construir ao hábito e a inferência, de testar novas combinações entre ideias e de compor ou decompõr novas ideias a partir das percepções recebidas pela mente. O conjunto de capacidades da imaginação, associado à sua natureza dotada de liberdade conferem a ela a capacidade de aferir, de inferir e de nos proporcionar algum grau de segurança para que possamos discutir ou trabalhar as questões de fato e aquilo que foi chamado de ciências experimentais.

Referências

CHIBENI, Silvio Seno. Hume e as Bases Científicas da Tese de que Não Há Acaso no Mundo. *Principia, an international journal of epistemology*, Santa Catarina, v. 16, n. 2, p. 229-254, 2013. DOI: <https://doi.org/10.5007/1808-1711.2012v16n2p229>.

COVENTRY, Angela M. *Hume: a guide for the perplexed*. Londres: Continuum, 2007.

COVENTRY, Angela M. *Compreender Hume*. Trad. Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2011.

DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001.

HINRICHES, Rogers; KLEIBACH, Merlin. *Energia e Meio Ambiente*. Trad. Flávio Maron Vichi e Leonardo Freire de Mello. São Paulo: Thomson Learning, 2002.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. New York: Oxford University Press, 2000.

HUME, David. *Tratado Da Natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Ed. da Unesp, 2000.

HUME, David. *Investigação Acerca Do Entendimento Humano*. São Paulo: Ed. da Unesp, 1999.

LOCKE, John. *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

STROMINGER, Gerhard. Hume's Theory of Imagination. *Hume Studies*, Virginia, v. 6, n. 2, p. 91-118, 1980. DOI : <https://doi.org/10.1353/hms.2011.0637>.

VALADARES, Alexandre Arbex. A Teoria da Causalidade Imaginária na Filosofia de Hume. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 50, n. 119, p. 251-268, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1353/hms.2011.0637>.

Data de registro: 25/11/2019

Data de aceite: 04/02/2020



Às margens do Leviatã: soberania e medo da morte nas bases da Filosofia Política Hobbesiana

*Luiz Carlos S. Silva**

Resumo: O presente artigo apresenta o modo como o método mecanicista da filosofia de Hobbes considera a vida dos homens e do Estado civil em termos de uma continuidade do movimento da matéria. A partir de uma consideração do mecanicismo moderno aplicado às paixões humanas, o presente artigo busca também mostrar como o medo da morte parece ser o princípio regulador das ações dos homens hobbesianos tanto fora quanto dentro do Estado civil. Por fim, o artigo busca evidenciar como a constituição e a conservação da monstruosa máquina do Estado civil hobbesiano implicam sempre em uma soberania absoluta e indivisível.

Palavras-chave: Filosofia Política; Thomas Hobbes; Soberania; Modernidade.

On the banks of Leviathan: dovereignty and fear of death at the bases of Hobbesian Political Philosophy

Abstract: This article presents the way in which the mechanistic method of Hobbes' philosophy considers the life of men and the civil state in terms of a continuity in the movement of matter. From a consideration of the modern mechanism applied to human passions, this article also seeks to show how the fear of death is the regulative principle of the actions of Hobbesian men both outside and within the civil State. Finally, this article seeks to clarify how the constitution and conservation of the monstrous Hobbesian civil state machine always implies absolute and indivisible sovereignty.

Keywords: Political Philosophy; Thomas Hobbes; Sovereignty; Modernity.

* Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor em Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: luiscavh@yahoo.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0036198625835895>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8865-8197>.

Introdução

A mitológica figura do Leviatã é utilizada por Hobbes para ilustrar o aspecto maquinal, monstruoso e amedrontador do soberano poder do Estado civil moderno. O Estado representado pelo mito do Leviatã, segundo o projeto científico do autor, é fruto de uma filosofia política assentada sobre um processo mecanicista de modernização do antigo direito de vida e de morte da tradição romana. Em outras palavras, o poder soberano do Estado civil hobbesiano é entendido como uma atualização potencializada da velha autoridade que os poderosos senhores romanos tinham de matar ou de deixar viver seus escravos e subordinados. Esse poder soberano em Hobbes seria uma espécie de autoridade bélica, análoga a um poder divino racionalizado pelo método científico da moderna política civil. O interesse do presente artigo, nesse registro, consiste em mostrar como a figura monstruosa do poder soberano do Estado civil em Hobbes representa a ilustração mecanicista de um direito bélico e divino que os antigos tinham sobre os vencidos em uma batalha: um direito de vida e de morte.

Sob um prisma mais filosófico da moderna política estatal, sistematizada por Hobbes na figura maquinal do Leviatã, convém observar como o autor define a morte como sendo o “repouso”, isto é, a ausência do movimento vital. No registro mecanicista da modernidade heliocêntrica, Hobbes define a vida como sendo apenas movimento e, por conseguinte, a morte como sendo um princípio contrário à autoconservação desse movimento. Preservar a vida ou evitar a morte seria a lei de natureza que prescreve aos homens tanto a antecipação da guerra quanto a constituição do Estado civil soberano. O mesmo princípio de autoconservação da vida que se aplica aos homens por natureza se aplica também, por analogia ou convenção, ao Estado civil. Tendo sido constituído como um autômato, a função desse Estado é sua autoconservação, isto é, a manutenção do seu próprio movimento vital, que é a soberania. Conservando a si mesmo, esse Estado conservaria consigo também os movimentos vitais de todas as suas partes ou peças constitutivas: os cidadãos.

Para o moderno pensamento heliocêntrico de Hobbes, todas as coisas no universo estão em movimento, inclusive o próprio universo¹. Esse movimento, entendido como regulador da vida no cosmo, se aplica tanto à consideração das coisas naturais e humanas quanto à consideração das coisas artificiais e políticas. Em poucas palavras, o mesmo princípio de autoconservação do movimento da matéria cósmica e natural, que regula o mecanicismo das paixões humanas em Hobbes, se estende também para a política e para a constituição do Estado civil². Se a vida é movimento, então todos os corpos capazes de moverem a si mesmos, a exemplo dos autômatos, poderiam ser considerados “seres vivos”, isto é, corpos animados capazes de imprimirem movimento à sua própria matéria. Para exemplificar, cito a introdução ao *Leviatã*:

Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os autômatos (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que é o coração, senão uma mola; e os nervos, senão outras tantas cordas; e as juntas, senão outras tantas rodas, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo Artífice? E a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o Homem. Porque pela arte é criado aquele grande Leviatã a que se chama

¹ No *Leviatã*, I, 1 (1983, p. 9) Hobbes firma que um movimento gera sempre algum outro movimento, de modo que o movimento pode ser considerado o princípio e o fim da geração e da conservação de todas as coisas no universo.

² Ao tratar do modo de operação do método na investigação tanto dos fenômenos naturais quanto dos fenômenos políticos, no “prefácio ao leitor” do *De cive* (2002, p. 13), Hobbes compara o Estado civil, criado à imagem e semelhança do homem natural, a um relógio. O conhecimento do Estado civil a partir de suas causas constitutivas seria o conhecimento do movimento de todas as partes ou peças que geram e conservam o funcionamento desse autônomo. E é nesse sentido que a política hobbesiana pode ser entendida como uma teoria da “máquina do Estado”, uma vez que seu método mecanicista investiga o movimento na geração e conservação destes e daqueles corpos naturais ou artificiais.

Estado, ou Cidade (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. E no qual a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; [...]. *Salus Populi* (a segurança do povo) é seu objetivo; os conselheiros, através dos quais todas as coisas que necessita saber lhe são sugeridas, são a memória; a justiça e as leis, uma razão e uma vontade artificiais; a concórdia é a saúde; a sedição é a doença; e a guerra civil é a morte (HOBBES, 1983, p. 5).

O homem moderno é considerado por Hobbes como uma máquina ou um autômato por ser entendido como uma criatura ou um artefato feito pelas mãos de um Deus criador da natureza. Podemos dizer que o homem hobbesiano é considerado máquina tanto por ser considerado como uma criação divina quanto por ser matéria de um Estado civil também maquinal. Se o homem ou o “ser vivo racional” pode ser considerado máquina por ser uma criação das mãos de Deus ou mesmo da natureza, então as máquinas (a exemplo dos autômatos e do próprio Estado civil) também poderiam ser analogamente consideradas “seres vivos racionais”, uma vez que são artefatos criados pelos homens. E assim como a interrupção do movimento vital no homem natural em Hobbes significa a morte do indivíduo, a interrupção do movimento automático do Estado civil soberano seria, para ele, equivalente à morte do Estado.

Hobbes define fisiologicamente a morte humana como sendo a interrupção da circulação sanguínea que movimenta e oxigena o sopro vital no homem. Analogamente ao que acontece com o homem natural, a morte do Estado civil em Hobbes seria a perda daquele movimento automático que oxigenaria a vida do corpo político inteiro, a saber, a soberania. Soberania essa identificada com a autonomia da máquina do Estado. Autonomia essa que é definida como uma espécie de automatismo maquinal regulador do movimento de autoconservação do autômato civil. Sob esse prisma mecanicista da política moderna, Hobbes apresenta seu projeto de uma teoria inercial das paixões humanas já em seus primeiros estudos filosóficos sobre os *Elementos da Lei Natural e Civil* e se apropria

do conceito de movimento inercial da física moderna para comparar a vida humana a uma corrida³. Corrida essa onde viver é continuar correndo, vencer é sobrepujar o concorrente e morrer é abandonar a corrida⁴.

Assim como o princípio inercial do movimento parece mesmo regular as considerações de Hobbes sobre o comportamento da matéria em geral, a definição hobbesiana de morte (como interrupção do livre movimento) parece também se aplicar de modo análogo a todos esses corpos: naturais, humanos e políticos. O conceito de vida e de morte que Hobbes transporta da filosofia natural para aplicar à sua ética mecanicista se estende também para a política, ou seja, regula também a consideração das causas e dos efeitos da constituição e da dissolução do Estado. A partir da consideração das causas e os efeitos dos corpos naturais, Hobbes afirma que tudo no mundo deve estar necessariamente em movimento. Se, como teria provado Copérnico e Galileu, o planeta Terra está em movimento, então tudo o que ele contém deve também estar em movimento, inclusive os homens e o Estado. No *De Corpore I*, 6, 5 (2009, p. 139), Hobbes procura demonstrar como um movimento gera sempre outro movimento, de modo que o próprio movimento é causa eficiente de si mesmo, suficiente para sua geração e conservação. Hobbes entende que o movimento da matéria, chamado causa passada do efeito presente, é o mesmo movimento chamado poder futuro ou potência, se considerado em relação ao ato que a partir dele pode ser produzido adiante. O passado, o presente e o futuro em Hobbes, portanto, são considerações do mesmo movimento da matéria em relação ao antes, ao agora e ao depois.

A causa, o efeito e o poder em Hobbes são apenas nomes diferentes atribuídos ao mesmo movimento da matéria, considerado em relação ao passado, ao presente e ao futuro, respectivamente. Em poucas palavras, Hobbes entende que a causa é movimento passado, o efeito é

³ Os *Elementos da Lei Natural e Civil* (ver: Hobbes, 1979) é uma das primeiras obras mais sistemáticas do autor do *Leviatã*. Publicado por volta de 1641 (antes mesmo do *De Cive*), essa obra já se apresentava como uma manifestação clara do interesse de Hobbes por fazer da política moderna uma ciência com o mesmo rigor da filosofia natural da época.

⁴ HOBBS, 1979, p. 119 (*Elementos da Lei*, I, 9, 21).

movimento presente e o poder é movimento futuro⁵. Nesse registro, as sensações, paixões e pensamentos humanos seriam apenas efeitos, cuja causa é um movimento passado que se atualiza no presente em direção ao futuro. De um ponto de vista fisiológico, a vida humana passa a ser entendida apenas como o movimento que os genitores transferem de si mesmos para a geração de sua prole, segundo uma necessidade natural de autoconservação presente e futura da espécie humana. Hobbes afirma que o movimento nunca cessa, mas apenas muda de corpo para corpo e se atualiza continuamente do passado rumo ao futuro. E isso não seria mais do que uma imposição da natureza sobre todas as coisas em movimento e mudança, incluindo os homens.

Tanto na filosofia natural quanto na política. Hobbes define a vida como movimento e procura demonstrar que esse movimento é sempre uma causa eficiente, nunca uma causa final. Para ele, nossos próprios pensamentos, ideias, paixões e desejos nada mais são do que movimentos, produzidos em nossas mentes e corações através das afecções do mundo material em contínuo movimento e mudança⁶. Se tudo no mundo é movimento e o movimento é a causa de nossas ideias e pensamentos, a mente humana não poderia jamais conceber a morte como sendo uma causa final, um repouso ou fim último da vida dos homens na Terra.

Se os próprios pensamentos humanos são movimentos, então o repouso não poderia sequer ser conhecido pela mente humana. Se a morte constitui um mistério insondável, então todas as teorias morais e religiosas sobre a morte e o reino dos céus na Terra são falácia infundadas e discursos fabulosos. Hobbes diz que (ao contrário da filosofia aristotélica e das metafísicas tradicionais) não deve existir para os corpos naturais,

⁵ No *De Corpore*, I, 2, 9 (2009, p. 123) Hobbes define as relações entre causa e efeito ou agente e paciente segundo esses princípios do movimento no tempo: passado, presente e futuro.

⁶ Todas essas questões, relativas à autoconservação do movimento no tempo e no espaço, Hobbes analisa detidamente, na segunda parte do *De Corpore*, ao tratar da causa e do efeito sob o prisma dos poderes dos agentes e dos pacientes em relação ao poder integral das causas eficientes. Consultar, Hobbes, 2014, p. 97-147.

humanos ou políticos nenhuma ideia de causa final, posta como princípio ou fim de seus respectivos movimentos naturais. A lei de natureza impõe a todos os corpos uma autoconservação do movimento que é avessa ao repouso tanto quanto às causas finais ou últimas dos metafísicos. A vida é movimento e movimento gera movimento, de modo que o princípio e o fim do movimento e da própria vida seria a autoconservação (causa eficiente), não o repouso (causa final). Esse princípio inercial de continuidade do movimento da matéria, utilizado por Hobbes no campo da física e da ética, é também aplicado por ele no que diz respeito à vida e à morte do Estado civil.

A felicidade dos homens hobbesianos não pode ser entendida como o repouso de um espírito satisfeito, mas sim como a continua busca dos objetos do desejo um após o outro ininterruptamente (*potentiam unam post aliam*)⁷. Em poucas palavras, a autoconservação do próprio movimento dos corpos é o princípio regulador de toda a filosofia natural e política de Hobbes. Tendo por regra essa autoconservação movimento, a conduta dos homens hobbesianos se torna aquela famosa disputa por poder e mais poder, que caracteriza seu estado de natureza como uma condição de guerra generalizada. E a guerra se generaliza exatamente por conta dessa perspectiva mecanicista sob o que Hobbes investiga o estado de natureza como uma hipótese de dissolução do Estado civil: a busca pela autoconservação de si que coloca os homens em confronto uns contra os outros é o preceito de uma filosofia da natureza mecanicista e geométrica que se funda sobre o princípio de autoconservação do movimento atomístico da matéria.

Na infinidável busca humana pela autoconservação de si, o medo da morte se torna a paixão reguladora das ações que levam os homens hobbesianos tanto ao estado de guerra quanto ao Estado civil. Pois, é por influência do medo da morte que esses homens se antecipam no estado de natureza e, seguindo o princípio de autoconservação de si e do movimento vital que regula o direito natural, invadem, sobrepujam, dominam e matam

⁷ *Leviatā*, I, 9 (HOBBES, 1983, p. 60).

os outros homens que se mostrem como possível ameaça. Mas, o mesmo medo da morte que leva os homens à antecipação e à guerra também os leva ao contrato e ao pacto de paz que constitui o Estado civil soberano. A autoconservação do movimento que regula a conduta humana orienta também o medo da morte que leva os homens tanto à paz quanto à guerra.

O medo da morte violenta é a causa da antecipação dos homens que fazem do estado de natureza hobbesiano uma guerra de todos contra todos. Mas, conforme a esse mesmo medo da morte, que configura o estado de natureza como uma condição de guerra generalizada, os homens hobbesianos buscam a paz mediante a constituição de um Estado civil maquinal e despótico. O medo da morte, portanto, parece ser o grande princípio regulador que coloca os homens hobbesianos em pé de igualdade tanto no estado de natureza quanto dentro do Estado civil. E é sob esse prisma inercial do movimento que Hobbes define seu grande Leviatā maquinal como sendo também uma espécie “Deus mortal”, criado à imagem e semelhança do homem mortal e finito, mas com direitos análogos aos poderes divinos. E assim como a morte é a desintegração corporal do indivíduo natural e de seus movimentos voluntários, Hobbes define a dissolução ou desintegração do Estado soberano como sinônimo de guerra civil.

A segurança do povo (*salus populi*) é o objetivo e a meta do Estado civil hobbesiano. Promover a segurança por meio de leis rígidas, portanto, não salvaguardar as liberdades e os direitos individuais, é o escopo da máquina soberana do Leviatā. Segundo Hobbes, uma das maiores enfermidades que levam ao óbito do corpo político do Estado é a ideia de um poder civil limitado⁸. Para a visão absolutista de Hobbes, a divisão autônoma e independente dos poderes executivo, legislativo e

⁸ Os debates acerca dos limites do poder soberano acabaram por interpretar o *Leviatā* hobbesiano como uma obra de política liberal (ver: STRAUSS, L. *Direito natural e história*, I.). Todavia, a política hobbesiana se caracteriza justamente como uma teoria da soberania, da monarquia e do absolutismo civil, de modo que interpretar a política hobbesiana sob um prisma liberal parece ser um grande equívoco. Equívoco esse que pode ter por finalidade atualizar o Estado hobbesiano sob a máscara de um suposto “provedor das liberdades”.

judiciário é uma das principais patologias que adoecem a política e o Estado civil. Pois, assim como os braços, as pernas e os membros inferiores do corpo humano não podem agir independentemente do homem como um todo, um Estado civil saudável e forte deveria ser necessariamente soberano, isto é, ter o controle funcional e harmônico de todos os seus órgãos vitais e membros inferiores.

Um Estado civil limitado (colonial) não é independente ou capaz de cuidar de si mesmo tanto quanto não é também capaz de cuidar de seus próprios cidadãos, que são “partes orgânicas” desse corpo político. Sob o prisma do princípio de autoconservação que regula as ações humanas, a prudência e a experiência advertem que, na impossibilidade de se contar com um Estado civil capaz de extinguir completamente a violência e a hostilidade entre os indivíduos e estabelecer a igualdade, convém cada um cuidar naturalmente de si sem apelar para o poder de um Estado civil mal constituído ou limitado aos interesses dos cidadãos mais poderosos⁹.

Na impossibilidade de constituição de um pacto que sujeite igualmente a todos os membros da sociedade ao julgo político, a lei de natureza prescreve que o melhor para a autoconservação dos indivíduos seria permanecer mesmo no estado de natureza¹⁰. A mesma lei fundamental de natureza que prescreve a paz, mediante a constituição do

⁹ No *Leviatã*, I, 14 (1983, p. 79), Hobbes afirma que “se os outros homens não renunciarem a seu direito, assim como ele próprio, nesse caso não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa (coisa a que ninguém é obrigado)”. Assim, o filósofo entende que um Estado civil limitado frente aos “direitos inalienáveis” dos cidadãos e de outros estrangeiros seria um tipo de instituição frágil desde seus fundamentos. Por essa razão, Hobbes considera a soberania absoluta como sendo o único modo possível de se superar a guerra civil e constituir a paz entre os cidadãos de modo efetivo e duradouro.

¹⁰ No capítulo 14 do *Leviatã* (1983, p.78), Hobbes define como um preceito ou regra geral da razão que “todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra”. Para a filosofia hobbesiana, portanto, é um preceito igualmente válido da razão que, na impossibilidade de se constituir um Estado soberano e autônomo capaz de impor o respeito a todos, é melhor tirar todas as ajudas e vantagens da guerra. Hobbes entende que seria melhor os homens se conservarem no estado de natureza do que se submeterem voluntariamente a um Estado mal constituído desde seus fundamentos.

Estado soberano, também prescreve a antecipação e as vantagens da guerra, no caso de impossibilidade de confecção de um pacto social onde todos abdiquem, sem exceção, de todos os seus direitos e poderes naturais. Um Estado civil mal constituído ou corrupto desde seus princípios é contrário à conservação da paz e do respeito mútuo, por isso é também contrário ao princípio de autoconservação que legitimaria a própria constituição desse Estado.

A soberania absoluta é a alma do Estado civil hobbesiano e dá vida ao corpo político inteiro. Essa soberania, que coloca nas mãos de uma pessoa artificial o “direito” de vida e de morte, é o movimento vital que o Estado civil deve guardar e conservar na sua própria pessoa e existência artificial. E não se trata de uma soberania apenas em relação a outros Estados independentes, igualmente soberanos. Trata-se de uma soberania intestina, ou seja, vital para a manutenção do próprio corpo político do Estado enquanto tal: autômato e independente. A perda ou limitação drástica dessa soberania seria, para Hobbes, uma espécie de antecipação do atestado de óbito do Estado, cujo resultado não seria outro senão a competição e a guerra entre os cidadãos. Para exemplificar, cito o capítulo 29 do *Leviatā*

Muito embora nada do que os mortais fazem possa ser imortal, contudo, se os homens se servissem da razão da maneira como fingem fazê-lo, podiam pelo menos evitar que seus Estados perecessem devido a males internos. Pois, pela natureza de sua instituição, estão destinados a viver tanto tempo quanto a humanidade, ou quanto as leis de natureza, ou quanto a própria justiça, que lhes dá vida. Portanto quando acontece serem dissolvidos, não por violência externa, mas por desordem intestina, a causa não reside nos homens enquanto matéria, mas enquanto seus obreiros e organizadores. [...] Portanto, entre as enfermidades de um Estado incluirei em primeiro lugar aquelas que têm origem numa instituição imperfeita, e se assemelham às doenças de um corpo natural que provêm de uma procriação defeituosa. [...] Esta é uma dessas enfermidades: Um homem, para obter um

reino, contenta-se muitas vezes com menos poder do que é necessário para a paz e defesa do Estado (HOBBES, 1983, p. 192).

É por essa e por outras razões que não podemos encontrar no *Leviatã* hobbesiano nenhum traço de liberalismo político¹¹, mas sim todos os indícios de uma soberania absoluta contentora dos direitos e das liberdades individuais, tanto quanto da própria natureza. O mecanicismo da filosofia de Hobbes explicita a incoerência de se defender um Estado civil de poderes limitados que seja, ao mesmo tempo, independente. Pois, se um Estado é independente, então seu poder é soberano e absoluto. Mas, se o poder desse Estado não é soberano ou é limitado, então ele não é independente, mas sim “colônia” ou parte de algum outro Estado soberano e absoluto. A constituição do Estado civil hobbesiano se faz soberana sob um duplo aspecto do pacto ou contrato social: constituição do corpo político e sujeição total dos cidadãos às leis civis¹². A função do Estado civil hobbesiano é extinguir e superar totalmente a guerra intestina, de modo a tornar sua pessoa e autoridade o monopólio da violência frente aos poderes de estrangeiros e aos de seus cidadãos em geral.

Em termos hobbesianos, podemos dizer que um Estado civil que limita seu próprio poder soberano fomentando, por exemplo, o uso de armas entre os cidadãos estaria, por assim dizer, “cavando a própria cova”. Fomentar o uso de armas entre os cidadãos, tendo por base um suposto

¹¹ Liberalismo aqui pode ser entendido como a doutrina ou filosofia política que defende o individualismo exponencial, o direito natural como liberdade e a limitação do poder do Estado civil. Acerca desse debate sobre um suposto liberalismo hobbesiano, publiquei um artigo intitulado: “Elementos políticos de uma moderna filosofia do poder em Hobbes: o utilitarismo das ciências contra a neutralidade da razão prática”, em *Moral, ciência e história no pensamento moderno*, p. 107-132.

¹² No capítulo XV do *Leviatã* (1983, p. 86), Hobbes considera que “Para que as palavras ‘justo’ e ‘injusto’ possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento de seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de fortalecer aquela propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. E não pode haver tal poder antes de erigir-se um Estado”.

“direito civil de autoconservação dos indivíduos”, é declarar publicamente a incompetência do próprio Estado para promover a segurança comum, ou seja, para conservar a si mesmo e aos seus cidadãos. Declarando-se incompetente, no que diz respeito à superação da condição de conflito e competição intestina dentro do próprio corpo social, o Estado civil perde não só a soberania e a legitimidade de suas ações políticas, mas também a própria razão legitimadora de sua existência constitucional.

A soberania do Estado civil hobbesiano é indivisível, por isso não pode ser reivindicada pelos liberais como sendo promotora de direitos ou de liberdades entre os poderes. Tratar o corpo político tal como se ele estivesse fragmentado em poderes autônomos e independentes seria o mesmo que considerar as ações de um homem esquartejado, isto é, morto. Considerar a confecção de um pacto onde os poderes constituintes permanecem independentes e autônomos, diz Hobbes, é o mesmo que nada¹³. Pois, sendo cada um desses poderes autônomos e independentes, eles comumente vão se digladiar em busca dos próprios interesses, ao invés de comungarem em torno do bem comum, compartilhado e público. A união de Estados independentes, formando uma única soberania, é entendida por Hobbes como um grande engodo ou uma fábula. O autor do *Leviatā* entende que os Estados ou são independentes ou são colônias de alguma outra soberania absoluta, de modo que a união de Estados independentes, formando uma única nação ou um único corpo político, consiste apenas em uma degeneração da forma originária dessa instituição civil.

¹³ No capítulo 28 do *Leviatā* (1983, p. 122), Hobbes observa: “Como a grande autoridade é indivisível, e inseparavelmente atribuída ao soberano, há pouco fundamento para a opinião dos que afirmam que os reis soberanos, embora sejam *singulis majores* com maior poder do que qualquer de seus súditos, são apesar disso *universis minores* com menos poder do que eles todos juntos”. Ao defender a tese de que o poder soberano deve ser igual à soma de todas os poderes dos cidadãos em conjunto, Hobbes reforça também que o poder do Estado não pode nunca encontrar um limite frente a um direito particular do indivíduo: o todo antes das partes. A superação do estado de natureza implica na transferência de todos os poderes e direitos naturais, sem exceção, a uma instância soberana artificialmente constituída para esse fim: o monopólio total da violência.

O Estado civil hobbesiano é um organismo maquinal vivo, que busca em tudo conservar seu movimento vital independente, mas pela inércia resultante de um controle das paixões e das opiniões que movem e comovem todos os cidadãos, seus membros e órgãos constitutivos. Os sujeitos hobbesianos, por força irresistível de um medo incontrolável da morte, abrem mão de seu direito natural absoluto sobre todas as coisas em nome da confecção e manutenção do Estado soberano. A soberania civil é constituída a partir da união de todos os direitos e poderes naturais, transferidos pelos indivíduos ou artífices para uma autoridade artificialmente constituída. O Estado civil, portanto, deverá conservar esse direito natural de todos a todas as coisas no limite de sua própria pessoa e corpo social. Por ser um direito inalienável do Estado é que a soberania é também indivisível. Pois essa soberania é como uma alma artificial que, uma vez retirada do corpo político, equivaleria à exclusão do espírito do corpo de um homem natural, a saber, a morte.

A ideia de uma divisão igualitária e harmônica entre os poderes do Estado civil é ridicularizada por Hobbes com a fábula das filhas do rei Pélias; que foram instruídas pela feiticeira Medeia a esquartejarem o pai, com o intuito de rejuvenescê-lo no caldeirão de sua grande inimiga. O mito da divisão dos poderes do Estado, diz Hobbes, é uma fábula que as filhas de Pélias pagaram, com o terrível assassinato do pai, aos caprichos vingativos da Medéia¹⁴. E é por isso que, para Hobbes, ou o Estado civil é soberano e independente ou ele de fato não é um Estado bem edificado, mas um grande amontoado de “escombros históricos” mal arquitetados e prestes a desabar sobre os ombros dos seus cidadãos.

O poder do Estado civil hobbesiano deve ser sempre absoluto porque, segundo Hobbes, os homens que o constituíram primeiramente o fizeram assim: soberano. A soberania é considerada um poder tão vital para o Estado civil que Hobbes se apropria de um termo latino bastante específico para se referir ao poder civil: *potestas*. Em sua filosofia natural e mecanicista (*De Corpore* e *De Homine*, por exemplo), Hobbes utiliza o

¹⁴ Ver *Leviatā*, II, 30 (1983, p. 201).

termo latino *potentia* para se referir ao poder natural, isto é, à capacidade de locomoção dos corpos naturais e humanos. Em sua filosofia política (*De Cive* e *Leviatã*, por exemplo), ao invés de *potentia*, Hobbes utiliza o termo *potestas* para se referir ao poder convencional do Estado. A *potestas* em Hobbes, portanto, é utilizada para designar um tipo de poder não natural, mas sim uma autoridade ou poder artificialmente constituído: a soberania civil¹⁵.

Sob esse prisma, podemos dizer que Hobbes utiliza os termos latinos *potentia* e *potestas* para diferenciar aquilo que ele chama de poderes naturais e poderes adquiridos, respectivamente¹⁶. A *potentia* se caracteriza como uma espécie de “poder natural constituinte” que é próprio da natureza. A *potestas* se caracteriza como uma espécie de “poder convencional constituído” que é próprio das ações políticas. Ao designar a soberania como alma do Estado civil, Hobbes atribui ao soberano constituído um poder convencionado de vida e de morte característico do Estado romano: *vitae necisque potestas*¹⁷. As considerações de Hobbes sobre os corpos naturais e humanos fundamentam uma analogia mecanicista do Estado civil constituído nos termos convencionados daquilo que, contemporaneamente, chamaríamos de uma biopolítica. Biopolítica essa convencionada para regular a conduta da vida social segundo a constituição maquinial do corpo político e do corpo dos cidadãos regulados pelo medo paralisante da morte.

No registro da política hobbesiana, podemos dizer que o preceito de *vitae necisque potestas* não constitui de fato um direito, mas sim um

¹⁵ Acerca desse debate sobre a relação entre ciência e política, consultar: SPRAGENS, Th. *The politics of motion: Word of Thomas Hobbes*.

¹⁶ Foisneau, por exemplo, identifica em Hobbes o uso linguístico da *potestas* como sinônimo de *autoridade*. Para ele, é esse uso da *potestas* ou da autoridade convencionada que Hobbes adota da geometria como um modelo metodológico que opera por analogia em sua política. Para mais detalhes sobre o debate, consultar: FOISNEAU, L. *Le Vocabulaire du Pouvoir: Potentia/Potestas, Power*. In: ZARKA, Y. C. *Études de Lexicographie Philosophique*. Paris: Vrin, 1992

¹⁷ Ver as considerações de Agambem sobre a *vitae nescisque potestas* (2004, p. 97).

poder¹⁸. Poder esse não natural, mas convencional ou constituído (*summa potestas*). O pacto constitutivo do Estado civil, segundo o autor do *Leviatā*, implica na atribuição desse poder de vida e de morte para uma instância soberana artificialmente constituída, que deve conter em si e para si o monopólio da violência humana. O medo da morte, sob esse prisma político, parece ser mesmo o princípio regulador das ações humanas que levam os homens hobbesianos tanto ao estado de natureza ou à guerra quanto ao Estado civil ou à paz, tendo em vista a autoconservação de si dentro ou fora do corpo político.

A impotência humana frente à morte é o que torna fracos e fortes, ricos e pobres iguais quanto à felicidade de autoconservação de si¹⁹. Mesmo os mais fracos e pacatos, diz Hobbes, tanto por secreta maquinção quanto se aliando a outros igualmente ameaçados por um inimigo comum, podem matar e aniquilar os mais fortes e poderosos. A natureza teria dado igualmente aos homens (e mulheres)²⁰ todos os direitos e poderes para se conservarem e, a todo custo, evitarem a morte. Nesse registro é que o medo da morte passa a ser causa reguladora do Estado civil soberano tanto quanto da guerra generalizada do estado de natureza. Acontece que, na constituição do Estado hobbesiano, a ordem e o progresso civil proclamam “soberania ou morte”, pois na ausência daquela tanto o Estado quanto os cidadãos estariam supostamente fadados ao extermínio recíproco.

¹⁸Ao tratar do *Homo sacer* e sua vida nua, Agamben (2004, p. 96, grifos do autor) observa: “A *vitae necisque potestas* investe ao nascer todo cidadão varão livre e assim parece definir o próprio modelo do poder político em geral. *Não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário*”.

¹⁹A condição humana nesse caso parece ser como daquela descrita pela canção do Gilberto Gil, *Roda*: “Se morre o rico e o pobre/ Enterre o rico e eu/Quero ver quem que separa/O pó do rico do meu”.

²⁰Hobbes observa como no reino das Amazonas, onde reinava o governo exclusivo das mulheres, o poder político era fundamentalmente semelhante ao dos demais Estados gregos: soberano e independente. Com isso Hobbes procura reforçar a tese de que a soberania é o princípio constitutivo dos Estados civis duradouros, sejam eles governados por homens ou mulheres, pais ou filhos.

Observando atentamente as considerações de Hobbes sobre a política estatal no *De Cive* e no *Leviatã*, vemos como a constituição do Estado civil (tanto no caso da soberania absoluta quanto do poder civil limitado) parece ter por finalidade não superar a crise existencial dos homens ou o medo generalizado da morte, mas sim administrar racionalmente essa crise e gerenciar o medo humano da morte em prol da própria conservação do Estado e, por conseguinte, da cidadania como um bem supremo. Notemos como Hobbes revela as origens artificiais ou convencionais do Estado mostrando como a máquina civil requer sempre a soberania como combustível para o seu modo de operação automático. O combustível desse autômato é um destilado concentrado do medo humano da morte violenta, que regula as ações do Estado civil do ponto de vista tanto de sua constituição quanto de sua conservação²¹.

As análises de Hobbes sobre as origens e a constituição do Estado civil soberano revelam como essa máquina é criada como um modo racional de superação radical da guerra generalizada, porém não de superação do medo da morte, que consome os cidadãos por dentro e por fora do corpo político. O Estado civil em Hobbes surge como uma espécie de máquina administradora da crise, de modo que as reivindicações de reforma desse Estado podem ser consideradas como atualizações do “*Status quo*” da soberania. Reivindicar a limitação do poder soberano do Estado civil, segundo Hobbes, é dissolvê-lo ou transformá-lo em alguma outra coisa um tanto quanto perigosa. Tanto em um quanto em outro caso de impossibilidade do pacto social efetivo, o melhor para a conservação das pessoas seria admitir o estado de natureza e dispensar a ilusão das falsas promessas daqueles que usam da política estatal apenas para submeter e dominar os outros através do aparato civil.

Segundo a interpretação hobbesiana, a função do Estado civil consiste no controle e na produção das paixões e da opinião pública que regula o medo humano incontrolável da morte. Esse medo extremo da

²¹ Sobre os debates acerca dos princípios contratuais da política hobbesiana, ver o artigo: “Hobbes aquém do liberalismo”. In: LEBRUN, G. 2006, p. 302.

morte violenta é que move e comove os homens rumo a um pacto de constituição e outro de submissão civil. Controlar e administrar esse medo da morte na imaginação dos cidadãos, por meio da formatação das paixões e da opinião pública, deve ser o maior mecanismo de autoconservação do Estado e, por conseguinte, da paz entre os homens. Autoconservação essa do Estado que implica na constituição da paz por meio do controle e da contenção, não da promoção de liberdades individuais. Reivindicar leis civis para limitar a liberdade destes ou daqueles agentes sociais implica, no fundo, atualizar indiretamente esse perene *modus operandi* do Estado civil controlador de paixões e formatador da opinião pública.

Mas, ao se colocar o medo da morte como fundamento do Estado civil, uma dificuldade parece residir para a execução do projeto político contratualista de Hobbes: se o medo da morte violenta é a pedra angular do Estado, como sustentar a legitimidade dos Estados fundados na guerra pela coragem e pela audácia de muitos heróis e exércitos, que lutaram e resistiram justamente porque diziam temer mais a desonra e a miséria do que morte? Sendo o medo da morte uma paixão regulada pelo princípio natural de autoconservação, na menor desconfiança de que a constituição civil não seria capaz de superar o conflito e estabelecer a obediência comum, o mesmo medo da morte que conduz os homens à constituição do Estado e da paz também os leva à competição e à guerra.

Acontece que Hobbes parece estar interessado em revelar as origens convencionais do Estado civil mediante uma crítica à família e à propriedade hereditária. Ele procura mostrar que o soberano civil moderno deveria possuir um poder divino de vida e de morte advindo do poder teocrático dos papas e imperadores romanos da madre igreja católica. O medo da morte, durante todo o período medieval, era um assunto próprio da teologia, isto é, da religião. Ao colocar esse princípio como fundamento do Estado civil moderno, Hobbes procura retirar das mãos da igreja romana e do papa o fundamento de uma política civil alicerçada sobre princípios religiosos ou teológicos. O que Hobbes revela, no fundo, é como a soberania civil é, no fundo, um poder teológico-político que se caracteriza como um direito divino ou sagrado de matar ou de deixar viver

(*vitae necisque potestas*). Não é sem razão, portanto, que Hobbes defina o grande Leviatā ou a máquina estatal como sendo mesmo um gigantesco “Deus mortal”.

Sob esse prisma geral, parece que o medo da morte, posto por Hobbes como princípio da moderna política estatal (embora possa até mesmo explicar as origens histórica do Estado civil romano e inglês), coloca alguns entraves para a efetivação da soberania do próprio Leviatā hobbesiano: as leis civis não seriam obrigatorias ou eficazes no caso daqueles cuja morte não desperta um medo paralisante ou desmedido. Na ausência de um medo extremo da morte, certos indivíduos poderiam recusar os termos do pacto social tanto por desinteresse pessoal quanto por interesse próprio, desprezando ou se utilizando desse poder para submeter e dominar estrategicamente os outros individuos mais ou menos pacíficos²². Parece ser como bem relata a canção dos Racionais Mc's: “O pesadelo do sistema não tem medo da morte”²³.

A soberania do Estado civil hobbesiano, sob o prisma da autoconservação do movimento, deve ser absoluta para poder controlar as paixões, os desejos e opiniões públicas, a fim de conservar a segurança e a obediência civil. Porém, notemos que não se trata de designar um princípio ou homem célebre ao cargo de soberano, mas sim de construir artificialmente uma máquina capaz de suportar tamanha autoridade e poder: o Leviatā. Transferir todos os direitos e poderes na constituição de um Estado soberano para depois colocá-lo nas mãos de um homem natural comum é contrário ao princípio de autoconservação de quem quer que seja, inclusive do próprio Estado, enquanto um corpo político independente.

²² No capítulo 14 do *Leviatā* (1983, p. 82), Hobbes adverte: “Quando se faz um pacto em que ninguém cumpre imediatamente sua parte, e uns confiam nos outros, na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens), a menor suspeita razoável torna nulo esse pacto. [...]. Portanto aquele que cumpre primeiro não faz mais do que entregar-se a seu inimigo, contrariamente ao direito (que jamais pode abandonar) de defender sua vida e seus meios de vida”.

²³ “Eu sou 157”, In: *Nada Como um Dia Após o Outro Dia* (LP). Gravadora Cosa Nostra, São Paulo, 2002.

O portador da soberania, diz Hobbes, não pode ser em hipótese alguma um homem natural, mas sim um autômato constituído por pacto especificamente para tal fim²⁴. Atribuir o poder soberano a um homem natural, dentro do estado de natureza onde se forja o pacto, é o mesmo que entregar-se de bandeja ao inimigo; coisa que o princípio de autoconservação naturalmente impede. Por outro lado, o poder soberano é um poder artificialmente constituído tão potente e nocivo que somente uma grande máquina, construída para tal fim, poderia mesmo suportá-lo com segurança. Seja por esta ou aquela razão, o Estado civil hobbesiano deve ser entendido como uma máquina de guerra despótica com sistema automático e inteligência artificial própria²⁵. Autômato esse constituído artificialmente pelos homens e que, uma vez instituído de autoridade soberana, é livre e independente para agir por conta própria e em conformidade ao direito de autoconservação de si mesmo; inclusive se voltando contra seus próprios artifícies, caso se veja ameaçado por eles²⁶.

A hipótese ou possibilidade do estado de natureza descrito por Hobbes é uma condição de guerra de todos contra todos pelo fato do medo

²⁴ No capítulo 19 do *Leviatã* (1983, p.119) Hobbes observa: “[É] necessário para a conservação da paz entre os homens que, do mesmo modo que foram tomadas medidas para a criação de um homem artificial, também sejam tomadas medidas para uma eternidade artificial da vida”. Assim, a soberania civil é fundamental na constituição do Estado hobbesiano por ser considerada indispensável para a autoconservação do Estado.

²⁵ Ao contrário das interpretações de Carl Smith, sobre a constituição da soberania do Estado civil hobbesiano, notemos como, no capítulo 26 do *Leviatã* (1983, p. 164), Hobbes observa que “O que faz a lei não é aquela *juris prudência*, ou sabedoria dos juízes subordinados, mas a razão deste nosso homem artificial, o Estado, e suas ordens”. Não se trata, portanto, de designar um príncipe, um líder ou um homem do povo ao poder político, mas sim de constituir artificialmente esse homem-máquina; o único capaz de suportar a “radioatividade” do poder soberano pactuado sem prejuízos ou vantagens para ninguém em particular.

²⁶ Nesse ponto, o *Leviatã* de Hobbes se assemelha ao mostro Frankenstein (ou o Prometeu moderno), que se volta contra seu criador, gerando um conflito existencial de vida e de morte entre criador e criatura. Se o Estado é um autômato programado para se autoconservar, então uma vez instituído esse homem artificial de poder soberano, ele estaria autorizado a fazer de tudo em nome de sua autoconservação, inclusive se voltando contra seus criadores no caso desses ameaçarem sua existência.

da morte regular as ações dos indivíduos, que, pelo direito de autoconservação, se antecipam na peleja por garantia de suas vidas. Todavia, o Estado civil, constituído como uma saída do estado de natureza bélico, não se propõe a superar a condição hostil de medo generalizado da morte, mas antes administrá-la com vistas à segurança comum. A condição de medo e suspeita recíproca, que no estado de natureza residia nos homens entre si, permanece na vida social, mas agora nos homens em relação ao próprio Estado civil soberano. É quase como se, no pacto, os homens transferissem, junto com seus poderes e direitos, também os seus medos recíprocos para um Estado civil monstruoso: o *Leviatã*. O cidadão obediente em Hobbes é aquele que segue a lei de natureza não por entendimento da lei mesmo, mas por medo. Medo esse regulado por um princípio de autoconservação do movimento que rege as ações humanas fora e dentro do Estado civil hobbesiano.

Se considerarmos a autoconservação como uma imposição da natureza aos homens, então podemos dizer que esse princípio que regula a conduta tanto dos homens quanto do Estado hobbesiano não pode ser dito propriamente um direito, mas sim uma “lei da própria natureza”²⁷. Hobbes define o direito como sendo o oposto da lei. Ele entende o direito como liberdade e a lei como obrigação. Se o direito é a liberdade de fazer ou de não fazer, então o fato do homem não poder abdicar da “lei de autoconservação” revela como esse princípio de autoconservação não deve ser considerado propriamente um direito do homem, mas sim uma imposição da própria natureza. Em poucas palavras, a autoconservação da vida dos homens hobbesianos, bem como a liberdade de resistir àqueles que atentem contra ela, é uma

²⁷ O princípio de autoconservação da vida, identificado como o “direito natural” em Hobbes, é dito inalienável porque, no fundo, constitui uma “lei do movimento” ou da natureza e não uma liberdade humana. Hobbes entende que o homem está proibido de abdicar da autoconservação como princípio de resistência àquele que atenta contra sua vida porque a vida não pertence ao próprio homem, mas a Deus ou à natureza. Por isso, se diz que o “direito de resistência” não entra no pacto constitutivo do Estado porque o homem não se pode doar, abdicar ou transferir daquilo que não lhe pertence, como é o caso do direito natural e divino à própria vida.

obrigação imposta pela natureza e não uma escolha dos próprios homens.

E se todo contratualismo político propõe uma ruptura artificial com a natureza, então a autoconservação dos homens dentro do Estado pode ser considerada uma lei civil, ou seja, um direito dado aos cidadãos por concessão do próprio Estado. Confundir o princípio de autoconservação dos homens em Hobbes com um “direito natural inalienável” e exclusivo do homem é um grande equívoco de interpretação²⁸. Equívoco esse que pode implicar na reivindicação de leis civis e na intervenção maquinal do Estado soberano em nome de um suposto direito inalienável da humanidade.

O poder de vida e de morte, com que todos podiam ameaçar uns aos outros no estado de natureza, deve ser transferido integralmente para um Estado soberano capaz de matar ou de deixar viver qualquer um dos seus cidadãos ou quem os ameaçar. Essa é a forma sistemática do Estado civil, com sua soberania teológica que não tem por finalidade superar o conflito existencial entre os homens, mas antes administrá-lo com vistas à legitimidade de sua própria existência e conservação soberana. E dada a finalidade constitutiva desse homem artificial (que é a segurança comum e não as liberdades individuais), qualquer desarranjo intestino do corpo político consigo mesmo e com seus poderes pode incorrer no perigo de “intervenções cirúrgicas” induzirem o “sistema imunológico” de defesa automática do Estado a se voltar contra seus órgãos e membros inferiores.

O Estado hobbesiano é um artefato humano armado de um poder de vida e de morte que se estende a todos aqueles submetidos a ele. E aquele que tem um poder de vida e de morte sobre alguém tem sobre ele um poder absoluto, pois se estende sobre toda a existência do indivíduo ou do cidadão. Por isso, inclusive, Hobbes adverte que, na impossibilidade de se constituir tal aparato devidamente, melhor então

²⁸ Sobre pormenores desse debate, consultar minha tese de doutorado: “O homem por trás do Leviatã: ciência e política na filosofia do poder de Thomas Hobbes”.

nem correr o risco de se constituir um Estado civil com poderes limitados frente aos seus cidadãos mais poderosos. Tentar identificar na filosofia hobbesiana uma defesa ou salvaguarda do direito natural parece resultar em uma atualização resgatada do *Leviatã* de Hobbes como um Estado civil supostamente interessado na garantia de liberdades individuais. O *Leviatã* hobbesiano é uma máquina despótica e as tentativas de interpretação liberal de Hobbes não passam de tentativas infundadas de reivindicar o discurso hobbesiano recortado de seus fundamentos monarquistas²⁹.

Acontece que a felicidade humana, dentro de um Estado civil do tipo hobbesiano, regula o progresso da vida social como uma rejeição aos laços naturais dos homens uns com os outros e dos homens com a própria natureza. Trata-se de uma espécie de naturalização da vida artificial, que reduz a complexidade do homem às categorias rasas de máquina e de cidadão³⁰. O Estado civil é um artifício convencionado pelos homens de poder para legitimar e conservar seus domínios na forma de um único poder hegemônico: a soberania. Essa máquina ou artefato civil, criada como uma espécie de autômato vivo, tornou-se o meio de produção e de reprodução de uma vida social condicionada e artificial: a vida das grandes cidades.

O medo da morte que gera o movimento de antecipação e a guerra generalizada no estado de natureza é o mesmo combustível que move e comove os homens hobbesianos rumo a um Estado civil maquinal³¹. A soberania civil em Hobbes se define como o movimento da máquina do Estado, mas, ao mesmo tempo, pressupõe uma inércia

²⁹ Sobre o antiliberalismo da máquina estatal hobbesiana, consultar Lebrun, G. “O Leviatã e o Estado burguês”. In: *O que é poder?* (1981, p. 55).

³⁰ Parece ser como retrata aquela canção do Caetano Veloso, *Podres poderes*: “Enquanto os homens exercem seus podres poderes/Morrer e matar de fome, de raiva e de sede/São tantas vezes gestos naturais”. In: *Velô* (LP). Philips Records, Rio de Janeiro, 1984.

³¹ Parece ser mesmo como exemplifica aquela canção *Desordem*, da banda Titãs: “Pois tudo tem que virar óleo pra pôr na máquina do Estado”. In: *Jesus não tem dentes no país dos banguelas* (LP). Wea Redords, Rio de Janeiro, 1987.

dos cidadãos, paralisados pelo medo pulsante da morte violenta. Morte essa que poderia ser causada tanto por outros homens, no estado de natureza, quanto pelo próprio Estado, na vida civil. Nesse registro, o Estado civil hobbesiano seria como uma grande máquina de produzir e de controlar as paixões humanas, particularmente o medo da morte violenta e o seu contrário, isto é, a esperança da vida eterna. A promoção da segurança pública se daria por meio de uma restrição da liberdade dos cidadãos ao simples silêncio da lei civil. Em termos mitológicos, podemos dizer que o Leviatã hobbesiano é como uma grande “caixa de Pandora”, construída pelos próprios homens para depositarem suas armas e esperanças na promessa constitutiva de um “Deus mortal” que os salve da miserável condição humana de desconfiança e de guerra, historicamente constituída pelos desdobramentos da política ocidental.

Ainda no registro mecanicista de uma teoria das paixões fundadoras da filosofia hobbesiana (que associa as ideias de bem e de mal às noções de desejo e aversão expressas como movimentos), poderíamos confundir, sob a perspectiva atomístico da autoconservação da matéria, os princípios da filosofia hobbesiana com um aparente epicurismo lucreciano³². Embora Hobbes considere a conduta humana sob o prisma do movimento atomístico da matéria (*conatus*), os conceitos hobbesianos de desejo e de aversão (assim como as noções de bem e de mal) podem variar de homem para homem ou de uma hora para outra em um mesmo homem. O método geométrico, que prescreve um uso reto da razão no tocante à construção de objetos, regula as considerações hobbesianas tanto sobre os corpos naturais quanto sobre os humanos e políticos. As paixões humanas

³² A influência lucreciana e, por conseguinte, epicurista sobre Maquiavel é assunto tratado por muitos estudiosos do autor do *Príncipe*. E isso porque a transcrição manuscrita do *De rerum natura*, de Lucrécio, por volta de 1497, é um dos primeiros trabalhos literários atribuídos à Maquiavel. Interpretações como a de Strauss (*A filosofia política de Hobbes: suas bases e gênese*) costumam aproximar equivocadamente os fundamentos da filosofia hobbesiana ao pensamento de Maquiavel e podem levar o leitor de Hobbes ao equívoco de entender o atomismo hobbesiano das paixões sob um prisma epicuristas ou lucreciano do método científico moderno.

em Hobbes não são mais do que movimentos característicos da matéria e não preceitos morais capazes de determinar o bem e o mal segundo noções previamente determinadas do prazer ou do desprazer.

Por isso, embora a filosofia hobbesiana manifeste seus princípios sob o prisma de um moderno “empirismo passional”, não devemos entender com isso uma influência epicurista ou lucreciana sobre Hobbes. As conclusões hobbesianas sobre os princípios da política e da conduta que levam os homens à felicidade são manifestamente opostas ao pensamento epicurista ou lucreciano³³. Cabe observar que, ao contrário do pensamento hobbesiano, Epicuro defende a ideia de que a morte não é nada para nós humanos e, por essa razão, não pode ser colocada como princípio regulador nem das ações humanas nem da política. Para exemplificar uma diferença filosófica fundamental entre esses modos distintos de se conceber a vida e a morte, cito Epicuro, na sua *Carta sobre a felicidade*:

Acostuma-te à ideia de que a morte para nós não é nada, visto que todo bem e todo mal residem nas sensações, e a morte é justamente a privação das sensações. A consciência clara de que a morte não significa nada para nós proporciona a fruição da vida efêmera, sem querer acrescentar-lhe tempo infinito e eliminando o desejo de imortalidade [...]. Então, o mais terrível de todos os males, a morte, não significa nada pra nós, justamente porque, quando estamos vivos, é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos. A morte, portanto, não é nada, nem para os vivos, nem para os mortos, já que para aqueles ela não existe, ao passo que estes não estão mais aqui. E, no

³³ Para Lucrécio, o epicurismo seria uma filosofia capaz de orientar tanto o entendimento quanto as ações humanas que levam à felicidade. Seu *De rerum natura* é considerado uma forte influência sobre a modernidade científica do renascimento europeu. As explicações não-finalistas de Lucrécio para a ordem do mundo teriam inspirado uma negação moderna da intervenção dos deuses sobre os assuntos humanos, tanto na política quanto nas ciências. A moderna influência do epicurismo lucreciano sobre filósofos ingleses como Bacon, Locke e Hume, no entanto, parece não se aplicar à influência euclidiana do pensamento geométrico de Hobbes.

entanto, a maioria das pessoas ora foge da morte como se fosse o maior dos males, ora a deseja como descanso dos males da vida. O sábio, porém, nem desdenha viver, nem teme deixar de viver; para ele, viver não é um fardo e não-viver não é um mal (EPICURO, 2002, p. 27-29).

Para Epicuro, o medo da morte é uma tolice que apenas encurta e embrutece a vida dos homens ou dos cidadãos. A morte não deveria importunar tanto os humanos, uma vez que em vida ela não se manifesta para nós e no óbito os humanos é que já não estamos mais presentes. O sábio, segundo Epicuro, não se preocupa tanto com a morte a ponto de procurá-la ou a ponto de evitá-la a qualquer custo, mas apenas vive a vida presente, com suas dores e seus sabores. A conservação de uma vida plena e feliz, para Epicuro, consiste em viver o presente e não se preocupar tanto com o futuro ou com o passado: *carpe diem*, diz uma das máximas dos filósofos dos jardins. A autoconservação de si e da própria saúde, para os filósofos naturalistas, deve se dar pelo prazer da própria vida e existência, não por medo da morte. Não se trata também de buscar uma vida longa ou de duração próxima à imortalidade, mas sim de aproveitar intensamente, de modo pleno e prazeroso, cada instante, situação ou experiência de vida.

Não é sem razão, portanto, que Epicuro considere a conservação da vida humana plena e feliz bem longe da *polis* ou da vida política das grandes cidades. A conservação da vida, para os adeptos dessa filosofia dos jardins, levaria os homens a viver em comunidades autárquicas, próximos à natureza e às relações de amizade, não em um Estado civil monstruoso e artificial como o *Leviatā* hobbesiano. A felicidade humana em Hobbes encontra sua possibilidade de realização na vida artificial do Estado civil bem constituído. Para Epicuro, ao contrário de Hobbes, a felicidade humana só poderia ser encontrada junto aos amigos e em harmonia com a natureza, bem longe da vida automatizada das grandes cidades e Estados.

Enquanto vivermos em um sistema político baseado na tentativa frustrada de controlar as paixões e as ideias humanas através de máquinas e autômatos, haverá sempre aqueles que, bem ou mal, não terão um medo

paralisante da morte. Isentos de uma crença patológica no medo paralisante da morte violenta, muitos homens e mulheres podem não estar interessados nem na guerra generalizada com seus vizinhos nem na paz civil de um Estado civil monstruoso. Na ausência de um medo patológico da morte violenta, não existiria razão suficiente para uma antecipação bélica generalizada ou para uma desconfiada sujeição civil. Sob o prisma de uma ausência do medo da morte, a política hobbesiana (bem como os pilares de todo contratualismo moderno ancorado sobre um estado de natureza hostil) perde a base de seus alicerces e o próprio sistema arquitetônico da máquina do Estado civil desaba ao chão sem legitimidade.

A história da filosofia política nos mostra que se Sócrates tivesse tido mais medo da morte do que um apego às suas convicções filosóficas ele teria se exilado longe de Atenas e fugido do seu destino. Mas não. Sócrates escolheu a morte pelo gosto amargo da cicuta para não abdicar de sua filosofia dialética. E sob esse prisma socrático, a filosofia pode ser entendida como um modo possível de superação do medo da morte, bem como uma preparação para ela. Filosofar é pensar e pensar é superar nossos medos, particularmente o medo do desconhecido, como é o caso tanto da vida quanto da morte. O pensamento filosófico pode ser entendido como um tipo de preparação para a morte que nos faz valorizar a vida e superar os medos através de algum esclarecimento sobre nós mesmos e sobre o mundo que nos rodeia.

Porém, em tempos obscuros, quando a sombra do grande Leviatã estatal se debruça sobre o sol dos nossos jardins, e nada mais é considerado é divino e maravilhoso, um antigo compositor baiano bem dizia: “É preciso estar atento e forte, não temos tempo de temer a morte”³⁴.

³⁴ “Divino maravilhoso”. In: *Tropicália ou Panis et circencis* (LP). Philips Records, Rio de Janeiro, 1968.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua* I. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.
- HOBBES, Thomas. A natureza humana. In: HOBBES, Thomas. *Elementos da lei natural e política parte I*. Tradução, introdução e notas de João Aluísio Lopes. Lisboa: Ed. Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1979.
- HOBBES, Thomas. *Do Cidadão*. Tradução, apresentação e notas de R. J. Ribeiro. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2002.
- HOBBES, Thomas. *Do corpo – parte I*. Trad. Maria Isabel Limongi et al. Campinas: Ed. Unicamp, 2009.
- HOBBES, Thomas. Sobre o corpo. In: HOBBES, Thomas. *Elementos da filosofia*. São Paulo: Editora Icone, 2012.
- HOBBES, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução e notas de J. P. Monteiro e M. B. Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1983.
- EPICURO. *Carta sobre a felicidade*: (A Meneceu). São Paulo: Ed. Unesp, 2002.
- FOISNEAU, Luc. Le Vocabulaire du Pouvoir: Potentia/Potestas, Power. In: ZARKA, Yves Charles. *Études de Lexicographie Philosophique*. Paris: Ed. Vrin, 1992.
- LEBRUN, Gerard. *A Filosofia e sua História*. Organização de Carlos Alberto R. Moura et al. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2006.
- LEBRUN, Gerard. *O Que é Poder?* Trad. Renato Janine Ribeiro e Silvia Lara Ribeiro. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1981.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe e Escritos políticos*. São Paulo: Ed. Abril cultural, 1983.
- SANTOS DA SILVA, Luiz Carlos. *O homem por trás do Leviatã: ciência e política na filosofia do poder de Thomas Hobbes*. 2014. 315 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.
- SANTOS DA SILVA, Luiz Carlos. Elementos políticos de uma moderna filosofia do poder em Hobbes: o utilitarismo das ciências contra a neutralidade da razão prática. In: BECKER, Evaldo; PRIMO, Marcelo de Sant'Anna Alves; SILVA, Saulo Henrique Souza (Orgs.). *Moral, ciência e história no pensamento moderno*. Sergipe: Editora UFS, 2018. p. 107-132.

SPRAGENS, Thomas A. *The Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes*. Kentucky: Kentucky University Press, 1973.

STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. São Paulo: Edições 70, 2009.

STRAUSS, Leo. *A filosofia política de Hobbes: suas bases e sua gênese*. São Paulo: Ed. É realizações, 2016.

Data de registro: 29/03/2020

Data de aceite: 15/07/2020



Rousseau e o espetáculo do paradoxo

*Mauro Sérgio Santos da Silva**

*Marcio Danelon***

Resumo: O presente estudo¹ discute a relação entre política e educação na obra de Jean-Jacques Rousseau a partir de autores que constituem a recepção crítica da obra do filósofo. Destarte, apresenta elementos da vida e da obra do autor genebrino. Expõe eixos fundamentais da ideia de contratualismo ou junsnaturalismo. Discorre, precipuamente, acerca das teses de Rousseau atinentes à confluência entre Do Contrato Social (reflexão política) e o Emílio ou da Educação (reflexão educacional). Exibe a ideia de paradoxo da liberdade presente na teoria política de Rousseau. Aponta para os desdobramentos deste paradoxo na reflexão educacional do autor, mormente nos dois primeiros livros do Emílio, pelo princípio de educação negativa.

Palavras-chave: Rousseau; Educação; Política; Liberdade; Paradoxo.

Rousseau and the paradox of the spectacle

Abstract: The present study discusses the relationship between politics and education in the Jean-Jacques Rousseau's work from authors who constitute the critical reception of this philosopher's work. By the way, show elements of the life

* Doutorando em Educação pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Professor em Escola de Educação Básica-UFU (ESEBA). E-mail: mauro.filos@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0950517148708553>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3699-7661>.

** Doutor em Filosofia da Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: danelon@faced.ufu.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6301932501639244>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0416-7273>.

¹ Este estudo toma como ponto de partida as reflexões de Cassirer (1954) Chapan (1956), Cotta (1964) e Coletti (1972) que, no Brasil, encontram ressonância em Salinas Fortes (1997) Marques (2010) e Dos Santos (2017) acerca da ideia de paradoxo da liberdade em Rousseau. A propósito, o título faz referência direta ao trabalho de Salinas Fortes, intitulado “Paradoxos do Espetáculo” (1997).

and work of the Genevan author. It exposes fundamental axes of the idea of contractualism or jusnaturalism. It discusses Rousseau's theses concerning the confluence between The Social Contract (political reflection) and Emílio or Education (educational reflection). It shows the idea of the paradox of freedom present in Rousseau's political theory. It points to the unfolding of this paradox in the educational reflection of this author, especially in the first two books of the Emílio, by the negative education'principle.

Keywords: Education; Freedom; Paradox; Politics; Rousseau.

Introdução

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) nasce em Genebra (Suíça). Sua mãe falece após seu nascimento. Ainda na infância, afasta-se do convívio do pai. Oriundo de família modesta, até a adolescência, vive grandes dificuldades e percalços. Viaja por alguns países da Europa até se estabelecer em Paris, por volta de 1742. Homem de personalidade inquieta, Rousseau testemunha um contexto histórico caracterizado pelo embate entre o antigo e o novo regime, as instituições absolutistas e a emergência da burguesia. Suas ideias fazem parte do aporte teórico que fundamenta o ideário da Revolução Francesa. Convive com Diderot, D' Alembert e, na Inglaterra, com o filósofo Hume (WEFFORT, 2006). Entre suas obras, destacam-se para este estudo: *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade* (1754) e, sobretudo, *Do Contrato Social* (1762) e *O Emílio ou da Educação* (1762).

Ao lado de Hobbes e Locke, Rousseau pertence a uma escola de pensadores modernos denominados contratualistas ou jusnaturalistas que argumentam em favor da tese de que a sociedade e sua ordenação política, o Estado, são empreendimentos (artifícios) humanos e não fenômenos naturais como postulara Aristóteles (1999), na Antiguidade.

Conforme Bobbio, o contratualismo em sentido amplo, diz respeito a todas as teorias políticas que discutem a origem da sociedade e o fundamento do poder político, do Governo, da soberania e do Estado mediante um Pacto Social. Em sentido estrito, designa a escola filosófica

que surgiu na Europa por volta dos séculos XVII e XVIII (BOBBIO, 1997, p. 272-275).

Segundo a noção de pacto ou contrato social, a sociedade (vida social) é instituída pelos seres humanos, por meio de um pacto coletivo – um contrato – com base no qual os indivíduos convivem. O contrato estabelece regras, leis e um poder que organiza a vida coletiva dos homens atuando, igualmente, como árbitro em suas disputas. Essa filosofia é conhecida como contratualismo ou jusnaturalismo (ABBAGNANO, 2007).

Nesse período, surgem questões cruciais ao pensamento político moderno, quais sejam: O que é o homem em seu estado natural, antes do convívio com outros homens? Por que o ser humano passa a viver em sociedade? Por que, afinal de contas, as pessoas aceitam submeter-se ao poder de outros? Não é mais interessante ser livre? Enfim, os homens vivem por conta própria ou necessitam de uma sociedade civil? (ABBAGNANO, 2007; SOËTARD, 2010).

Uma das teses dos chamados contratualistas é a do pensador Jean-Jacques Rousseau. Em *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (1999), Rousseau exalta e glorifica os valores da vida natural, vociferando contra a corrupção, a avareza e os vícios da famigerada sociedade “civilizada”. Exalta a liberdade de que o “selvagem” goza em seu estado natural, em contraposição à artificialidade da vida em sociedade.

Na obra *Do Contrato Social* (1978), por seu turno, o filósofo investiga a origem do poder político e persegue uma justificativa para o fato de os seres humanos, originalmente livres, submeterem sua liberdade ao Estado e, além disso, a condição necessária para que o poder político seja legítimo.

Para Rousseau (1978), o fundamento do poder político é o pacto ou contrato social. Neste, cada cidadão, integraria sua vontade individual à vontade geral. E o Estado estaria dotado de legitimidade na medida em que realizasse a vontade geral. Com efeito, o povo é a fonte da legitimidade do poder do Estado. O cidadão deve respeito às leis, pois que estas representam a vontade geral. O respeito às leis é também um respeito por

si mesmo, por sua própria vontade como cidadão, cujo interesse deve ser o bem comum.

As teses de Rousseau, em geral, são apresentadas em contraposição aos postulados de Locke e, mormente de Hobbes, o que não pode prescindir acuidade e de ponderações (CASSIRER,1954; DOS SANTOS, 2017).

Segundo Marques (2010, p. 2), comumente, deparamo-nos com leituras da obra de Rousseau que o colocam em direção diametralmente oposta ao pensamento do filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679). Na *cultura midiática e universitária e em análises descompromissadas* encontramos os pensamentos de Hobbes e Rousseau como respostas inconciliáveis e radicalmente distintas para as mesmas questões².

O primeiro descreveria o homem como naturalmente mau e violento. *Homo homini lúpus* (O homem é o lobo do homem). O estado de natureza é delineado, neste caso, como um estado de guerra de todos contra cada um. O contrato social ocorre na medida em que cada indivíduo abre mão de sua liberdade individual em favor de um poder soberano exercido por um indivíduo ou assembleia. Para governar seres humanos propensos à violência e à maldade, o Governo deve paradigmaticamente se inspirar no *Leviatã*, figura sobrenatural descrita no livro de Jó: forte e absoluto (HOBBES, 1983).

Para Hobbes (1983), por isso o Estado existe: para proteger seus súditos de si mesmos. O Estado tem, porquanto, que ser soberano, forte, e administrar a espada sempre que alguém atente contra o outro. A função fundamental do Estado é a proteção da vida dos súditos. Não cabe questionamento algum ao Estado, porque questionar os meios empregados pelo soberano significaria incorre no risco de retornar ao estado de

² Essa tese é corroborada pela pesquisa realizada pelo professor Gatti Jr. (2014), ao analisar 12 autores traduzidos no Brasil que, entre 1939-2010 trataram ou discorreram acerca da obra de Rousseau, o pesquisador demonstra: a existência de análises favoráveis e desfavoráveis ao pensamento de Rousseau; o modesto êxito que poucos tiveram ao relacionar as ideias políticas, educacionais e pedagógicas de Rousseau; o predomínio da análise da obra de Rousseau no desenvolvimento da psicologia do desenvolvimento humano; a presença de análises sobremodo críticas à dimensão liberal da obra de Rousseau.

natureza em que a guerra é a regra. A política é um artifício surgido para que o homem garanta a própria vida, submetendo-se ao Estado.

Em termos gerais, Rousseau, por seu turno, descreve o estado de natureza como o âmbito da liberdade e de relativa tranquilidade. Em contrapartida à ideia do *homo homini lúpus*, figura em Rousseau a ideia do *bonsauvage* (bom selvagem).

Segundo Rousseau, nascemos livres porque, no estado de natureza, o homem é livre. Mas, de algum modo, aceitamos limitar essa liberdade natural ao aceitarmos a associação política (ROUSSEAU, 1978).

A existência do Estado gera obrigações, submissões ou, em outras palavras, impedimentos para o exercício pleno da liberdade. Há razões, entretanto, que nos levam a viver em sociedade, já que essa associação nos traz benefícios. É, portanto, por meio de um ato livre que instituímos a associação; como demonstra o Livro I da obra *Do Contrato Social* (1978).

Para Rousseau, o contrato que origina o Estado deve ser estabelecido por meio de uma decisão unânime dos membros contratantes, de modo que cada um, livremente, abandone sua liberdade natural para viver um novo tipo de liberdade: a liberdade civil. O poder político só é legítimo, para Rousseau, se houver essa unanimidade originária (ROUSSEAU, 1978, livro I).

Com efeito, conforme Marques (2010), uma leitura menos superficial das obras de Hobbes e Rousseau revela que ambos talvez compartilhem de diversos princípios essenciais em seus sistemas e que seus papéis dramáticos, por vezes, até se invertem; sendo comum, inclusive, “encontrar comentadores que colocam Hobbes entre os precursores do liberalismo político, ao passo que Rousseau é muitas vezes acusado de ser um inimigo da liberdade individual, e sumariamente incluído entre os defensores do ‘totalitarismo’” (MARQUES, 2010, p. 3).

Reflexões desta natureza e neste sentido, emanam entre outros, de trabalhos consagrados como os de Cassirer (1954) Chapan (1956), Cotta (1964) e Coletti (1972). Em direção análoga, afirma Fonseca Jr (2003, X): “para alguns, seus escritos constituiriam o fundamento da democracia moderna, já que orientam o debate sobre o contrato social na direção da

soberania popular;” para outros, Rousseau é o inspirador do autoritarismo”.

E é sob esta perspectiva que o encontro com a obra de Rousseau, conduz-nos à constatação do que o próprio pensador denominou “paradoxos”. Referimo-nos, destarte, ao paradoxo da questão da liberdade política no pensamento rousseaniano e seu eco para a questão educacional.

O paradoxo da liberdade no contrato social de Rousseau

Rousseau em seu *Emílio, ou da Educação*, afirmara

[...] ousarei expor aqui a mais importante, a mais útil regra de toda a educação? Não se trata de ganhar tempo, mas de perdê-lo. Leitores vulgares, perdoai meus paradoxos, é preciso cometê-los quando refletimos, e, digam o que disserem, prefiro ser homem de paradoxos a ser homem de preconceitos (ROUSSEAU, 1995, p. 96; SOËTARD, 2010, p. 55).

Paradoxo, do grego “paradoxos” e, em latim, “paradoxon”. Nos dois casos designa um “conceito que é ou parece contrário ao comum” (CUNHA, 1997, p. 579). Segundo Abagnano, trata-se do “Que é contrário à opinião da maioria, ou seja, ao sistema de crenças comuns a que se fez referência” (ABBAGNANO, 2007, p. 742).

O paradoxo ao qual este estudo se refere encontra-se exposto ao final do livro I da obra *Do Contrato Social*, trecho no qual Rousseau sugere a coerção, por parte do corpo político àqueles que se recusarem a obedecer à Vontade Geral. Nas palavras de Rousseau:

[...] a fim de que não constitua, pois, um formulário inútil, o pacto social contém tacitamente esta obrigação, a única a poder dar forças às outras: quem se recusar a obedecer à vontade geral a isto será constrangido pelo corpo em conjunto, o que apenas significa que será forçado a ser livre. Assim é esta condição: oferecendo os cidadãos a prática, protege-

os de toda dependência pessoal; condição que promove o artifício e o jogo da máquina política e que é a única a tornar legítima as obrigações civis, as quais, sem isso, seriam absurdas, tirânicas e sujeitas aos maiores abusos (ROUSSEAU, 1978, p. 39).

Tal recomendação do filósofo genebrino se justificaria pelo propósito de *forçar o indivíduo a ser livre*. E, neste caso, Rousseau não estaria “Simplesmente declarando que a vida em sociedade exija certas restrições à liberdade individual, mas sim que é exatamente o poder coercitivo do corpo político que torna o homem livre” (MARQUES, 2010, p. 1).

Encontramos justamente neste aspecto, no pensamento político de Rousseau, a ideia incomum – no sentido de paradoxal – de uma necessária coerção com vistas à promoção da liberdade, ideia, esta, que, no imaginário acadêmico, estaria muito mais próxima das consignações hobbesianas.

Diferentemente de Hobbes (1983) e Locke (1983; 1998), que admitem as restrições da liberdade individual em função dos objetivos e necessidades da vida social, Rousseau propõe que as coerções impostas pelo contrato social não sejam compreendidas como obstruções à liberdade, mas como meios pelos quais se garante a existência de uma forma de associação em que cada indivíduo obedeça apenas a si mesmo, permanecendo destarte, livre.

O paradoxo da liberdade política (próprio da filosofia política). A proposta de coerção como mecanismo de promoção da liberdade: *Forçar a ser livre*. E o paradoxo da conciliação das doutrinas políticas fortemente coletivistas com a apaixonada defesa de Rousseau da ideia de homem livre, solitário e independente.

Para Rousseau, os cerceamentos da liberdade individual não devem ser concebidos como tal, mas como condição *sine qua non* da própria liberdade (política). Na perspectiva do filósofo suíço, a vontade individual está integrada à vontade geral. Liberdade é diferente de independência. É também impensável estanque da justiça (ROUSSEAU, 2006). Assim afirma Rousseau:

[...] não há, pois liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis: pois até mesmo no estado de natureza o homem só é livre de acordo com a lei natural que comanda a todos. Um povo livre obedece, mas não serve (ROUSSEAU, 1966, *apud* MARQUES, 2010, p. 8).

Contudo, demonstra Marques (2010), que esse raciocínio não consegue ocultar a incompatibilidade entre interesses individuais e coletivos na medida em que sempre que os primeiros estiverem em conflito ou desacordo em relação a determinações legais, estas serão concebidas como empecilhos à liberdade. Em outras palavras, sempre que um indivíduo tiver que obedecer a uma lei com a qual não concorda, perceberá esta determinação como uma limitação, um cerceamento e/ou uma opressão por parte do Estado.

Desse modo, cabe pensar se a filosofia de Rousseau, evocada amiúde como um hino ou apelo à liberdade não estaria, em verdade, lançando mão desta categoria para justificar sua própria restrição pelo corpo político. À maneira dos regimes totalitários, Rousseau não estaria usando o conceito de liberdade para designar justamente o seu oposto? Ou Rousseau teria um conceito próprio de liberdade que não foi suficientemente compreendido pela recepção crítica de sua obra?

Conforme Marques (2010), o paradoxo da liberdade coloca os estudiosos da obra de Rousseau diante de um desafio tão grandioso quanto o pensamento do filósofo suíço que teria investigado mais profundamente que seus antecessores (e boa parte dos seus sucessores) as condições de possibilidade da liberdade política, bem como de sua compatibilidade com requisitos da vida em sociedade.

Consideramos, pois, que a leitura da obra de Rousseau admite “linhas variadas de interpretação”. Ora, vista como uma “Imposição de uma ditadura popular”. Por vezes, traduzida como “Receita paradoxal de democratizar pela força” (FONSECA JR., 2003, X).

Evidentemente, este trabalho não tem a pretensão de apontar postulados definitivos para questões tão complexas. Todavia, alvitra para o

reverberar desse (ou desses) paradoxo na reflexão educacional do filósofo, como veremos adiante.

Educação e política a partir de Rousseau

Aportados à recepção crítica da obra de Rousseau, sustentamos que o projeto educacional de Rousseau guarda relação intrínseca com o empreendimento político. Por conseguinte, apontamos para a ideia de que o paradoxo da liberdade contido em *Do Contrato Social* encontra desdobramentos no *Emílio*.

Para a reflexão educacional, a leitura da obra de Rousseau é

[...] não apenas estimulante mas uma incursão teórica imprescindível. Isto porque ele foi o último dos grandes filósofos (e o único da modernidade que se estende de Descartes a Hegel) a construir um pensamento em que a educação vem ocupar um lugar central de reflexão (MORAIS, 1986, p. 199).

O século XVIII desenvolve uma nova imagem relativa à pedagogia moderna que reverbera nos séculos que se seguem até nossos dias. Em termos gerais, pode assim ser descrita: “Laica, racional, científica, orientada para valores sociais e civis, crítica em relação a tradições e instituições, crenças e práticas e educativa”, e principalmente “Empenhada em reformar a sociedade também na vertente educativa, sobretudo a partir da vertente educativa” (CAMBI, 1999, p. 329).

Neste contexto, consolida-se a pedagogia iluminista: teoricamente “mais livre”, socialmente mais ativa, mais articulada à prática e “Orientada para fins sociais e civis” (CAMBI, 1999, p. 330).

Entre os pensadores que sintetizam essa concepção pedagógica, encontram-se: D'Alambert (1717-1783), Diderot (1713-1784), Voltaire (1694-1778), Condillac (1715-1780), Basedow (1723-1790), Lessing (1729-1781), entre outros. Com efeito, Rousseau é “A voz mais alta, mais complexa e mais original do século e realizará uma das maiores lições teóricas da pedagogia moderna”. Autor que realizara a virada mais

explícita da sua história moderna em termos educacionais, responsável por uma espécie de “Revolução copernicana” em matéria de educação (CAMBI, 1999, p. 338).

Conforme Morais (1986), na esteira do pensamento socrático-platônico, Rousseau traduz o postulado do “conhece-te a ti mesmo” para os princípios gerais da filosofia, desdobrando-o em três grandes questões, discutidas, respectivamente em suas obras mais conhecidas, quais sejam: *Discurso sobre as origens e os fundamentos das desigualdades entre os homens*, *Do Contrato Social* e *Emílio ou da Educação*.

Em *Discursos sobre as origens e os fundamentos das desigualdades entre os homens* (1999) Rousseau discute a seguinte questão: “O que é o homem?” Em *Do Contrato Social* (1978), a questão central não é outra senão “Que sociedade para este homem?”. Por fim, no *Emílio* (1995), o filósofo genebrino discorre sobre o “Como educar o homem para uma vida melhor em sociedade?” (MORAIS, 1986, p. 200-201).

Na confluência dessas três questões, Rousseau define o homem como um ser originalmente bom, livre e isento de vícios; mas, concomitantemente, corrompido, dada a sua adesão ao escopo social. Dotado de perfectibilidade, ou seja, da capacidade de aperfeiçoar-se amiúde, mas corruptível. Corruptível, todavia, passível de ser educado.

Para Rousseau, com vistas à organização da sociedade por meio do chamado contrato social, afigura-se “Necessária uma educação ética que habilite os homens a renunciarem em conjunto a suas vontades particulares em prol do bem comum e do interesse coletivo” (VEIGA, 2007, p. 43).

Na obra *Do Contrato Social* (1978), como anteriormente demonstrado, o filósofo concebe um pacto inaugural que marca a passagem do estado de natureza ao estabelecimento da vida em sociedade. Em linhas gerais, a associação dos homens (a vida em sociedade) deve defender a pessoas e os bens de seus associados como a força do coletivo. A sociedade constituída deve estar fundamentada na harmonia e integração entre o social e o coletivo possibilitando que cada um, unindo-se a todos, permaneça, entretanto, tão livre quanto antes (MORAIS, 1986).

Conforme o filósofo,

[...] encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, não obedeça, portanto, senão a si mesmo, e permaneça tão livre como anteriormente. Tal é o problema fundamental cuja solução é dada pelo contrato social (ROUSSEAU, 1978, p. 32).

O conceito rousseauiano que proporciona o elo entre interesses particulares e coletivos, liberdade e igualdade, indivíduo e coletividade não é outro senão a própria vontade geral. Sob a perspectiva de Rousseau, a vontade geral é a garantia de legitimidade das convenções políticas: a vontade política expressa pelo cabedal de leis constituídas pelos próprios cidadãos.

Neste ponto, defrontamo-nos com o paradoxo ao qual nos referimos partindo *Do Contrato Social* (1978) que reverbera na reflexão educacional contida no *Emílio*.

A obra *O Emílio ou Da Educação* (1995), escrita em 1762 consiste em uma espécie de romance pedagógico que discorre acerca da educação de um órfão, Emílio, de seu nascimento até a idade de 20 anos.

A temática central do Emílio consiste na teorização da educação do homem através de seu retorno à natureza. A centralidade da ação educativa está no próprio educando e deve ocorrer de modo natural, ou seja, em contato com a natureza, afastada da vida social e de forma a levar em consideração as necessidades espontâneas do processo de desenvolvimento da criança. O projeto educacional rousseauiano visa a naturalização do homem com vistas a reformar a sociedade (CAMBI, 1999).

O livro é dividido em 5 (cinco) partes que, respectivamente, correspondem a fases da vida e do processo educacional de Emílio. Livro I – fase da necessidade. Do nascimento aos dois anos. Livro II – fase da natureza. Dos dois aos doze anos. Livro III – fase da força. Dos doze aos quinze anos. Livro IV – Fase da razão e das paixões. Dos quinze aos 20 anos. Livro V – fase da sabedoria. Dos vinte aos vinte e cinco anos³.

³ Esta abordagem, entretanto, concentra-se nos dois primeiros livros que tratam da educação do Emílio até a idade de 12 anos, que correspondem, respectivamente, às fases da necessidade e da natureza.

Logo na primeira página do livro, Rousseau demarca: “Tudo degenera nas mãos dos homens”; afirmação que justifica a necessidade da educação como mecanismo de conter a degradação que se estabelece quando da instituição da vida em sociedade. Pois que “Um homem abandonado a si mesmo, desde o nascimento, entre os demais, seria o mais desfigurado de todos”. Haja vista que “tRdas as instituições sociais em que nos achamos submersos abafaria nele a natureza e nada poria no lugar” (ROUSSEAU, 1995, p. 9). Abandonado à própria sorte, o homem seria como um arbusto esquecido á beira do caminho, que terminaria por ser morto pelos passantes.

Para Rousseau, “Tudo o que não temos ao nascer e de que precisamos adultos, é-nos dado pela educação” (ROUSSEAU, 1995, p. 10), mais precisamente, por três tipos de educação: a da natureza (o desenvolvimento interno de nossas faculdades e órgãos), a das coisas (nossa experiência em face dos objetos que nos afetam) e a dos homens (o uso que nos ensinam a fazer das outras formas de educação) (ROUSSEAU, 1995).

Em face do postulado de que o homem nasce bom, Rousseau propõe ser necessário que a educação parta dos instintos naturais da criança. Esta é a chamada educação negativa na qual o principal papel do educador seria o de preservar a natureza da criança, ao invés de formar prematuramente sua inteligência (educação positiva) ou “Molestar de diversas maneiras” (ROUSSEAU, 1995) sua natureza com objetos que a circundam.

Na chamada educação positiva, segundo Rousseau, há sempre a marca de uma força pessoal que obriga, permite ou proíbe. Em contrapartida, o pequeno Emílio deve ser guiado à maneira do próprio mundo natural, ou seja, pelas leis do necessário, do possível e do impossível (MORAIS, 1986). Afirma o filósofo: “Deixai a natureza agir durante muito tempo, antes de procurardes agir em lugar dela a fim de não contrariardes suas operações” (ROUSSEAU, 1995, p. 97).

Na educação positiva é o educador que faz a lei. Na educação negativa, ele apenas a revela. Assim, no propósito educacional de Rousseau, a liberdade seria uma espécie de lei e, portanto, segundo uma possível interpretação, coação. Mas, no ideário rousseauiano, uma coação

não arbitrária (GROSFRICHARD, 1980 *apud* MORAIS, 1986). Estabelece o filósofo: “A educação primeira deve portanto ser puramente negativa. Ela consiste não em ensinar a virtude ou a verdade, mas em preservar o coração do vício e o espírito do erro” (ROUSSEAU, 1995, p. 80).

Este aspecto aponta para questões sobremaneira relevantes acerca do pensamento de Rousseau: primeiramente, a constatação de que o projeto educacional do filósofo encontra-se intimamente relacionado à sua ideia de sociedade. Por conseguinte, a possível presença, em sua reflexão pedagógica, de um paradoxo semelhante ao encontrado no bojo de sua filosofia política, qual seja, a ideia de uma “naturalidade” forjada pela educação, de um “forçar” a ser natural e, portanto, livre.

No *Emílio*, perpassa amiúde a ideia de uma educação para a constituição de um determinado modelo de sociedade. Não é por acaso que as obras *Do Contrato Social* e *Emílio ou Da Educação*, por exemplo, foram publicadas quase concomitantemente no ano de 1762 (CERIZARA, 1990).

Segundo Freitas (2004), no pensamento de Rousseau, a educação e a política apresentam-se como áreas correlacionadas e, como tal, devem ser analisadas. A publicação quase simultânea das supracitadas obras revelaria, assim, uma estratégia do próprio autor de induzir a uma aproximação entre ambas.

Rousseau comprehende a educação como um processo balizado nos princípios da natureza como o modelo mais indicado para a formação do cidadão. Para Rousseau, a trajetória educacional dos homens tem início no seu nascimento e é empreendida, por primeiro, pela própria natureza. O desenvolvimento das faculdades humanas, começando na primeira infância, estende-se por toda a vida, propiciando-lhe um processo de aprimoramento de sua capacidade de atuar na vida em sociedade. Desta feita, a educação, em Rousseau, seria um processo de formação de homens livres capazes de atuar significativamente na vida em sociedade (FREITAS, 2004).

Com efeito, para o filósofo, como exposto anteriormente, a vida social é um estado marcado pelo afastamento dos homens de sua natural condição de bondade e liberdade. Todavia, sendo a passagem ao estado de

sociedade um fato inevitável, faz-se imprescindível que os homens aprendam a viver socialmente. Este papel não é senão da alçada da própria educação.

Assim, Rousseau, enfatiza a necessidade de uma educação que promova uma reaproximação do homem com a natureza, razão para, o autor “Querer educar Emílio no campo, longe da canalha dos lacaios, os últimos dos homens depois de seus amos; longe dos maus costumes das cidades, o que o verniz com que se cobrem torna sedutores e contagiosos para as crianças” (ROUSSEAU, 1973, p. 82).

No *Emílio*, este processo ocorre ancorado ao mote de protegê-lo dos vícios e percalços da vida em sociedade. O Emílio deve ser minimamente afetado pelos elementos que degeneram e corrompem seu estado natural.

É neste sentido que na esfera educacional do pensamento de Rousseau, haveria um paradoxo semelhante ao encontrado no bojo de sua filosofia política, qual seja, a ideia de uma “naturalidade” forjada pela educação, de um “forçar” a ser natural e, portanto, livre.

Em Rousseau, o processo educacional configura-se em artifício humano com vistas ao resgate de uma naturalidade original. Tal processo fundamentar-se-ia pelo princípio da natureza, ou seja, à maneira do mundo natural.

A educação, em Rousseau, objetiva ou tem conexão com a vida em sociedade. O Emílio é educado para ser um bom cidadão. Todavia, a preparação para a vida em sociedade tem como elemento fundamental sua proteção da corruptibilidade dessa mesma sociedade. Em Rousseau, uma educação que, em última instância, prepara o indivíduo para viver em sociedade, começa por sua proteção dos males sociais.

Contudo, não propomos que estes elementos apontem para lacunas no pensamento desse filósofo de envergadura incontestável. Assinalamos, tão somente, possíveis paradoxos (ou desdobramentos do paradoxo da liberdade) aos quais o próprio pensador genebrino afirma não fugir e que, ao contrário do que possam parecer inicialmente, corroboram a relevância

de sua obra e a pertinência do estudo de suas ideias políticas e pedagógicas.

Rousseau e o paradoxo da Educação

Conforme Soëtard,

[...] o gênio de Rousseau que consagra a originalidade radical de sua empreitada, é o de ter pensado a educação como uma nova forma de um mundo engajado, contraditoriamente em um processo histórico de deslocamento. Enquanto seus contemporâneos mais ativos, também tocados pela “graça educacional”, ocupam-se de “fabricar a educação”; e os mestres do pensamento se esforçavam, por meio da educação, de remodelar o homem, tornando-o senão um humanista, um bom cristão, um cavalheiro, um bom cidadão, Rousseau deixa de lado conjunto de técnicas, rompendo com todos os modelos e proclamando que a criança não tem que se tornar outra coisa senão naquilo que ela deva ser (SOËTARD, 2010, p. 13).

Com efeito, formulações de Rousseau acerca da educação podem ser depreendidas a partir da relação entre as obras *Emílio ou Da Educação* (2004) e *Do Contrato Social* (1983). Enquanto na primeira, Rousseau discute um projeto de educação natural do indivíduo; na última, o filósofo discorre sobre o modelo educacional e político com vistas ao desenvolvimento do cidadão.

O pensador contratualista propõe uma análise da concepção de infância e uma nova abordagem tangente ao processo de formação dos homens. Enquanto prática social, na concepção de educação apresentada por Rousseau, a formação humana é compreendida indissociavelmente das relações sociais.

Do *Emílio*, exara o desejo de conquista da própria liberdade e autonomia pessoal amalgamado ao conflituoso encontro com a realidade do

mundo, do outro e da sociedade (SOËTARD, 2010, p. 17). Assim sendo, também na proposta educacional de Rousseau, encontramos uma relação paradoxal ou, ao menos um embate entre indivíduo e sociedade, interesses individuais e coletivos; à maneira do que ocorre em *Do Contrato Social* a propósito da ideia de forçar a ser livre.

O processo de preparação do Emílio para a vida em sociedade parte justamente da sua proteção desta mesma sociedade; ao menos nos dois primeiros livros que correspondem ao seu desenvolvimento até os doze anos. Haveria também na educação do Emílio um propósito de busca de uma original naturalidade por meio de um artifício humano, qual seja a educação.

Nesta sorte, a liberdade forçada do contrato social encontraria equivalência ou eco na esfera educacional: a naturalidade forjada; correlato ao paradoxo da liberdade, um paradoxo educacional (natural).

Nesta perspectiva, um dos elementos fundamentais da reflexão rousseauiana aponta precisamente para o estabelecimento de uma vontade geral que deveria respeitar a autonomia dos indivíduos sem, no entanto, vilipendiar as condições humanas originais dos homens.

Assim, um processo educacional coerente em relação à noção de liberdade proposta por Marques (2010), na análise da obra de Rousseau, seria aquele que buscasse uma forma de ação que permitisse ao homem fazer-se livre, favorecendo, por intermédio de uma ação adequada aos fins perseguidos, à liberdade autônoma a despeito das relações sociais, ou melhor, no bojo da própria sociedade (SOËTARD, 2010).

Todavia, afigura-se necessário salientar, por fim, que o paradoxo, em Rousseau, não é sinônimo de contradição, lacuna ou incoerência. Trata-se, ao contrário de um argumento que transcende o senso comum ou mesmo o consenso. Ao contrário, a existência de paradoxos na obra de Rousseau confere a seu cabedal de ideias relevância ainda maior. Indubitavelmente, seus “Textos são fundamentalmente críticos da organização social de seu tempo” e agudeza e a amplitude de seus argumentos “São tais que até hoje inspiram interpretações e controvérsias” (FONSECA JR., 2003, X).

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Nova Cultura, 1999.
- BOBBIO, Noberto (Org.). *Dicionário de Política*. 11 ed. Brasília: UNB, 1997.
- CAMBI, Franco. *História da Pedagogia*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- CASSIRER, Ernst. *The Question of Jean Jacques Rousseau*. New York: Columbia University Press, 1954. DOI: <https://doi.org/10.7312/cass94074>.
- CERIZARA, Beatriz. *A educação na infância*. São Paulo: Scpione, 1990.
- CHAPMAN, John William. *Rousseau - Totalitarian or Liberal?* New York: Columbia University Press, 1956. DOI: <https://doi.org/10.7312/chap92682>.
- COLETTI, Lucio. *From Rousseau to Lenin: studies in ideology and society*. London: NLB, 1972.
- COTTA, Sergio. La position du problème de la politique chez Rousseau. In: COTTA, Sergio. *Études sur le contrat social de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Société des Belles Lettres, 1964.
- CUNHA, Antonio Geraldo. *Dicionário Etimológico*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- FONSECA JR., Gelson. As múltiplas dimensões do pensamento de Rousseau. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rousseau e as Relações Internacionais*. Prefácio por Gelson Fonseca Jr. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003. p. IX-XI.
- FORTES, Luis Roberto Salinas. *Paradoxos do espetáculo*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.
- FREITAS, Lidiane Brito. *A educação política de Rousseau*. 2004. 117 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2004.
- GATTI JR., Décio. As ideias de Rousseau nos manuais de História da Educação com autores estrangeiros publicados no Brasil (1939-2010). *Cadernos de História da Educação*, Uberlândia, v. 13, n. 2, p. 475-498. 2014. DOI: <https://doi.org/10.14393/che-v13n2-2014-4>.
- HOBBES, Thomas. *Leviatã*. Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LOCKE, John. *Segundo tratado Sobre o Governo*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MARQUES, José Oscar de Almeida. Forçar-nos a ser livres? O paradoxo da liberdade no Contrato Social de Jean-Jacques Rousseau. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 16, p. 99-114, 2010.

MORAIS, Emilia Maria Mendonça. Educação e Política: uma re-leitura de Rousseau. *Revista da Faculdade de Educação*, São Paulo, v. 12 n. 1-2, p. 199-215, 1986.

NASCIMENTO, Milton Meira. Rousseau: da servidão à liberdade. In: WEFFORT, Franciso (Org.). *Os Clássicos da Política*. São Paulo: Ática, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria Constança Perez Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: editora UNESP, 2006, p. 371-372.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. OeuvresComplètes. Vol III. Paris: Gallimard, 1966.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. 3 ed. Trad. Sergio Milliet, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

SANTOS, Leonel Ribeiro. Os paradoxos da liberdade no pensamento antropológico e político de Rousseau. *Revista Linhas*, Florianópolis, v. 18, n. 38, p. 304-343, 2017. DOI: <https://doi.org/10.5965/1984723818382017304>.

SOËTARD, Michel. *Jean-Jacques Rousseau*. Tradução e organização: José Eustáquio Romão e Verone Lane Rodrigues D oliveira. Coleção Educadores. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010. Disponível em: www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me4675.pdf. Acesso em: 4 abr. 2017.

VEIGA, Cynthia Greive. *História da Educação*. São Paulo: Ática, 2007.

WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*, v. 1. 14 ed. São Paulo: Ática. 2006.

Data de registro: 15/12/2018

Data de aceite: 06/09/2019



O tema da política no epicurismo: um raciocínio pautado pela práxis

*Thales Perente de Barros**

Resumo: A maioria das pessoas que têm ou tiveram algum contato com a filosofia enquanto disciplina provavelmente já ouviu falar dos jardins de Epicuro e também já ouviu falar que esse era um lugar de convívio entre os epicuristas. No entanto, pouco costuma ser abordado sobre a posição epicurista acerca da política, costumando-se simplesmente afirmar que o epicurismo não tinha uma política, mas simplesmente uma ética. O objetivo desse artigo é apresentar a visão epicurista sobre a política, situando-a no interior da construção filosófica do próprio Epicuro. Para que isso seja feito, todavia, busca-se ainda apontar a posição teórica que Epicuro assume mediante a noção de práxis grega, no intuito de melhor localizar seu posicionamento em relação aos conceitos gregos que direcionam as diferentes construções teóricas acerca da política. O estudo a ser apresentado é parte da elaboração de um trabalho de dissertação em filosofia desenvolvido no instituto de filosofia da UFU com o financiamento da agência de fomento CAPES.

Palavras-chave: Materialismo; Epicurismo; Política; Práxis.

Politics as an epicurean subject: reasoning regulated by praxis

Abstract: Most people who have had any formal studies in philosophy probably have heard about Epicurus's gardens and also probably know that it was a place where epicureans lived together in community. However, little is said about the epicurean standpoint on politics, being simply said that Epicureanism doesn't have

* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Bolsista pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: thalesperente@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0312472992052091>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2396-9669>.

a theory on politics, but only on ethics. The goal of this paper is to present the epicurean view upon politics, by contextualizing it within the philosophy of Epicurus himself. For this to be accomplished, this paper goes through Epicurus's perspective on greek praxis, in order to point out his outlook on the concepts that guide different philosophical approaches on politics. This study is part of a master's thesis currently in development in the philosophy department of Universidade Federal de Uberlândia, with the financial support of CAPES, financial agency.

Keywords: Materialism; Epicureanism; Politics; Praxis.

Uma das coisas que mais se costuma destacar acerca da filosofia epicurista é o fato dela ser ‘uma filosofia materialista’. Fundamentalmente, o que isso busca evidenciar é uma forma de se dividir a filosofia, advinda de uma distinção feita no interior dos estudos da história da filosofia, entre dois tipos de fazer filosófico. Essa se trata de uma distinção de cunho didático feita pela primeira vez no século XVII por Christian Wolff (1740, p. 24), divisão essa que seguiu sendo aplicada e utilizada pelos filósofos, aceita a herança dessas separações e nomenclaturas propostas por Wolff. De acordo com esse autor, esses dois tipos de filosofia seriam: um que distingue a alma, a *psique*, da matéria e outro que explica a *psique* integrando a mesma à realidade material. E isso essencialmente é o que se buscava dizer quando se colocou a filosofia epicurista dentre um conjunto de vertentes filosóficas ditas fundadas sobre uma base estritamente material, sobre um estudo acerca da realidade material¹.

No entanto, metodologicamente, em pouquíssimas palavras, o que esse tipo de diferenciação reflete no desenvolvimento de uma filosofia é na distinção entre dois tipos de conhecimento: um obtido por

¹ *Furthermore, we must clearly comprehend as well, that the incorporeal in the general acceptation of the term is applied to that which could be thought of as such as an independent existence. Now it is impossible to conceive the incorporeal as a separate existence, except the void [...]. D.L., X, 67 (BAILEY, 1926).*

meio dos sentidos ou, mais detalhadamente para serem evitados equívocos, primariamente por meio dos sentidos, mas esses como origem também dos conceitos, que juntamente com os sentimentos ou sensações internas são formas de conhecimento², esse primeiro tipo sendo caracterizado por sua transitoriedade e tendo a alma como partícipe³; e outro que busca um critério diferente para sua precisão, com o intuito de encontrar um conhecimento que apreenda a permanência dos acontecimentos e constate a necessidade dos mesmos. Dito de outra maneira, era distinguido um tipo de conhecimento obtido da relação direta do ser humano com a matéria por meio dos sentidos de outro tipo que buscava estabelecer outro meio para se apreender o conhecimento e se compreender o que possibilitaria um acesso diferente do supracitado ao conhecimento, um tipo que poderia vir a afastar, ou ao menos reduzir, a possibilidade do que supostamente seria o erro na apreensão do conhecimento, dada a recusa deste último tipo de filosofia à transitoriedade e à indeterminação para o conhecimento.

Por sua vez, da distinção entre esses dois tipos de conhecimento, a que essas duas formas descritas de experiência de mundo serviriam, haveriam de ser definidos dois tipos de atividade: a atividade teórica, sendo aquela que busca desconsiderar as irregularidades e contingências em busca do que acontece necessariamente de uma maneira e não de outra, e a atividade prática ou a aplicabilidade técnica, sendo aquelas próprias para lidar com as situações de transitoriedade, de contingência. O que marca a filosofia de Epicuro e dela resulta, é a predominância da *práxis* sobre o conhecimento científico (MARX, 2018, p. 42), já que o filósofo toma

² Para uma explicação mais detalhada sobre as formas de conhecimento de acordo com Epicuro, ver D.L., X, 31-34, além de mais detalhes sobre os sentimentos e sensações em D.L., X, 82, 147.

³ *Further, you must grasp that the soul possesses the chief cause of sensation: yet it could not have acquired sensation, unless it were in some way enclosed by the rest of the structure.* D.L., X, 64 (BAILEY, 1926).

como critério básico para o fazer filosófico que a verdade sem as amarras da permanência, constância e necessidade para os acontecimentos serve melhor à boa filosofia, já que ele concebe a contingência e a indeterminação como parte integrante da realidade (MARX, 2018, p. 49).

Isso é o que torna particular o tipo de filosofia, e aqui com destaque para o tipo de reflexão sobre política, construída por Epicuro, ter nas bases da construção do conhecimento a valorização da atividade prática acima de qualquer atividade teórica. Sim, os fundamentos necessários para que se compreenda o conhecimento acerca da natureza humana aplicam a razão ao entendimento de um tipo de aprendizado a respeito do que é mais distante do que os sentidos a primeira vista podem nos revelar. Mas para isso Epicuro não deixa de seguir com muita cautela um método racional, ao construir esse tipo de conhecimento, seguindo uma “Explicação que não possa contradizer o sensível” (MARX, 2018, p.53), com seu método fundamentalmente empírico. No entanto, aparte dos fundamentos necessários para a prática desenvolvida em sua ética, o filósofo recusa a importância de um conhecimento filosófico, um que seja por mera erudição⁴. E toda a construção da filosofia epicurista, mesmo no tocante a sua tão famosa física, é feita em benefício da construção desse objetivo, a que sua filosofia serve, e essa acaba por fornecer as bases para que se constituam ambas sua doutrina ética e sua posição acerca da política, ou sua filosofia sobre a organização social, poder-se-ia dizer; uma diferença que envolve sua posição a respeito do tópico e que será esclarecido mais à frente.

⁴ *But what falls within the investigation of risings and settings and turnings and eclipses, and all that is akin to this, is no longer of any value for the happiness which knowledge brings, but persons who have perceived all this, but yet do not know what are the natures of these things and what are the essential causes, are still in fear, just as if they did not know these things at all: indeed, their fear may be even greater, since the wonder which arises out of the observation of these things cannot discover any solution or realize the regulation of the essentials.* D.L., X, 79 (BAILEY, 1926).

A teoria física do mesmo autor é base para a concepção do tipo de realidade que se poria como fundamento para a teoria do conhecimento epicurista. Na famosa teoria do filósofo, a parte que trata da formação da matéria, embora comumente comparada à teoria atômica de Demócrito, possui uma grandessíssima particularidade, que diferencia toda base da realidade material do filósofo de qualquer outra das filosofias antigas conhecidas. Sua teoria atômica considera certa espontaneidade no percurso do átomo quando percorrendo o vácuo. Tal espontaneidade é denominada *clinamen* e ela determina que o percurso do átomo possua uma inclinação, uma virada em sua trajetória, que colocaria um fator de contingência para a formação da matéria no encontro dos átomos. Isso estabelece no tecido da realidade um fator de indeterminação, imprevisibilidade, o que retira do conhecimento científico sua capacidade de previsibilidade e combate a ideia de necessidade dos acontecimentos, construindo uma teoria que se opõe a toda estruturação de determinações de acontecimentos e de necessidades afirmada, por exemplo, pela filosofia de Aristóteles. Esse fator de aleatoriedade tanto muda o estatuto do conhecimento dito científico quanto é aplicado também aos seres e, em especial, ao ser humano, inserindo o termo da liberdade e a possibilidade de autodeterminação, que possibilita que a ética epicurista se construa a partir desses mesmos pressupostos: o da autonomia e da autodeterminação.

Para o filósofo, Epicuro, o objetivo maior da filosofia é a busca do bem viver, uma busca por um conhecimento que possibilite alcançar a *tranquilidade*, colocando como tópico central para a filosofia o tema da ética. E sobre isso, na busca desse tipo de aprendizado que para o filósofo em questão deve ser o privilegiado, também a transitoriedade seria então a característica do tipo de objeto que a ética haveria de estudar, a saber, “Todas escolhas e recusas para a saúde do corpo e para

a ausência de quaisquer perturbações da alma”⁵ (D.L., X, 128), isso em razão de tudo o que é próprio da natureza humana. A um só tempo, então, sua ética é guiada em função das necessidades invariáveis próprias da vida humana, que devem ser acolhidas em prol do bem viver, mas que seguem, ainda, a contingência do que a cada tempo acomete o humano.

O que tudo isso engendra é uma filosofia bem particular por colocar os alicerces do debate ético e político em uma natureza humana de caráter materialista, tendo a fisiologia humana como referência central e sempre em vista da tranquilidade e do bem viver. O resultado para essa filosofia prática, para sua ética e sua reflexão sobre a política, é uma filosofia que aplica a razão à vida em toda sua contingência, levando sempre em conta os desejos e apetites próprios da natureza humana. Nas palavras do próprio Epicuro, recuperando e resumindo basicamente todos os últimos parágrafos, em defesa às bases do conhecimento epicurista em oposição a quaisquer outros critérios para o conhecimento:

Se a cada momento nós não referenciamos cada uma de nossas ações aos fins mesmos da natureza, mas nos voltarmos a alguma outra referência para nossas escolhas ou recusas, haverá desacordo entre nossos princípios e nossas ações (D.L., X, 148).⁶

Dito isso, Epicuro discerne dois tipos de desejos humanos: de um lado ele aponta a existência dos chamados *desejos naturais*, que ainda se dividem em dois subgêneros. O primeiro subgênero comporta aqueles desejos tidos como *necessários*, que incluem as necessidades básicas, tal

⁵ “[...] tout choix et tout refus à la santé du corp et à l’absence de tout trouble dans l’âme [...]” (EPICURE, 2009, p. 47).

⁶ “If on each occasion instead of referring your actions to the end of nature, you turn to some other nearer standard when you are making a choice or an avoidance, your actions will not be consistent with your principles” (BAILEY, 1926).

como comida, abrigo, vestimenta, e também a *amizade*, conceito essencial epicurista no tocante ao convívio social, e há outro subgênero que comporta *os naturais e não necessários*, que inclui o sexo e a arte. A outra categoria de desejo é aquela que Epicuro denomina *desejos vãos* e que inclui o desejo de honra, de riqueza e de poder. Para a doutrina epicurista os desejos que têm importância são os desejos naturais, os demais sendo combatidos, tidos como desejos socialmente construídos ou *imaginados* (D.L., X, 149), e que apenas alimentam feridas sociais, o rompimento dos vínculos entre os concidadãos (LUCRÉCIO, 3, 59-64).

Adentrando então no tema da política, tem-se aqui por base os escritos do próprio Epicuro, principalmente levando em conta as Principais Doutrinas do filósofo, tais como apresentadas por Diógenes Laercio (X, 139-154), e o poema de Lucrécio, DRN, na segunda parte da introdução de seu terceiro livro, linhas 31-93, embora o assunto também seja tratado pelo último filósofo e poeta no quinto livro de sua mesma obra. A leitura da filosofia de Epicuro aqui exposta é também corroborada por importantes intérpretes do filósofo e da filosofia epicurista como um todo, tais como Marcel Conche e Benjamin Farrington, que respeitosamente caminham em desacordo com a leitura de outros importantes intérpretes.

Enfim, prosseguindo, a divisão dos desejos em Epicuro se conecta diretamente à temática da política tal como apresentada por Epicuro, a uma parte dessa filosofia que difere dois tipos de sociedade, utilizando uma distinção jáposta no interior da língua e da cultura grega, aquela entre *ethnos* (‘éeqnov) e *polis* (póliv). *Ethnos*, o primeiro tipo de sociedade, seria a sociedade dos gentios, também denominada sociedade tribal; o segundo tipo de sociedade, *polis*, é a chamada sociedade civil, a exemplo do próprio tipo de sociedade mantido pela civilização grega (FARRINGTON, 1955, p. 8). A distinção fundamentalmente se faz, então, entre sociedade civil e sociedade não civil. Para o debate sobre a política ao modo de Epicuro, identificar essas duas variedades e separá-las é de suma importância, uma vez que elas determinam dois modos de vida diversos que, como será mostrado, se relacionam diretamente com os dois tipos de desejo do ser

humano anteriormente descritos. São dois modos díspares de se organizar a sociedade. A relação é feita, grosso modo, sobre as sociedades tribais respeitarem os desejos naturais, enquanto as sociedades civis, ao buscarem atender aos desejos socialmente construídos, muitas vezes negligenciam os primeiros. E isso se dá pelo tipo de pacto estabelecido entre os pares no interior de cada sociedade. Então, para que se possa compreender ambas as construções, temos que examinar os dois tipos díspares de pactos sociais.

Em primeiro lugar, temos o pacto social dos gentios, aquele que surge já nas sociedades tribais, ou ao menos nessas sociedades já é possível que venha a ser, e essa variedade é caracterizada pelo pacto de não agressão (D.L., X, 150)⁷; aí, nesse tipo de organização, o que por vezes se vê é o surgimento de um acordo de convívio que garanta a integridade física de cada um dos habitantes. Do outro lado, o que temos é um tipo de pacto caracterizado pela criação de leis, um conjunto de normas que incluem direitos e garantias estipulados por um grupo dentre os concidadãos e, acima de tudo, utilizado por um determinado grupo de cidadãos a quem se dá o direito de julgar pautado sobre esse mesmo conjunto de normas e leis; o que resulta disso é, primeiramente, uma hierarquia social e, em segundo lugar, a arbitrariedade na construção de leis (D.L., X, 151)⁸, o que, por vezes, faz com que elas venham a conflitar diretamente com os *desejos naturais*.

⁷ XXXI. *The justice which arises from nature is a pledge of mutual advantage to restrain men from harming one another and save them from being harmed.* XXXII. *For all living things which have not been able to make compacts not to harm one another or be harmed, nothing ever is either just or unjust; and likewise too for all tribes of men which have been unable or unwilling to make compacts not to harm or be harmed* (BAILEY, 1926).

⁸ XXXIV. *Injustice is not an evil in itself, but only in consequence of the fear which attaches to the apprehension of being unable to escape those appointed to punish such actions.* [...] XXXVI. *In its general aspect justice is the same for all, for it is a kind of mutual advantage in the dealings of men with one another: but with reference to the individual peculiarities of a country or any other circumstances the same thing does not turn out to be just for all* (BAILEY, 1926).

Desapercebidamente, o leitor poderia remeter o pacto tribal à noção corrente de *jus naturalismo*, tal como utilizada e reafirmada por Cicero, o filósofo latino da escola dos acadêmicos, e pela tradição. No entanto, é imprescindível notar que, no caso da filosofia que aqui é apresentada e explicada, diferentemente da utilização corrente que se faz do *jus naturalismo*, ela vem em oposição ao direito civil. Nesse caso, a própria introdução do direito civil é algo que perturba a ordem da sociedade e a reorganiza por completo. De forma contrária ao exposto, o *jus naturalismo* tradicionalmente é utilizado para reforçar e exaltar as qualidades de um direito civil bem construído, sendo aplicado como um modelo, mas, acima de tudo, como um argumento para reforçar a validade do direito civil, marcado invariavelmente pelo direito a propriedade⁹.

Consequentemente, o *jus naturalismo*, ao reafirmar o direito civil, reafirma a posição dos representantes dessa mesma instituição, representantes esses que são marcados pela celebriidade e pela honra, que é justamente o caminho que se persegue até esse tipo de posição hierárquica, o *cursus honorum*. O que isso explicita, de acordo com a filosofia epicurista, reitero, é que a própria existência do conjunto das instituições jurídicas, ela própria, dá origem à disputa pela honra, desejo tido como vão pela filosofia epicurista e evidenciado também por ela como sendo, tal como aqui exposto, socialmente construído. E a distinção que Epicuro opera ou, antes, recupera, é aquela entre o pacto de convívio aceito por todos e a lei do estado, lei essa imposta por uma hierarquia social, afirmando ainda que esta última em nada contribuiria para o pacto social. A partir da formação da chamada sociedade civil, o olhar dessa sociedade sobre cada um dos concidadãos passa a ser o que guia o cidadão, isso passa a ser o que direciona suas crenças, suas buscas por posições no interior da sociedade e suas escolhas em geral; enfim, é o que acaba por guiar suas

⁹ E justamente nesse ponto Marcel Conche aponta a diferença de sua tradução e, consequentemente, leitura particular do texto de Epicuro, em oposição àquela, por exemplo, de Victor Goldschmidt: *Dans le note 3, marquant ce qui nous separe quant à la traduction de τὸ τῆς φύσεως δίκαιον que E. Brehier, J. Brun, R. Philippon et autres rendent par “le droit naturel”, et moi par “la justice selon la nature”* (CONCHE, 2013, p. 549).

práticas. Nesse modelo, os exemplos, aqueles a se ter como referência pela sociedade, são os senadores e militares, e aqueles que buscam para si a escalada ao poder, o “*cursus honorum*” (McCONNELL, 2012). A posição de destaque e a visibilidade social, bem ao lado do poder de barganha e o *status* das riquezas, é o que move na superfície o homem. Segal (1992, p. 137) comenta sobre as aflições vividas no interior de uma sociedade como essa, aquelas advindas da busca frustrada por se atingir os desejos valorados pelo modelo em questão, dizendo que é reconhecida “a realidade concreta de tais emoções e sofrimentos”, uma vez que, embora sejam desejos construídos pela cultura que causem tais sofrimentos, eles se tornam concretos no interior da sociedade civil.

Tudo o que fomenta essa turbulência social no interior da sociedade civil é explicado pela descabida produção de um medo que faz cada cidadão lutar movido pela ideia de que pode a todo o momento sucumbir no interior da mesma sociedade, em meio à disputa entre seus pares, acompanhado do medo constante de sofrer sanções impostas pela lei¹⁰ (D.L., X, 151), mesmo que as leis estejam em desacordo com a *justiça conforme a natureza* e com as disposições naturais do ser humano. Retomando, então, a questão sobre as leis poderem conflitar com os *desejos naturais*, um exemplo de conflito seria dado pelo fato de roubar ser passível de punição por lei, ainda que para comer. Isso se dá mesmo no caso de haver fome, e comer sendo uma necessidade que deveria ser atendida, caso as condições naturais humanas fossem respeitadas ao invés de se cultivar um desacordo entre os desejos naturais necessários e as leis de outros tipos que aquelas correspondentes a um acordo de não agressão¹¹ (CONCHE, 2013, p. 552-553).

¹⁰ XXXV. *It is not possible for one who acts in secret contravention of the terms of the compact not to harm be harmed, to be confident that he will escape detection, even if at present he escapes a thousand times. For up to the time of death it cannot be certain that he will indeed escape* (BAILEY, 1926).

¹¹ *Une action juste selon la nature, comme de voler un pain si l'on a faim, peut être injuste selon le droit positif. [...] Le droit positif comprend deux parties. L'on y trouve des lois et coutumes conformes au droit naturel, mais aussi toutes sortes de lois et règlements*

Pelo exemplo dado e muitos outros possíveis, criminoso ou não, o medo da sanção é real, ou antes, o medo da punição poder ser executada independentemente da contradição de aí se ferir o propósito da *lei*, ou seja, a justiça, enquanto um acordo de benefício mútuo para a relação entre os homens, aquela transitando para um tipo de *lei* em desacordo com esse mesmo sentido de um benefício mútuo, o que não faria dela justa. Nesse sentido o modo mais fácil de assegurar-se de se proteger das mazelas da relação com outros, que seria “Garantido em certa medida pela força da exclusão”, adviria da “Imunidade resultante da vida tranquila e do afastamento do mundo”¹² (D.L., X, 143). Mas admitir a validade da atitude de afastamento, não é excludente a ser reconhecida a importância do convívio com outrem, como ainda poder-se-á notar pelo desenvolvimento do presente artigo.

O declínio “Da doce e estável vida”¹³ (LUCRÉCIO, 3, 63) se faz na medida em que se caminha para um isolamento em relação a seus concidadãos no interior da sociedade, em um processo que essencialmente é o de destruição de seus pares e familiares ou, mais ainda, dos vínculos estabelecidos com estes, em disputas por riquezas e posições, e nas contendas por heranças (LUCRÉCIO, 3, 68-73). O que resulta dessa perda é a impossibilidade de se alcançar uma vida tranquila, o objetivo central da filosofia em questão. A vida doce com sua estabilidade se esvai em terror na medida em que, como já foi dito, a esse medo passa a se resumir grande parte da vida social no interior da *pólis*, sustentando-se a ilusão de uma necessidade de se perseguir os ditos *desejos vãos* e isso repercutindo diretamente nas práticas dos homens.

(touchant l’argent et les biens, la richesse, ou le pouvoir et les pouvoirs, ou les honneurs, bref tous les objets des “vains desirs”).

¹² XIV. *The most unalloyed source of protection frommen, which is secured to some extent by a certain force of expulsion, is in fact the immunity which results from a quiet life and the retirement from the world* (BAILEY, 1926).

¹³ *Ab dulci vita stabilique.*

Para esclarecer esse tipo de decadência social e rompimento, temos um termo bem explicativo utilizado pelo filósofo e poeta epicurista romano, Tito Lucrécio Caro, termo esse que assume um significado bem específico no interior do contexto da obra do autor. O termo é piedade (*pietas*). Nas palavras de Eichler (2018, p. 89): “A *pietas* se inseria em um arcabouço jurídico-normativo mais amplo, que implicava os deuses e os cidadãos de Roma em uma ‘justiça distributiva’ (*Nat. D.*, 1. 116)”. O termo se inseria em um contexto em que, devido às implicações da religião romana no estado, pelo temor às punições divinas e necessidade da aprovação das mesmas para que certas decisões fossem tomadas, os cidadãos se faziam submeter ainda àqueles que detinham algum poder no solo religioso, a saber, adivinhos e arúspices.

No entanto, a passagem de Lucrécio diz o seguinte sobre a busca dos *desejos vãos* no interior da sociedade: “Perdem-se em parte por causa de estátuas e de renome / [...] daí a coibirem o pudor, daí a vínculos de amizade / romperem e, em suma, a desperdiçarem a piedade, por ele persuadidos [pelo medo da morte]”¹⁴. Em primeiro lugar, explicando a ideia do medo da morte como maior causador dos problemas, seria esse o motivo das disputas inclusive no interior da sociedade, a necessidade de sobrevivência, como ainda poderá ser mais bem compreendido neste mesmo artigo. Mas, voltando ao termo proposto, nas palavras do autor, então, *pietas* passa a significar um laço e um compromisso, carregando ambos um sentido afetivo e um sentido moral. Assim, Lucrécio desloca seu sentido da relação bivalente entre os cidadãos e os deuses, implicando de um lado em rituais executados para os mesmos e de outro na aprovação deles para com as decisões políticas, para uma relação ampliada para com seus pares no interior da sociedade. O filósofo denunciava que a *pietas* era na verdade corrompida por não impedir que se fizesse o rompimento do

¹⁴ “Intereunt partim statuarum et nominis ergo./ [...] hunc vexare pudorem, hunc vincula amicitiae / rumpere et in summa pietatem evertere suadet” (DRN, 3, 78, 83-84).

vínculo entre os concidadãos na disputa pela honra. Contrapõe-se, então, à ideia de que a autorização dos deuses para as decisões bastava, indicando que todos os ritos e esforços religiosos eram desperdiçados, uma vez que se mantinha uma falência no convívio entre os cidadãos. Pode-se inclusive pensar no sentido de ser feito também um combate por parte de Lucrécio à função que mantinha o lugar de poder daqueles que nas instituições se valiam da religião para se reafirmarem, uma vez que todo esforço da relação entre o estado e a religião supostamente para o bem estar da sociedade de nada valia.

Um ponto importante, então, que correlaciona o que foi dito sobre os *desejos naturais necessários* com o que acabou de ser aqui exposto por vias de uma crítica à sociedade civil, é o sentido do conceito de *amizade* (*amicitia*) para o epicurismo. Esse conceito para o epicurista ultrapassa o sentido interpessoal. Ele assume dois diferentes sentidos: um estado social que precede a corrupção pela organização em estado civil, além de compreender também um sentido de companheirismo, tal como era vivido nos jardins (FARRINGTON, 1952, p. 31). Como bem resume Konstan (2008, p. 82):

Esta visão sobre o ser humano, que é a base do otimismo epicurista, faz necessário que se localize a fonte da corrupção da natureza humana em algum lugar no processo do desenvolvimento da cultura.¹⁵

Embora este artigo não trate de um aprofundamento acerca desse conceito, nesse trecho busca-se deixar claro como em seu significado está posta uma rica forma de relação e convívio entre os cidadãos; a pedra de toque do vínculo entre a ética epicurista e a visão desta linha filosófica

¹⁵ *This view of mankind, which is the basis for Epicurean optimism, makes it necessary to locate the source of the corruption of human nature somewhere in the process of cultural development.*

acerca do convívio social, demonstrando a necessidade deste enquanto *desejo natural* e sua importância¹⁶.

Buscou-se, então, apontar o quanto é funesta a decadência do homem, assinalada pela postura combativa enquanto cidadão no interior do estado a que pertence. A avareza é um sintoma de batalha existencial: a batalha contra a morte tem uma significância de sobrevivência social (FARRINGTON, 1955, p. 8). Não porque se justifique no interior de dada sociedade, mas isso servindo como índice de que o problema da decadência humana está no âmago da cultura, uma vez que a crítica a essa mesma cultura seja elaborada em relação à estrutura política e às instituições dessa mesma sociedade.

Por outro lado, a lógica do pensamento sobre um pacto anterior àquele da sociedade civil parte da prerrogativa de que haja condições favoráveis para atender às necessidades básicas naturais de sobrevivência e de bem-estar. No entanto, citando Epicuro, Farrington escreve: “Aquele que conhece os limites da vida sabe que o que remove a dor devido à vontade e faz toda a vida completa é fácil de obter; de tal forma que não há necessidade de ações que envolvam competição”¹⁷ (P.D. XXI)¹⁸. Um exemplo de uma sociedade como essa seria aquela dos próprios jardins de Epicuro, “Uma sociedade agrícola onde reina a amizade filosófica” (CONCHE, 2013, p. 550). E o primeiro autor ainda completa e reafirma o filósofo dizendo que o epicurismo é exatamente isso: uma doutrina sobre a

¹⁶ “XXVII. Of all the things which wisdom acquires to produce the blessedness of the complete life, far the greatest is the possession of friendship” D.L., X, 148 (BAILEY, 1926).

¹⁷ *He who learned the limits of life knows that that which removes the pain due to want and makes the whole of life complete is easy to obtain; so that there is no need of actions which involve competition.* Trecho de D.L., X, 146 em FARRINGTON, 1955, p. 6.

¹⁸ Principais Doutrinas (P.D.), in D.L., X, 139-154.

natureza humana, que prova que a vida em competição é desnecessária (FARRINGTON, 1955, p. 6)¹⁹.

O próprio Epicuro também chega a debater sobre condições específicas, como sob condições adversas, em que fatores externos à sociedade interferem no bem estar, a exemplo de situações de escassez ou de guerra. Acerca desse tipo de situação ele chega a discorrer em suas Principais Doutrinas²⁰. Em momentos difíceis o básico das necessidades, e por vezes de alguns indivíduos apenas, pode não chegar a ser atendido. No entanto, sendo esses fatores contingentes, uma sociedade pode mudar seu funcionamento conforme mudem também as condições sob as quais estejam os homens em seu interior submetidos. Ou seja, alterando-se os fatores adversos, a sociedade pode se reformular, os cidadãos trabalhando para isso em busca do bem viver, assim sendo também apontado pelo próprio Epicuro²¹. Por outro lado, no caso de duas sociedades convivendo com o necessário para viver, “Nenhuma tentação para cometer injustiça

¹⁹ Nesse artigo de Farrington, o autor elabora sua leitura especificamente em discordância com a interpretação de Cyril Bailey, combatendo a visão do último que colabora com a perspectiva de que o epicurismo é uma doutrina filosófica própria da decadência das estruturas políticas da época, que abrange até o fim da república romana, e que, em consonância com essa derrocada, acaba por construir um sistema filosófico que retira de suas temáticas a política.

²⁰ *XXXVII. Among actions which are sanctioned as just by law, that which is proved on examination to be of advantage in the requirements of men's dealings with one another, has the guarantee of justice, whether it is the same for all or not. But if a man makes a law and it does not turn out to lead to advantage in men's dealings with each other, then it no longer has the essential nature of justice. And even if the advantage in the matter of justice shifts from one side to the other, but for a while accords with the general concept, it is none the less just for that period in the eyes of those who do not confound themselves with empty sounds but look to the actual facts.* D.L., X, 152 (BAILEY, 1926).

²¹ *XXXVIII. Where, provided the circumstances have not been altered, actions which were considered just, have been shown not to accord with the general concept in sometimes actual practice, then they are not just. But where, when circumstances have changed, the same actions which were sanctioned as just no longer lead to advantage, there they were just at the time when they were of advantage for the dealings of fellow-citizens with one another, but subsequently they are no longer just, when no longer of advantage.* D.L., X, 153 (BAILEY, 1926).

pode nascer entre elas, a não ser que sejam produzidas por *desejos vãos*”²² (CONCHE, 2013, p. 550).

Em suma, caminhando para a conclusão, os conteúdos da filosofia de Epicuro se dão necessariamente a partir de uma física, um estudo da natureza ou da realidade, se desenvolvem para um estudo sobre a fisiologia humana, donde se dão os estudos acerca da psicologia humana, e só então, depois dessa construção dita materialista que engendra um tipo próprio de epistemologia, é elaborada uma reflexão sobre a ética e, daí, se constrói a reflexão epicurista sobre a política. E, pelo raciocínio desenvolvido por esse tipo de sistematização, ao ferir os *desejos naturais* humanos, a política no interior da sociedade civil nega a fisiologia e as bases materiais postas na constituição da natureza humana, enquanto partícipe da *Natureza*.

De acordo com a filosofia do mestre, a razão humana deve se dar como estruturante de um cálculo sobre as contingências em função do bem viver, sempre considerando o que é o mais próprio da condição humana, a partir de si próprio; e esse raciocínio já deve presumir necessariamente um vínculo com outros, enleado pelo conceito epicurista de *amizade*. As escolhas, seja em sua reflexão sobre a política, seja em sua ética, são feitas segundo uma autoconsciência individual-abstrata, que acaba por voltar inclusive sua visão acerca da política para o ser humano que reflete sobre si mesmo, sobre suas percepções e sensações internas, em vista de suas práticas; dessa maneira, toma forma uma sociedade que se constitui substituindo o princípio da hierarquia social, por um outro que pressupõe uma vida autônoma.

Sob essa concepção, a política passa a ser interpretada como uma atividade somente possível de ser praticada no interior da *polis*, esse tipo de organização de origem grega com características próprias, diferente de

²² *Si deux societes naturelles, par exemple deux villages d'agriculteurs, ou deux tribus, sont situees non loin l'une de l'autre, puisque l'on a, dans chacune, tout ce qui est necessaire a la vie, aucune tentation d'injustice ne peut naître en elles, cette tentation ne pouvant naître qu'avec des desirs "vains" (non naturels).*

outras comunidades humanas. E isso já podia ser bem compreendido pelo cidadão grego com os aparatos e distinções presentes no interior de sua própria língua, bem como foi aqui apresentado. Isso faz com que a própria acepção do que seja política, enquanto constitutiva de um tipo de corrupção no trajeto de composição de uma cultura, torne a ideia algo deplorável e rejeitável para o epicurista, uma vez que sua teoria social abomine as bases do que define a *polis* como tal, em prol das características destacadas pelo próprio Epicuro como já podendo compor o *ethnos*. Assim sendo, então, o que melhor defina o tema aqui desenvolvido a partir da filosofia de Epicuro, talvez seja uma filosofia sobre as formas de organização social para o convívio com outros, ainda em busca da tão almejada *tranquilidade*.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metaphysics*. Trad. Sir W. D. Ross. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- ARISTÓTELES. *On the soul*. Trad. J. A. Smith. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- ARISTÓTELES. *The Nicomachean Ethics*. Trad. Sir W. D. Ross. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- CONCHE, Marcel. Droit naturel et droit positif selon Épicure. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, n. 4, p. 549-556, 2013. DOI: <https://doi.org/10.3917/rphi.134.0549>.
- ÉPICURE. *Lettre a Ménécée*. Trad. Pierre-Marie Morel. Paris: Editions Flammarion, 2009.
- ÉPICURE. *The extant remains*. Trad. Cyril Bailey. Oxford: Clarendon Press, 1926.
- FARRINGTON, Benjamin. The meaning of persona in “De Rerum Natura” III 58. *Hermathena*, Dublin, n. 85, p. 3-12, 1955.
- FARRINGTON, Benjamin. The meaning of voluptas in Lucretius. *Hermathena*, Dublin, n. 80, p. 26-31, 1952.

- KONSTAN, David. *A life worthy of the gods: the materialist psychology of epicurus*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008.
- LUCRETIUS. *De rerum Natura*. Trad. William Henry Denham Rouse e Martin Ferguson Smith. Harvard: Loeb, 1992.
- MARX, Karl. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MCCONNELL, Sean. Lucretius on social strife. *Phoenix*, v. 66, n. 1-2, p. 97-121, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1353/phx.2012.0037>.
- SANT'ANGELO, Maria de Nazareth Eichler. *A “Batalha semântica” pela religio pública romana no De rerum natura de Lucrécio*. 2018. 248 f. Tese (Doutorado em História) – Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- SEGAL, Charles. *Lucretius on death and anxiety*. Princeton: Princeton University Press, 1990. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400861293>.
- WOLFF, Christian. *Psychologia rationalis*. Frankfurt e Leipzig: Officina Libreria Rengeriana, 1740.

Data de registro: 07/04/2020

Data de aceite: 03/07/2024



Versos 31-93 do Livro III da obra *De Rerum Natura*, de Tito Lucrécio Caro

*Thales Perente de Barros**

31. E já que ensinei sobre as urdiduras da matéria¹,

32. quais sejam e suas diferenças, e como em variadas formas

33. espontaneamente volitem superexcitadas em eterno movimento,

34. e de que modo a partir delas cada coisa possa ser criada,

35. segundo estas coisas parece a natureza do ânimo,

36. e ainda a da alma, haver de ser esclarecida pelos meus versos,

37. e deverá ser repelido aquele medo precipitado do Aqueronte²,

31. Et quoniam docui, cunctarum exordia rerum

32. qualia sint et quam variis distantia formis

33. sponte sua volitent aeterno percita motu,

34. quove modo possint res ex his quaeque creari,

35. hasce secundum res animi natura videtur

36. atque animae claranda meis iam versibus esse

37. et metus ille foras praeceps Acheruntis agendus,

¹ A tecedura, a tramada matéria, os átomos.

² Aqueronte – Rio do submundo, dos infernos.

* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Bolsista pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: thalesperente@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0312472992052091>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2396-9669>.

38. que fundamentalmente a vida humana perturba desde o íntimo,

39. todas as coisas afundam na escuridão da morte e nenhum

40. prazer que seja líquido e puro resta.

41. Pois que se deve temer mais o mórbido³, é o que os homens em geral

42. relatam, e a vida infame, do que os Tártaros⁴ da obliteração,

43. e que sabem a natureza da alma ser aquela do sangue

44. ou também a do vento; se o arbítrio julga tão fortuitamente,

45. que não careçam inteiramente de qualquer de nossos raciocínios,

46. daí é mais importante que percebas que tudo isso tem no aplauso

47. o motivo de ser proferido, do que o próprio argumento ser provado:

48. os mesmos desterrados da pátria e afugentados para longe

38. *funditus humanam qui vitam turbat ab imo*

39. *omnia suffundens mortis nigrore neque ullam*

40. *esse voluptatem liquidam puramque relinquit.*

41. *nam quod saepe homines morbos magis esse timendos*

42. *infamemque ferunt vitam quam Tartara leti*

43. *et se scire animae naturam sanguinis esse,*

44. *aut etiam venti, si fert ita forte voluntas,*

45. *nec prorsum quicquam nostrae rationis egere,*

46. *hinc licet advertas animum magis omnia laudis*

47. *iactari causa quam quod res ipsa probetur.*

48. *extorres idem patria longeque fugati*

³ O mórbido – O que é relacionado a doenças.

⁴ Os infernos

49. da inspeção dos homens,
maculados por crime torpe,

50. por todas as agruras afetados,
ainda vivem,

51. e, no entanto, em qualquer
veneração os míseros fazem
exéquias⁵

52. e matam negras bestas¹⁶ e aos
deuses do submundo

53. oferendas⁷ depositam e em
situações incertas muito

54. mais certos de si tornam os
ânimos à religião.

55. Em graves perigos, tanto mais
que o homem seja inspecionado

56. convém e nas adversidades
conhecer quem seja;

57. pois, então, enfim as vozes da
verdade do fundo do peito

58. são enlaçadas e é arrancada a
carapaça, fica o homem.

59. E depois a avareza e o cego
desejo de honra,

49. *conspectu ex hominum, foedati
crimine turpi,*

50. *omnibus aerumnis adfecti
denique, vivunt,*

51. *et quocumque tamen miseri
venere parentant*

52. *et nigras mactant pecudes et
manibu'divis*

53. *inferias mittunt multoque in
rebus acerbis*

54. *acrius advertunt animos ad
religionem.*

55. *quo magis in dubiis hominem
spectare periclis*

56. *convenit adversisque in rebus
noscere qui sit;*

57. *nam verae voces tum demum
pectore ab imo*

58. *eliciuntur, et eripitur persona,
manet res.*

59. *Denique avarities et honorum
caeca cupidio*

⁵ Tradução escolhida para *parento*, que seria uma cerimônia e um sacrifício para um falecido.

⁶ Traduz-se aqui por bestas, mas se refere especificamente a gado, bovinos.

⁷ Traduz-se aqui por oferendas, *inferiae*, que se refere a um sacrifício em honra a um defunto.

60. eles que coagem míseros homens a transcender os fins

60. quae miseros homines cogunt transcendere fines

61. da justiça e, por vezes, comparsas do sdesafortunados ou serviçais

61. iuris, et inter dum sócios scelerum atque ministros

62. a incitarem-se noite e dia em prestante labor

62. noctes atque dies niti praestante labore

63. para suma opulência emergir, estas úlceras da vida,

63. ad summas emergere opes, haec vulnera vitae

64. não em mínima porção são alimentadas pelo medo da morte.

64. non minimam partem mortis formidine aluntur.

65. Pois muito torpe o desdém e agra a paupéria

65. turpis enim ferme contemptus et acris egestas

66. me parece, apartada da doce, estável vida,

66. semota ab dulci vitastabilique videtur

67. e como que já diante das portas da obliteração hesitar;

67. et quasi iam leti portas cunctarier ante;

68. donde os homens, enquanto por falso terror coagidos,

68. unde homines dum se falso terrore coacti

69. desejam fugir para longe e para longe se retirar,

69. effugisse volunt longe longeque remosse,

70. com sangue civil inflam os bens, e as riquezas

70. sanguine civili rem conflant divitiasque

71. duplicam ávidos, acumulam homicídio em homicídio,

71. conduplicant avidi, caedem caede accumulantes;

72. cruéis regozijam-se no triste funeral do irmão

72. crudeles gaudent in tristi funere fratris

73. e odeiam e temem as confraternizações com seus congêneres.

74. Em semelhante raciocínio, frequentemente pelo mesmo temor

75. a inveja debilita. Que aquele seja potente diante de seus olhos,

76. que seja admirado aquele que pela clara honra caminha,

77. disso eles próprios se queixam revolvendo-se na lama e nas trevas.

78. Perdem-se em parte por causa de estátuas e do renome.

79. E frequentemente, pelo medo da morte de tal modo amiúde contra a vida

80. e a luz que deve ser vista o ódio captura os humanos,

81. que se concederiam com o peito esmaecido a obliteração,

82. olvidados desta fonte das preocupações ser o temor;

83. daí a coibirem o pudor, daí a vínculos de amizade

73. et consanguineum mensas odere timentque.

74. consimili ratione ab eodem saepe timore

75. macerat invidia. Ante óculos illum esse potentem,

76. illum aspectari, claro qui incedit honore,

77. ipsi se in tenebris volvi caenoque queruntur.

78. intereunt partim statuarum et nominis ergo.

79. et saepe usque adeo, mortis formidine, vitae

80. percipit humanos odium lucisque videndae,

81. ut sibi consciscant maerenti pectore letum,

82. oblii fontem curarum hunc esse timorem.

83. hunc vexare pudorem, hunc vincula amicitiae

84. romperem e, em suma, a arruinarema piedade⁸, por ele persuadidos;

85. pois já e frequentemente os homens à pátria e aos queridos pais

86. traíram, buscando evitar os templos do Aqueronte.

87. Pois, bem como as crianças tremem e de tudo nas cegas

88. trevas têm medo, assim nós na luz tememos,

89. às vezes por nada, o que havemos de temer, mais do que

90. as coisas com as quais crianças nas trevas se apavoram e as quais imaginam haver de existir.

91. Portanto, para este terror do ânimo e trevas, é necessário

92. não que os raios do sol ou as setas luminescentes do dia

93. os descortinem, mas uma visão e uma concepção sobre a natureza.

84. *rumpere et insumma pietatem everttere suadet.*

85. *nam iam saepe homines patriam carosque parentis*

86. *prodiderunt, vitare Acherusia templa petentes.*

87. *nam veluti pueri trepidant atque omnia caecis*

88. *in tenebris metuunt, sic nos in luce timemus*

89. *Interdum, nilo quae sunt metuenda magis quam*

90. *quae pueri in tenebris pavitant finguntque futura.*

91. *hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest*

92. *non radii solis neque lucida tela diei*

93. *discutiant, sed naturae species ratioque.*

⁸ A acepção da palavra piedade nesse trecho tem um sentido complexo. Em resumo, a *pietas* é um princípio de fundamento religioso sobre o compromisso dos romanos com os deuses, mas também em busca de um sinal, nesse contexto por parte dos deuses, de correção em relações às escolhas para suas ações públicas. Detalhes sobre o sentido em Eichler (2018, p. 89).

Referências

- D'HAUTERIVE, Robert Grandsaignes. *Dictionnaire des raciness des langues européennes*. Paris: Librairies Larousse, 1948.
- EICHLER, Maria de Nazareth. A “Batalha semântica” pela *religio publica* romana no *De Rerum Natura* de Lucrécio. 2018. 248 f. Tese (Doutorado em História) – Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- ERNOOUT, Alfred; MEILLET, Antoine. *Dictionnaire étymologique de La langue latine*. Paris: Klincksieck, 2001.
- FARRINGTON, Benjamin. The meaning of persona in "De Rerum Natura" III 58. *Hermathena*, Dublin, n. 85, p. 3-12, 1955.
- FARRINGTON, Benjamin. The meaning of voluptas in Lucretius. *Hermathena*, Dublin, n. 80, p. 26-31, 1952.
- LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de retórica literária*. 5^a ed. Tradução: Raúl Miguel Rosado Fernandes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- LUCRETIUS. *De rerum Natura*: Liber tertius. Cambridge: at the University Press, 1903.
- SARAIVA, Francisco Rodrigues dos Santos. *Novíssimo diccionario latino-portuguez*. Belo Horizonte: H. Garnier, 2006.

Data de registro: 07/04/2020

Data de aceite: 25/05/2020



Indexação em Repertórios

Artigos publicados na “Revista Primordium” são repertoriados em:

1. Latindex – Sistema Regional de Información em línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (<https://www.latindex.org/>)
2. LivRe – Portal para periódicos de livre acesso na Internet (<https://livre.cnen.gov.br/>)
3. Sumários – Sumários de Revistas Brasileiras, Realização Funpec-RP (<https://sumarios.org/>)
4. ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (<https://www.anpof.org/>)



NORMAS PARA ENVIO DE COLABORAÇÕES DIRETRIZES PARA AUTORES

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.

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"

O arquivo da submissão está em formato Microsoft Word

URLs para as referências foram informadas quando possível.

O texto está em espaço 1,5; 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.

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, portanto, não aceitaremos trabalhos que já foram publicados em outros periódicos. Excetuam-se desta condição somente as comunicações.

2. A revista buscará publicar artigos, resenhas de livros 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@ifilo.ufu.br 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 100 e no máximo 2000 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 professores pareceristas. Cada trabalho deverá receber dois pareceres

positivos para ser publicado. Deste modo, cada trabalho deverá ser avaliado por pelo menos dois professores. 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 no 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. Os artigos deverão ter no mínimo 9 páginas e no máximo 20 páginas.

2.1. Os textos deverão conter dois resumos. É obrigatório o primeiro resumo em português e o segundo resumo poderá ser em inglês, em espanhol, em francês, em italiano, em alemão ou na língua do autor. Cada resumo deverá ter no mínimo 100 e no máximo 200 palavras. Além disso, deve-se indicar de três a cinco palavras-chave nos respectivos idiomas.

2.2. Os artigos deverão seguir a seguinte formatação:

- Fonte: Times New Roman, tamanho 11.

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

- Espaçamento entre linhas: 1,15 pt. No caso de notas de rodapé, referências bibliográficas e citações com mais de três linhas, o espaçamento deve ser simples.

- Sem espaçamento entre parágrafos.

- 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, na fonte Times New Roman, tamanho 14. O título original do livro deverá estar na próxima linha, centralizado, em itálico, na fonte Times New Roman, tamanho 11.

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. As traduções só serão aceitas mediante o envio do texto que serviu de base para tradução.
5.2. As traduções seguem o mesmo modelo de formatação dos artigos.

Normas da 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 seqüencialmente.

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.

Direito autoral e responsabilidade legal

Os trabalhos publicados são de propriedade dos seus autores, que poderão dispor deles para posteriores publicações, sempre fazendo constar a edição original (título original, Revista Primordium, volume, nº, páginas).

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

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.

ORCID

Informamos que a partir de 1º de janeiro de 2019 será obrigatório que os autores tenham cadastro do Orcid e que informem o link no ato da submissão do documento a tramitar, seja artigo, resenha ou tradução. Aos autores que já tem textos aprovados aguardando publicação nos fascículos do volume 4, referente a 2019, solicitamos, por favor, que seja providenciado com urgência o registro no Orcid e que o mesmo seja enviado para o e-mail revistaprimordium@ifilo.ufu.br.

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

Contato

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

Página na Internet: <https://seer.ufu.br/index.php/primordium/index>

Correio Eletrônico: revistaprimordium@ifilo.ufu.br

Telefone: (55) (34) 3239-4252

Exceções e casos omissos serão resolvidos pelo Conselho Editorial



POLÍTICA ANTIPLÁGIO

A Resolução Interna nº 04/2021 do Conselho da Revista Primordium, dispõe sobre os procedimentos regulares para avaliação de plágio e autoplágio durante o trâmite de avaliação de textos submetidos à Revista Primordium.

CONSIDERANDO que a Revista Primordium aceita para publicação apenas trabalhos inéditos de autores(as) brasileiros(as) e estrangeiros(as);

CONSIDERANDO a necessidade de regulamentação de uma política antiplágio para a Revista Primordium;

RESOLVE que:

Art. 1º. Os textos recebidos pela Revista Primordium serão analisados por software anti-plágio no momento de sua submissão. O relatório de análise obtido pelo programa será objeto de exame dos diretores de editoração.

Art. 2º. Havendo constatação de plágio, o texto será imediatamente recusado.

Art. 3º. Havendo constatação de autoplágio, a Revista obedecerá aos seguintes parâmetros:

No caso de livros, capítulos de livros, artigos e textos de divulgação, poderá haver incidência de até 25% de autoplágio, excluindo-se do referido percentual as citações e referências. Se esse limite for ultrapassado, o artigo será recusado.

No caso de textos já publicados em anais de eventos, será admissível uma incidência de 30% de autoplágio, excluindo-se do referido percentual as

citações e referências. Deverá ainda constar em nota a referência da primeira publicação. Se esse limite for ultrapassado, o artigo será recusado.

III. No caso de textos que já estão disponíveis ao acesso público em repositórios de dissertações e teses, será admissível uma incidência de 70% de autoplágio, excluindo-se do referido percentual as citações e referências. Deverá ainda constar em nota a referência ao repositório. Se esse limite for ultrapassado, o artigo será recusado.

Art. 4º. Todos os casos não previstos nesta resolução ou os fatores supervenientes serão examinados pelo Comitê Executivo da Revista Primordium.

Art. 5º. Esta Resolução Interna 01/2021 do Comitê Executivo da Revista Primordium entra em vigor nesta data.

Direito autoral e responsabilidade legal

Os trabalhos publicados são de propriedade dos seus autores, que poderão dispor deles para posteriores publicações, sempre fazendo constar a edição original (título original, Revista Primordium, volume, nº, páginas).

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



PARECERISTAS DO VOLUME 04

Adriano Aparecido Ferreira Melo
Aláya Dullius de Souza
Aline Leite Grunewald
Alvino Moraes de Amorim
Angelo Antonio Pires de Oliveira
Ângelo Estevam Polidoro
Arlei de Espíndola
Carine Rodrigues Correia Silva
Carlos Bezerra de Lima Júnior
Carlos Luciano Silva Coutinho
César Fernando Meurer
Cristiano Rodrigues Peixoto
Deysielle Costa das Chagas
Edgard Vinicius Cacho Zanette
Eduardo Ferreira Chagas
Evandro Marcos Leonardi
Evânio Guerrezi
Fernando Martins Mendonça
Fernando Ruiz Rosario
Francisco Luciano Teixeira Filho
Francisco Virgulino Alves de Oliveira
Gabriel Bonesi Ferreira
Guilherme de Brito Primo
Gustavo Rafael Bianchi Azevedo Ferreira
Hênia Laura de Freitas Duarte
Israel Alexandria Costa
Jéfferson Luiz Schafranski da Silva
João Francisco Nascimento Hobuss
João Paulo Andrade Dias
Joelson Santos Nascimento
José Fábio da Silva Albuquerque

Luana Mara Diogo
Luciano Vorpagel da Silva
Luís Guilherme Stender Machado
Mônica Souza de Oliveira
Paulo Alexandre Esteves Borges
Paulo Irineu Barreto Fernandes
Raquel Patriota da Silva
Raul Reis Araújo
Silvania Gollnick
Silvano Severino Dias
Silvério Becker
Silvia Viana Rodrigues
Thiago Henrique



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Revista Semestral do Instituto de Filosofia (IFILO). Associada à Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Volume 4, Número 7 – jan./jun. – 2019

SUMÁRIO

Editorial.....13-14

Laís Oliveira Rios

Artigos

A federação cosmopolita de repúblicas como condição à paz perpétua em Kant.....15-40
Igor Ferreira Fontes

Há ética em Nietzsche? A vida como maior dos pesos.....41-52
Francisco Alvarenga

O campo biopolítico: sobre o liame entre a vida e a política em Giorgio Agamben.....53-72
Ana Lúcia Feliciano

A nova ciência de Giambattista Vico e os princípios norteadores do nascimento e desenvolvimento do mundo civil.....	73-102
<i>Rosana Rodrigues de Oliveira</i>	
O problema de demarcação: uma exposição a partir da insuficiência da Lógica Indutiva.....	103-130
<i>Victor Hugo de Oliveira Saldanha</i>	
A teoria crítica da sociedade capitalista de Karl Marx entre 1845-1849.....	131-160
<i>Douglas Rafael Dias Martins</i>	
Indexadores	161
Normas para submissão	163-168
Política antiplágio	169-170

Volume 4, Número 8 – jul./dez. – 2019

SUMÁRIO

- Editorial.....183-186
Marcos César Seneda

Artigos

- Abordagem concisa do Latim a partir de uma revisão de literatura.....187-202
Wallace Dantas

- Aristóteles e Kant: ensaio sobre a existência de um Ser suprasensível.....203-226
Gabriel Reis Pires Ribeiro

- A imaginação como fundamento das ciências experimentais.....227-254
Pablo Henrique Santos Figueiredo

- Às Margens do *Leviatã*: Soberania e Medo da Morte nas Bases da Filosofia Política Hobbesiana.....255-282
Luiz Carlos S. Silva

- Rousseau e o espetáculo do paradoxo.....283-300
Mauro Sérgio Santos da Silva
Marcio Danelon

- O tema da política no epicurismo: um raciocínio pautado pela práxis.....301-318
Thales Perente de Barros

Traduções

Tradução dos versos 31-93 do Livro III Da obra <i>De Rerum Natura</i> de Tito Lucrécio Caro.....	319-325
<i>Tito Lucrécio Caro</i>	
<i>Tradutor: Thales Perente de Barros</i>	

Indexadores	327
Normas para submissão	329-334
Política antiplágio	335-336
Nominata de pareceristas	337-338
Sumário do volume	339-342