

AMOR, DISCURSO E FUTURO

Tito Marques Palmeiro

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Natal, v. 22, n. 38
Maio-Ago. 2015, p. 155-169

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Nosso estudo procura compreender as condições que permitem falar filosoficamente da experiência amorosa. Ele toma por ponto de partida as dificuldades que esse projeto levanta, e que são de duas ordens. Por um lado, trata-se de compreender como podemos dizer algo sensato ou sensível a respeito do amor, isto é, como adaptar os poderes do discurso a esse tema em certa medida frágil e íntimo. Por outro lado, trata-se de compreender a produtividade própria do amor, que transparece nas juras de um amor “eterno” e que significam que, para os amantes, a experiência amorosa não constitui apenas seu presente, mas igualmente seu futuro.

Palavras-chave: Amor; Discurso; Futuro.

Abstract: Our study seeks to comprehend the conditions that allow us to speak philosophically about the experience of love. It takes as its starting point the difficulties that such a project raises, which are twofold. On the one hand, it tries to understand how we can say something sensible or sensitive about it, that is, how to adapt the powers of discourse to this theme to some extent fragile and intimate. On the other hand, it tries to understand the specific productivity of love, which transpires in the vows of “eternal” love and that shows that, for lovers, the experience of love is not only their present but also their future.

Keywords: Love; Discourse; Future.

1. Como falar do amor?

Este e outros artigos do presente número volume da *Revista Princípios* estudam o tema do amor. Deve-se admitir, no entanto, que não parece inteiramente apropriado que textos filosóficos desenvolvam estudos no espaço aberto por uma proposta tão estranha ao discurso acadêmico quanto “vamos falar de amor”. Mas talvez se pudesse dizer que a impropriedade que procuramos sublinhar não deveria ser levada a sério porque nada impede que a filosofia investigue temas de nossa vida corrente. Ela investiga justamente problemas que são comuns a todos, como “justiça” ou “beleza”, procurando atingir a seu respeito uma compreensão mais radical que aquela permitida por nossas opiniões não examinadas.

No entanto, o amor se dá na intimidade dos amantes: não se oferece em uma experiência comum, como a “justiça” ou a “beleza”. Uma vez que a experiência amorosa não é de abrangência geral, é necessário interrogar as condições para que o discurso filosófico possa efetivamente dizer algo a seu respeito. Além disso, é preciso perguntar como a filosofia pode pretender saber do amor se essa experiência concerne àqueles que nada sabem a seu respeito, mas que simplesmente se descobrem amantes? Como o discurso filosófico poderia compreender uma produtividade que, para os amantes, se encontra em descontinuidade com aquela de nossa experiência cotidiana, permitindo que eles possam prometer um ao outro algo aparentemente impossível: *amar-se para sempre*?

Interrogaremos as condições para falar filosoficamente do amor tomando por ponto de partida duas dificuldades. A primeira é relativa à possibilidade de alcançarmos um conhecimento pleno do amor. Será que os critérios do conhecimento seriam por si só suficientes para estabelecer um discurso que fale, efetivamente, do amor? A segunda é mais decisiva porque concerne à própria possibilidade de estabelecer alguma forma de discurso a respeito da experiência amorosa. Trata-se assim de interrogar o hiato entre a singularidade dessa experiência e a generalidade do discurso que procura falar a seu respeito.

2. De dois enunciados de conhecimento sobre o amor

Para compreender a primeira dificuldade, relativa à capacidade do discurso de conhecimento falar em nome do amor, vamos de-ter-nos brevemente em dois enunciados. O primeiro é uma afirmação de Leonardo da Vinci:

[...] nenhuma coisa pode ser amada ou odiada se primeiramente não se tiver conhecimento dela (Da Vinci / Richter, 1883, nota 1172, p. 293).¹

Leonardo desenvolve nessa passagem um discurso de conhecimento sobre o amor. O que é afirmado a seu respeito encontra-se dito com um tom de autoridade, de maneira imperativa: *Não se pode amar* aquilo que não respeita *uma determinada condição*, isto é, a condição de *ser conhecido*. O tom dessa passagem e aquilo que ela afirma significam o mesmo: que o conhecimento constitui a condição primária do amor. É por esse motivo que a frase pode pretender dizer algo verdadeiro a respeito do amor – e o que ela diz é, justamente, que *amar depende de conhecer*.

Esse primeiro enunciado considera que a certeza que podemos ter a respeito do amor apenas pode ser completa se ele estiver subordinado à ordem do conhecimento. Qual seria a consequência extrema dessa posição? Uma resposta a essa questão pode ser encontrada em outro enunciado. Trata-se de uma análise que Descartes faz da paixão amorosa em uma carta de 6 de junho de 1647, endereçada a seu amigo Pierre Chanut, diplomata na corte da rainha Cristina, da Suécia:

[...] quando criança, eu amava uma jovem da minha idade que era um pouco vesga; devido a isso, a impressão que se fazia pela visão em meu cérebro, quando eu olhava seus olhos perdidos [*égérés*], se juntava tanto àquela que se produzia também para mover [*émouvoir*] em mim a paixão amorosa que, muito tempo depois, vendo pessoas vesgas, eu me

¹ “[...] nessuna cosa si può amare ne odiare, se prima non si a cognitio di quella.”

sentia mais inclinado a amá-las que a amar outras (Descartes, AT V, p. 124-125).²

A subordinação do amor ao conhecimento, que vimos em Leonardo, é radicalizada nessa passagem. Descartes se refere inicialmente à experiência amorosa com uma jovem “um pouco vesga”, com “olhos perdidos”. No entanto, tal singularidade é dissolvida na sequência da análise, quando ela se encontrará reduzida a um comportamento repetitivo. Com isso, o que era um amor de juventude se transforma em um comportamento mecânico beirando o cômico, isto é, exterior à experiência amorosa. Na sequência dessa carta, Descartes tirará as consequências finais de tal análise:

[...] depois que refleti sobre isso, e que reconheci que era um defeito, não fiquei mais comovido [*ému*]. Assim, quando somos levados a amar alguém, sem que conheçamos a causa, podemos crer que isso se deva a que existe algo nele de semelhante ao que esteve em outro objeto que amamos anteriormente, ainda que não saibamos o que é (Descartes, AT V, p. 125).³

Descartes considera que o falso amor é aquele produzido por sua confusão com uma qualidade que lhe é alheia. O importante é que esse diagnóstico não fornece um critério positivo que permita definir o amor. Na verdade, em termos do que podemos conhecer de maneira estrita, nunca podemos estar certos de que um amor

² “[...] lors que j’estois enfant, j’aimois une fille de mon âge, qui estoit un peu louche; au moyen de quoy, l’impression qui se faisoit par la veuë en mon cerveau, quand je regardois ses yeux égarez, se joignoit tellement à celle qui s’y faisoit aussi pour émouvoir en moy la passion de l’amour, que long-temps après, en voyant des personnes louches, je me sentoits plus enclin à les aimer qu’à en aimer d’autres”.

³ “[...] depuis que j’y ay fait reflexion, & que j’ay reconnu que c’estoit un défaut, je n’en ay plus esté émeu. Ainsi, lors que nous sommes portez à aimer quelqu’un, sans que nous en sachions la cause, nous pouvons croire que cela vient de ce qu’il y a quelque chose en luy de semblable à ce qui a esté dans un autre objet que nous avons aimé auparavant, encore que nous ne sachions pas ce que cest.”

seja, de fato, verdadeiro, pois pode sempre ser o caso de que apenas ainda não tenhamos reconhecido a falsa qualidade que leva a que nos enganemos e que pensemos estar amando.

Compreende-se então pela leitura dessas breves passagens de Leonardo e de Descartes, relativas à tendência extrema do discurso de conhecimento, que ele não seria conciliável com aquilo que é próprio da experiência amorosa. Esta encontra-se dissolvida pelo conhecimento que pretende dizer sua verdade de maneira definitiva.

3. A impropriedade do discurso público

Talvez fosse então o caso de nos dirigirmos a outro tipo de discurso, a um discurso que não procure conhecer o amor. Será que o modelo para falar a seu respeito deveria ser buscado em um discurso no qual ele se encontrasse simplesmente *dito*? Será que se trata de seguir o dizer da linguagem ao cantar o amor, lamentar sua perda ou louvá-lo? A pergunta é, evidentemente, se o discurso literário, que, em versos e prosa, tem no amor um de seus temas mais tradicionais, constituiria o modelo a ser adotado para falarmos a seu respeito.

Veremos que se o discurso de conhecimento, em seu extremo, dissolve o amor, o discurso literário permite compreender a segunda dificuldade que se coloca para falar a seu respeito. Para nos iniciarmos nela, analisaremos a seguir um enunciado amoroso.

Caso lêssemos em um romance epistolar um personagem dizer a seu amante:

Eu te amo como no primeiro dia – você sabe, e eu sempre o [...] soube.

Não experimentaríamos nenhum problema particular de leitura. Lemos palavras de amor que parecem encontrar um lugar apropriado nos poderes públicos do discurso literário.

No entanto, o aspecto literário seria menos importante caso essa frase fosse lida em uma verdadeira carta de amor. Ora, esse é o

caso, pois essa declaração encontra-se escrita em uma carta bem real. Trata-se de uma carta que Hannah Arendt esboçou para Heidegger em 22 de abril de 1928 (cf. Arendt; Heidegger, 2002, p. 65).⁴ Com essa informação, não lemos mais a frase pelo prisma público da literatura, mas pela *impropriedade* de um acesso forçado à intimidade de dois amantes. Há algo de *impróprio* na leitura dessas palavras quando compreendemos que estamos lendo palavras de amor que Hannah Arendt quis dirigir uma vez a Heidegger.

Parece, portanto, que as palavras dos amantes pertencem a uma intimidade que não se encontra destinada ao universo público de discurso. A leitura de cartas de amor por um terceiro desperta um sentimento de impropriedade porque somos então testemunhas de um discurso que não nos é dirigido.

No entanto, apesar desse acesso ser sentido como *impróprio*, ele não é falso. A *impropriedade* denuncia justamente que estamos diante do amor, e não daquilo que acreditaríamos saber a seu respeito. Ela constitui assim o índice de um caminho produtivo para o discurso filosófico que procure falar do amor. Será justamente por esse caminho que procuraremos desenvolver nosso estudo.

4. Discurso e limite

Para precisar o lugar dessa impropriedade, procuraremos compreender o limite do discurso público acerca do amor. Seria a esfera pública necessariamente inadaptada à ordem da intimidade amorosa? Seria essa inadaptação devida a imperativos morais? Ora, essa não pode ser a resposta, a não ser que se tire como consequência que o amor é, em si mesmo, oposto à moral pública. A dificuldade que se coloca para falar de amor não reside em algo que lhe seja exterior, mas naquilo que lhe é específico e que procuraremos compreender a partir do *discurso amoroso*. Não se trata do

⁴ “Ich liebe Dich wie am ersten Tag – das weist Du, und das habe ich immer [...] gewusst.”

discurso *sobre* o amor, que repetimos em poemas e músicas, mas também em situações que parecem menos diretamente associadas a ele, como em leis. O amor é e sempre foi objeto de legislação. Em nosso sistema jurídico atual, este é, por exemplo, o caso do Estatuto dos Militares, a Lei 6.880, cujo artigo 27 estabelece que: “São manifestações essenciais do valor militar: [...] V - o amor à profissão das armas e o entusiasmo com que é exercida”.

Essa lei pode ser objeto de debates perante o poder judiciário sem que os argumentos dos advogados das partes adversas devam ser necessariamente sensíveis ao amor porque não se trata de compartilhar com o tribunal a experiência amorosa de um soldado por sua profissão, mas de desenvolver argumentos jurídicos que estabeleçam fatos a respeito do caso em litígio. Assim, de uma maneira geral, os discursos públicos sobre o amor não requerem que, ao pronunciá-los, falemos, efetivamente, de maneira amorosa. É por isso que todos podemos cantar animadamente músicas que falam de amores não correspondidos, e que elas possam mesmo ser frequentemente empregadas como instrumentos de marketing em publicidade. Pelo que vimos, é importante que procuremos compreender as condições de outro tipo de discurso relativo ao amor: não as do discurso *sobre* o amor, mas, como indicamos anteriormente, aquelas do discurso *do* amor, do *discurso amoroso*, isto é, das palavras produzidas e trocadas *por amor*.

No caso do discurso amoroso, não temos uma situação discursiva clássica. Para compreendê-la, procuraremos seguir uma pista dada por um filósofo para quem o amor foi muito mais que um tema de estudo. Leremos uma breve passagem da autobiografia de Pedro Abelardo, filósofo escolástico para quem o amor se impôs em seu percurso pessoal de modo avassalador e com consequências terríveis para sua amada, Heloísa, e, sobretudo, para ele. Abelardo descreve a intimidade do amor na *História de minhas calamidades*, escrita por volta de 1132, na qual narra seus encontros escondidos com sua jovem aluna, Heloísa:

Assim, sob o pretexto do estudo, entregávamo-nos inteiramente ao amor, e o estudo da lição oferecia as secretas intimidades que o amor desejava. Dessa maneira, com os livros abertos, ingeríamos [*ingerebant*] mais palavras de amor [*amore... uerba*] que as das lições. E os beijos eram muito mais numerosos do que as sentenças. As mãos dirigiam-se mais frequentemente aos seios [*sinus*] do que aos livros. E, com maior assiduidade, os olhos [*oculos*] se refletiam cada vez mais no amor [*amor in se reflectebat*] que na lição escrita [*lectionis in scripturam*]. (Abelardo, 1997, p. 75-78)⁵

A princípio, essa descrição do amor não atinge a objetividade das afirmações de um discurso de conhecimento. No entanto, Abelardo nos lembra nessa passagem algo que é bem mais importante: que, na intimidade, os amantes trocam palavras do mesmo modo como trocam carícias e olhares. Assim, as palavras pelas quais os dois vivem seu amor não podem ser analisadas como se eles estivessem comunicando informações entre si. Se fosse esse o caso, seria uma informação bem estranha, porque um gesto de carinho não é destinado a todos. Mesmo se todos compreendem o sentido de carícias entre amantes, elas envolvem apenas esses dois. Isso mostra igualmente que as palavras que eles trocam, que se encontram em continuidade com seus gestos, tampouco envolvem aqueles a quem não são destinados, mesmo que possam ser compreendidas por todos.

Se é assim, então como um discurso público sobre o amor pode corresponder àquele discurso amoroso que fala tanto quanto beijos e abraços? A dificuldade é que em tal discurso público não se trata de substituir palavras por gestos de amor.

5. A medida do “Eu te amo”

Pelo que vimos, as palavras participam da intimidade dos amantes. E vimos também que o discurso amoroso é potencialmente compreensível mesmo por quem não participe dessa intimidade. No entanto, não é suficiente considerar que o ser humano seja dotado de *lógos*, razão, linguagem, e que ele seria necessariamente

⁵ Tradução portuguesa modificada.

e, por definição, sempre acompanhado por discursos de ordem diversa. Se fosse um simples problema de uma definição válida para todos os casos, então não haveria hiato entre o discurso amoroso e os discursos públicos. Esse hiato se deve à especificidade do discurso amoroso. Para compreendê-la, nos deteremos na frase emblemática desse discurso: “*Eu te amo*”.

Quando se diz “eu te amo”, quem fala não procura revelar ao outro algo *seu*, uma característica *sua*. Não se trata de comunicar que *eu* estou, não “cansado”, “esperançoso”, “feliz” ou “triste”, mas que *eu* teria a qualidade de estar “amando”. Na verdade, falar de amor é falar para além de *mim* e *você*, com nossas características próprias, é *de-clarar*, tornar claro que algo ocorre em *mim* – por relação a *você*. Sou *eu* que falo, que me declaro, que me exponho, que me ofereço ao outro, mas não ao falar de qualidades minhas, e sim do outro em *mim*: “amo *você*”. Essa declaração corresponde a eu falar do outro em mim, de mim nele. Essa frase opera por confusão, como nas trocas de carícias entre os dois.

Esse descobrir o outro em mim, a mistura do um no outro, de cada um no dois, transparece em frases tidas, em geral, por tolas, como “Sou todo seu”, “Estou no coração da vida”, “O que será de nós?”. Essa reunião do eu-você ocorre devido à incapacidade de controlar o amor por um critério que lhe seja externo. Os amantes são amantes justamente por estarem no amor. E, por isso, ele não pode ser medido ou relativizado no discurso amoroso.

Para os amantes, o amor é uma nova medida que suspende as métricas do mundo. Somos os mesmos – professor, médico, tímido – seja qual for a fórmula cômoda que empreguemos para nos definir; somos os mesmos que *nos descobrimos* outros no amor. Em certa medida, dele tudo esperamos. Essa espera não se faz pela projeção ou antecipação de um futuro, mas por frases *sui generis* como “Eu te amo”, *sui generis* porque, apesar de não terem nada de específico, inexplicavelmente, dão voz ao amor. A produtividade do discurso amoroso opera por frases como essa, tidas por banais se analisadas pelos poderes do mundo. No entanto, no caso do

amor, elas fazem algo de inteiramente diferente, pois são, assim como gestos, o entrelaçamento de ambos em sua medida comum.

Temos com isso algo curioso a respeito do discurso amoroso: que suas conversas sem objetivo preciso, em um falar de tudo e de nada, não são opostas ao silêncio. Não que tudo que puder vir a ser dito seja desimportante e que o que realmente importa seria o acesso a um amor para além das palavras, um amor silencioso que ocorreria de modo mais genuíno no encontro dos corpos dos amantes. É curioso que não haja oposição, mas continuidade entre o discurso amoroso e o silêncio dos gestos. Isso parece indicar que o amor suspende distinções como estas, e, portanto, que ele se encontra em descontinuidade com as certezas estabelecidas do mundo.

No entanto, isso não quer dizer que o amor se oponha ao mundo. Os amantes não estão separados do mundo “real”. Eles não estão transportados para uma esfera “subjetiva”, distante da “verdadeira realidade” – pois, então, se trataria da subjetividade de qual dos dois? Se dissermos que o amor é apenas uma ilusão, como, então, não nos surpreendermos que sejam os dois que se encontram iludidos ao mesmo tempo? As imagens poéticas tradicionais que falam de um amor elevado, que transportaria os amantes para além do mundo prosaico, e que se opõe a amores carnavais; essas imagens de elevação falam da nova medida pela qual não apenas nos compreendemos de maneira diferente, mas pela qual igualmente temos um novo acesso ao mundo, diferente do permitido por critérios habituais.

O mundo não aparece então pelas medidas usuais, como pelo prosaico do *alto ou baixo* de nossa hierarquia de valores corrente. É a opção prévia *ou* que desaparece, é o caráter definitivo do que seria superior ou inferior que se encontra suspenso. Essa suspensão é o que permite compreender, como mostra a passagem que lemos anteriormente, de Abelardo, que as “*palavras de amor*” se comunicam com “*beijos... seios... e... olhos*”. É essa suspensão que permite estabelecer com o outro, com seu corpo, com sua vida inteira, uma

relação de intimidade que ultrapassa as convenções e normas socialmente estabelecidas.

6. Conclusão: o futuro do amor

Para concluir este estudo, discutiremos uma componente essencial da experiência amorosa que lhe dá sua textura própria. Trata-se de sua produtividade específica, produtividade que, veremos, é pouco compreendida se pensada a partir do modelo do ser-produtivo, da criação de algo que pode ser objetivamente verificado. Essa produtividade fala antes na maneira própria pela qual o amor abre um futuro para os amantes.

Se amantes podem se prometer um amor eterno, o importante não é que eles vivam, de fato, um encontro que nem a morte vai separar – ou então que eles se enganem, e que esse encontro esteja condenado a se dissolver. A produtividade do discurso amoroso, que transparece em promessas entre amantes, fala de uma *afinidade* entre o presente do amor e seu futuro. Essa afinidade sentida do futuro no presente não deve ser compreendida como uma mera metáfora. Ora, esse pareceria ser justamente o caso, pois presente, passado e futuro constituem modos distintos do tempo, e nenhuma confusão é possível a esse respeito.

Essa distinção encontra-se estabelecida por Aristóteles em seu tratado sobre a *Física*. No capítulo 11 do livro IV, Aristóteles distingue o presente do passado e do futuro a partir da diferença entre o “antes” (*próteron*) e o “depois” (*hýsteron*). Ora, como o futuro é “depois” do presente, eles seriam inteiramente distintos, e não pareceria possível, portanto, dizer que há entre eles qualquer afinidade.

No entanto, na sequência de sua discussão sobre o tempo, Aristóteles mostra algo decisivo: que em certos casos, o futuro pode *já* ser dito presente. No capítulo 13 do livro IV, Aristóteles mostra uma *afinidade* entre o presente e o futuro ao discutir, precisamente, o termo “já”:

Dizemos “já” [ἤδη] para qualquer tempo suficientemente próximo [ἐγγύς] do indivisível “agora” do presente absoluto. “Quando você vai passear?” “Eu já estou começando” (Aristóteles, 1957, Livro IV, Capítulo XIII, 222b).⁶

O que está em questão nesse exemplo não é a correção ou falsidade de um discurso que pretende antecipar um evento futuro. Alguém pode dizer que *já* vai passear, mesmo que não se possa *saber*, de fato, se isso efetivamente ocorrerá. A importância desse exemplo é que ele mostra que essa possibilidade não se resume a um emprego usual da linguagem, porque se encontra fundada em uma possibilidade do tempo: na proximidade [ἐγγύς] do futuro próximo. É ela que justifica que falemos de uma *afinidade* entre o presente do amor e seu futuro. Não se trata de dizer com isso que esse presente determine de maneira objetiva seus desdobramentos futuros. Seu porvir não é algo que virá amanhã ou em um dia preciso do calendário, mas se encontra já agora nessas palavras e silêncios necessários para que esse momento continue.

Isso permite compreender que, de fato, no que se refere ao amor, as promessas, juras, elogios e silêncios pelos quais se desenvolve o discurso amoroso *já* são efetivamente o futuro dos dois. A produtividade de dizer “*Eu vou te amar para sempre*” não requer a análise do tempo exato de duração desse amor, mas se dá nesse presente comum aos dois, sendo o “sempre” de que se fala algo que é “já-agora”.

Por esse motivo, talvez possamos considerar que, uma vez acabado o amor, ele nunca se encontraria definitivamente terminado, “quebrado”, como um artefato que não mais funciona. Aquele amor que foi uma vez, então já portava um futuro, mesmo que ele difira da sequência objetiva dos fatos que se seguiram. Sua verdade futura não é apenas aquela que se mede pelo tempo objetivo, mas também aquela do *já agora*, própria da intimidade amorosa.

⁶ “We say ‘already’ (ἔδη) for any time close enough to the indivisible ‘now’ of the absolute present. ‘When do you take your walk?’ ‘I am starting already.’”

Talvez se pudesse compreender assim a frase esboçada por Hannah Arendt, que vimos ao início, na qual diz a seu já então antigo amor: “*Eu te amo como no primeiro dia – você sabe, e eu sempre o [...] soube.*”

Daí que as juras e promessas do discurso amoroso seriam mal compreendidas, como afirmamos anteriormente, se reduzidas à construção do mundo que objetivamente elas podem permitir: o crescimento da população, o estabelecimento de famílias e o aumento de patrimônio. “Eu te amo” não corresponde à constatação objetiva de um evento presente, mas é, antes, como um olhar intenso, a promessa feita agora de um futuro para os dois. A experiência do amor é a desse estranho presente que não requer certezas, por ser *produtividade*, isto é, por portar já agora um futuro que não se mede pelo presente enquanto algo sabido, fator de realidade a dissolver o movimento do porvir e meio de previsão do que acontecerá. Como as *Mil e uma noites*, todas as noites dos dois já estão em cada noite, nesses contatos imediatos, nesses tremores irrepetíveis, palavras e gemidos. Não estão lá como um mesmo que se repetiria monotonamente, mas como a experiência de um ir a dois na qual o mundo aparece já enquanto seu por-vir.

Referências

ABELARDO, Pedro. *Abelardo - Heloísa: as cinco primeiras cartas traduzidas do original apresentadas e comentadas por Zeferino Rocha*. Ed. bilíngue latim-português. Recife: UFPE, 1997.

ARENDDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin. *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2002.

ARISTÓTELES. *Physics – Vol. I: Books 1-4*. Trad. P. H. Wicksteed & F. M. Cornford. Cambridge: Harvard University Press, 1957. (Loeb Classical Library).

BRASIL. Lei nº 6.880, de 9 de dezembro de 1980. Dispõe sobre o Estatuto dos Militares. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, Brasília, 11 de dezembro de 1980. Disponível em:

< http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L6880.htm >. Acesso em: 20 jul. 2015.

DA VINCI, Leonardo. *Scritti Letterari di Leonardo da Vinci – Parte II*. The Literary Works of Leonardo da Vinci – Vol. II. Org. Trad. Jean-Paul Richter. Londres: Sampson Low, Marston, Searle & Rivington, 1883.

DESCARTES, René. *Correspondance: v. 5, 1647-1650*. Ed. Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1903.

Artigo recebido em 20/07/2015, aprovado em 1/09/2015