



REVISTA APROXIMAÇÃO

REVISTA ELETRÔNICA DOS ESTUDANTES DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRJ

VOL. **4**
EDIÇÃO 2013.1

Revista Aproximação

(Revista eletrônica dos estudantes de graduação em Filosofia da UFRJ)

Volume 4 – Edição 2013/01

<http://www.ifcs.ufrj.br/~aproximacao>

A Revista Aproximação é uma publicação acadêmica eletrônica especializada em Filosofia. Seu objetivo principal é veicular o trabalho de pesquisa dos graduandos da UFRJ. Estamos abertos, entretanto, a qualquer proposta cujo principal interesse seja o da pesquisa filosófica.

© Instituto de Filosofia e Ciências Sociais / Universidade Federal do Rio de Janeiro

Expediente – Comissão Editorial

Anna Figueiredo, Carmel Ramos, Edson Bezerra, Eduardo Lopes, Felipe Ayres de Andrade, Guilherme Santos, Jean Ilg, Pedro Rhavel N. Teixeira.

Conselho Editorial

Carolina de Melo Bomfim Araújo, Celso Martins Azar Filho, Ethel Menezes Rocha, Fernando José de Santoro Moreira, Franklin Trein, Guilherme Castelo Branco, Marco Antonio Caron Ruffino, Marcus Reis Pinheiro, Mário Antônio de Lacerda Guerreiro, Patrick Estellita Cavalcanti Pessoa, Pedro Costa Rego, Pedro Duarte de Andrade, Rafael Haddock Lobo, Rafael Mello Barbosa, Ricardo Jardim Andrade, Ulysses Pinheiro, Wilson John Pessoa Mendonça.

Contato: revistaaproximacao@gmail.com

Índice

Editorial.....	3
A física das percepções em Empédocles e Demócrito.....	4
Paralelos entre a teoria da demonstração aristotélica e os modelos de explicação científica contemporâneos	14
A defesa da <i>adaequatio</i> como critério único para a percepção da ideia verdadeira em Spinoza.....	28
O Problema de Molyneux e a relação entre percepção e linguagem em Diderot	42
Ciência e ascetismo a partir da Genealogia da Moral em Nietzsche	52
Adorno e Horkheimer: uma visão crítica sobre a indústria cultural	63
Repetição e identidade, entre Freud e Deleuze	76
Sobre a noção de causalidade	92

EDITORIAL

Após um longo hiato, a Revista Aproximação retorna. É com grata surpresa que o novo corpo editorial contempla o trabalho concretizado – que não o teria sido sem o apoio dos membros fundadores em nos guiar nos nossos primeiros passos tímidos. Que esteja assim marcado o regresso à forma da publicação, de volta a um caminho de realizações e êxitos.

Não nos contentemos agora, porém, em apenas nos congratular. Ao resgatarmos a Aproximação de seu abandono, nos deparamos com uma questão que esperamos superar ao longo de nossa participação nela. Não vemos na Revista apenas um veículo para a circulação da produção filosófica dos graduandos – o que já é, em si, um projeto bem vultuoso – mas também uma iniciativa que ultrapasse em largo nossa permanência nela, da qual as levas vindouras de alunos do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) tomarão parte. No entanto, o desafio de pensar a Revista Aproximação para além dos limites da nossa permanência na graduação não seria sequer concebível se nossa empreitada não tivesse sido tão bem acolhida pelos nossos colaboradores – pareceristas atenciosos vinculados a diversas instituições pelo país, cuja disposição em nos auxiliar foi imprescindível para a realização de nossas ambições.

No intuito de explorarmos ao máximo o potencial do periódico, é com prazer que também anunciamos a nossa colaboração com o IX Seminário de Graduação em Filosofia da UFRJ. Sem prejudicar a publicação do nosso próximo volume na segunda metade de 2013, faremos desse encontro fortuito uma edição extraordinária da Revista, agradando os trabalhos expostos no Seminário.

Por fim, uma rápida introdução aos artigos que compõem esta nossa quarta edição: Diego Sofritti vai buscar os fundamentos da sensibilidade na *phýsis* de Empédocles e Demócrito, enquanto que André Sant'Anna nos mostra um Aristóteles à luz da ciência contemporânea. Já Carmel Ramos vai pleitear por um critério único de verdade das ideias em Espinosa. Anna Figueiredo, no entanto, irá além do plano epistêmico em sua análise de Diderot, apontando para as consequências insuspeitas de sua *Carta Sobre os Cegos*. Felipe Ayres retoma a discussão sobre a ciência, só que agora no tempo e nos termos do pensamento de Nietzsche. Kairon Araújo persiste no viés da denúncia ao retomar o comentário social de Adorno e de Horkheimer sobre a indústria cultural. Agenciando Freud e Deleuze, Dario Galvão nos leva a repensar a caricatura do filósofo francês a partir de sua leitura sobre o pai da psicanálise. Fechando a edição, Edson Bezerra toma para si a reflexão sobre a noção de causalidade, numa esteira de influências que vai desde Schopenhauer até os lógicos contemporâneos.

Comissão Editorial – Revista Aproximação

A FÍSICA DAS PERCEPÇÕES EM EMPÉDOCLES E DEMÓCRITO

Diego Soffriti Cardoso
Graduando em Filosofia da UFRJ

Resumo: Dentre os diversos temas envolvidos na *phýsis* dos pré-socráticos, a percepção é um dos pilares fundamentais. Explicar como os elementos naturais se articulam para gerar visão ou tato foi uma grande tarefa. O presente artigo abordará a questão da sensibilidade no contexto antigo, sobretudo no pensamento de Empédocles de Agrigento e Demócrito de Abdera. As formulações do primeiro autor sobre o tema serão descritas de acordo com quatro conceitos: emanação, poro, movimento e proporção, respectivamente. Cada conceito será uma chave importante de leitura, já que demonstrará como o sistema corpóreo se articula. O segundo pensador e seu modelo dos choques também terá valor, sobretudo pela escola atomista ser importante até os dias de hoje.

Palavras-chave: Empédocles. Demócrito. Percepção.

Abstract: Among the plurality of pre-socratic themes, perception is one of main themes for the discussion about the *phýsis*. Explain how the natural elements themselves produce vision or touch was a great problem. This paper will delineate sensations on ancient philosophy, focused on Empedocles of Agrigentum and Democritus of Abdera. The formulations of the first about the subject will be given directly under four concepts: emanation, pore, motion and proportion. Each term will be an important key, demonstrating the articulation of body system. The following thinker and his shocks will also show value, since atomism school influences us until nowadays.

Keywords: Empedocles. Democritus. Perception.

Sobre o sistema de Empédocles, afirma-nos Teofrasto:

Ἐμπεδοκλῆς δὲ περὶ ἀπασῶν ὁμοίως λέγει καὶ φησι τῷ ἐναρμόττειν εἰς τοὺς πόρους τοὺς ἐκάστης αἰσθάνεσθαι· διὸ καὶ οὐ δύνασθαι τὰ ἀλλήλων κρίνειν, ὅτι τῶν μὲν εὐρύτεροί πως, τῶν δὲ στενώτεροι τυγχάνουσιν οἱ πόροι πρὸς τὸ αἰσθητόν, ὡς τὰ μὲν οὐχ ἀπτόμενα διευτονεῖν, τὰ δ' ὄλως εἰσελθεῖν οὐ δύνασθαι (*de sensu* 7, DK 31 A 86).

Analisando ao texto poderemos nos utilizar de duas traduções importantes. A primeira se dá pela edição de Kirk e Raven¹, onde encontramos:

¹KIRK, G. S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Tradução de Carlos Alberto L. Fonseca. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

Empédocles apresenta a mesma teoria acerca de todos os sentidos, ao sustentar que a percepção surge, quando alguma coisa se ajusta aos poros de cada um dos sentidos. É por isso que um sentido não pode julgar os objetos do outro, visto os poros de uns serem demasiado largos, de outros demasiado estreitos para o objeto percebido, de tal modo que algumas coisas passam a direito através deles sem lhes tocar, ao passo que outras não são capazes sequer de entrar. (KRS 391)

Paralelamente a esta, evocaremos a formulação de Burnet²:

Empédocles fala de igual modo de todos os sentidos e diz que a percepção se deve às “emanações” que se introduzem na passagem de cada um dos sentidos. E é por isso que um não pode julgar os objetos de outro, pois as passagens de alguns deles são excessivamente largas e as de outros excessivamente estreitas para o objeto sensível, de modo que o último ora mantém seu curso do começo ao fim sem fazer contato, ora não pode absolutamente entrar. (BURNET, 1994, p. 200)

Ambas as traduções, quando comparadas, concordam sobre alguns pontos. Os autores afirmam que cada sentido opera em um tamanho próprio, em uma dimensão exclusiva: não podendo um julgar os objetos do outro. Ainda assim, o modelo da percepção é exatamente o mesmo para todos, no qual sempre há “alguma coisa” atravessando as passagens/poros do sujeito.

Antes da discussão sobre a categoria ontológica do ente que atravessa, é importante apontarmos a precariedade dos termos “sujeito” e “objeto”. Não está claro no pensamento de Empédocles o que seriam tais termos. Apesar da noção de um sentido “não poder julgar os objetos do outro”, não se torna imediato o entendimento de um objeto nos moldes modernos: algo separado do sujeito de percepção. Sua teoria, pelo menos com os fragmentos que nos chegaram, pode estar puramente interessada na recepção, sem comprometimento com a “fonte emanativa”.

Temos, então, de debater a principal diferença entre as traduções: a nomenclatura sobre o *emanado*. Kirk e Raven optam por assumir “alguma coisa”, já que nenhuma entidade propriamente foi dita. Burnet apenas afirma a “emanação”, apesar do vocábulo grego *ἀπορροή* ou *ἀπορροάς* não ocorrer. É razoável afirmar que ambos têm uma justificativa para isso, uma vez que os primeiros se prendem puramente ao trecho, enquanto o segundo já leva em consideração o sistema físico de Empédocles.

Já a noção de *πόρος* foi correspondida de duas formas no português. No primeiro texto como *poros*, a tradução literal, e no segundo como *passagens*. Ambas as

²BURNET, John. **O despertar da filosofia grega**. Tradução de Mauro Gama. São Paulo: Siciliano, 1994.

expressões são bem utilizadas, uma vez que está no escopo do vocábulo o campo de abertura, passagem ou duto. Temos então formulado que Empédocles compreende os sentidos como processos receptivos, ou seja, a percepção se dá na passagem de algo por certas aberturas. No desenvolvimento do texto serão demonstrados argumentos da corporeidade destes dutos.

Um deles está ainda no mesmo comentário de Teofrasto: sendo os sentidos correspondidos com diferentes tamanhos na abertura, cada emanção só poderá ser “absorvida” de forma simétrica, pois, se não, umas passariam e outras nem mesmo entrariam. Nessa defesa, o pensador de Agrigento não parece estar usando um recurso ilustrativo, mas realmente afirmando que cada sentido tem um tamanho próprio. Tal tamanho só poderia variar na matéria, sendo, no caso dos animais, no corpo.

O segundo motivo, apresentado por Aristóteles, nos mostrará que, além de ser corporal, os poros dos sentidos estão localizados em pontos mais específicos. Temos a seguinte construção:

ὡς δ' ὅτε τις πρόοδον νοέων ὠπλίισατο λύχρον
χειμερίην διὰ νύκτα, πυρὸς σέλας αἰθομένοιο,
ἄψας παντοίων ἀνέμων λαμπτήρας ἀμοργούς,
οἳ τ' ἀνέμων μὲν πνεῦμα διασκιδῶσιν ἀέντων,
πῦρ δ' ἔξω διαθρῶσκον, ὅσον ταναώτερον ἦεν,
λάμπεσκεν κατὰ βηλὸν ἀτειρέσιν ἀκτίνεσσιν·
ὡς δὲ τότε ἐν μήνιξι ἐεργμένον ὠγύγιον πῦρ
λεπτήσιν τ' ὀθόνησι λοχεύσατο κύκλοπα κούρην·
<αἰ> χοάνησι δῖαντα τετρήατο θεσπεσίησιν·
αἰ δ' ὕδατος μὲν βένθος ἀπέστεγον ἀμφιναέντος,
πῦρ δ' ἔξω δῖεσκον, ὅσον ταναώτερον ἦεν.
(*de sensu*, 2, 437 b 23)

Assumiremos como tradução³:

Assim como quando, alguém, ao planejar uma viagem numa noite de invernia, prepara uma luz, uma chama de ardente fogo, ao acender o sopro dos ventos, quando sopram, mas a luz mais

³KIRK, G. S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Tradução de Carlos Alberto L. Fonseca. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. P. 200.

tênue jorra para o exterior e brilha através do limiar da porta com raios que não vacilam: assim também, nessa altura, ela [SC. Afrodite] deu à luz a redonda pupila, fogo primevo confinado ao interior de membranas e delicadas roupagens, e foram estas que contiveram a água profunda que fluía em redor, mas consentiram que para fora passasse o fogo mais subtil. (KRS 389)

Temos aqui outro entendimento de como funciona a percepção, ou pelo menos a visão. O fogo da chama, por ser mais fino que o ar, se propaga em várias direções; da mesma forma que o fogo dentro da pupila transpassa a água que o cerca. Esse movimento se torna sensorial quando ambos os “fogos” se encontram.

Surge aqui um problema na teoria: a visão é o paradigma de todos os sentidos, ou a mobilidade do fogo, na visão, é um caso singular? A princípio o fragmento de Teofrasto nos afirma que todos os sentidos operam de forma igual, porém, a luz também sugere fortemente a ideia de propagação que não se aplica a outros corpos. De qualquer modo, ocorre, nesse momento, uma possível primeira definição do que é perceber. Da última descrição sobre a chama e o olho seria razoável entender percepção como *afinidade* de mesmos tipos.

Nessa afinidade, não basta simplesmente os tipos/elementos se corresponderem, mas se darem de maneira única. Veremos nessa proporção a terceira palavra-chave da sensação. Sobre isso nos afirma Platão no *Mênon* (76c):

{ΣΩ.} Οὐκοῦν λέγετε ἀπορροάστινας τῶν ὄντων κατὰ Ἐμπεδοκλέα; {- MEN.} φόδρα γε. {ΣΩ.} Καὶ πόρουσειοῦς καὶ δι' ὧν αἱ ἀπορροαὶ πορεύονται; {- MEN.} Πάνυ γε. {- ΣΩ.} Καὶ τῶν ἀπορροῶν τὰς μεν ἄρμόττει ἐνίοισι τῶν πόρων, τὰς δὲ ἐλάττους ἢ μείζους εἶναι; {- MEN.} Ἔστι ταῦτα. {- ΣΩ.} Οὐκοῦν καὶ ὄψιν καλεῖσθαι; {- MEN.} Ἔγωγε. {- ΣΩ.} Ἐκτούτων δὲ “σύνης ὁ τοι λέγω,” ἔφη Πίνδαρος. ἔστι γὰρ χροῖα ἀπορροή σχημάτων ὄψιν εἰσὺ μμετρος καὶ αἰσθητός. {MEN.} Ἄριστά μοι δοκεῖς, ὦ Σώκρατες, ταύτην τὴν ἀπόκρισιν εἰρηκέναι. {ΣΩ.} Ἴσως γάρ σοι κατὰ συνήθειαν εἴρηται καὶ ἅμα οἴμαι ἐννοεῖς ὅτι ἔχεις ἀνέξ ἀτῆς εἰπεῖν καὶ φωνὴν ὃ ἔστι, καὶ ὁσμήν καὶ ἄλλα πολλὰ τῶν τοιούτων. (DK 31 A 92)

Leremos por duas vias ao trecho acima, a fim de enriquecer a leitura. Na primeira delas⁴ encontramos:

SO. Não é verdade que falais de certas emanções dos seres, segundo <a teoria de> Empédocles? –MEN. Certamente. –SO. E também de poros, para os quais e através dos quais correm as emanções? –MEN. Perfeitamente. –SO. E, dentre as emanções, <não dizeis que> algumas se adaptam a alguns dos poros, enquanto outras são menores ou maiores? –MEN. É assim. –SO. E há também, não é? Algo a que dás o nome de visão. –MEN. Há. –SO. A partir disso tudo então, “atende ao que digo”, <como> diz Píndaro. A cor é pois uma emanção de figuras de dimensão

⁴Platão, *Mênon* (Trad. de Maura Iglésias; Ed. Puc-Rio, Loyola; 2001)

proporcionada à visão e <assim> perceptível. “MEN. Parece-me, Sócrates, teres dado, com esta, uma excelente resposta. SO. É que talvez tenha sido dada de maneira que te é habitual; e ao mesmo tempo, creio, percebes que serias capaz de, a partir dela, dizer também o que é o som, bem como o odor e muitas outras dentre as coisas desse tipo.

Compararemos com a segunda:

Sócrates: Concordas então com Empédocles, em que as coisas que existem emitem certos eflúvios? Mênon: Sem dúvida. S.: E que têm poros para os quais e através dos quais se deslocam os eflúvios? M.: Sim. S.: E que de entre esses eflúvios, uns se ajustam a alguns dos poros, ao passo que outros são demasiado pequenos ou excessivamente grandes? M.: Assim é. S.: E não é verdade que existe algo a que chamas de vista? M.: É verdade. S.: Com base em tudo isto, pois, <<compreende o que te digo>>, para usar as palavras de Píndaro: a cor é um eflúvio de formas, proporcionado com a vista e perceptível. M.: Essa tua resposta, Sócrates, é, a meu ver, excelente. S.: Talvez seja aquela a que estás habituado. E ao mesmo tempo, suponho eu, crês que ela te porá em situação de dizeres também o que é a voz, e o olfacto e muitas outras coisas semelhantes. (KRS 390)

É visível que ambos os textos são muito próximos, não houve nenhuma discordância importante. A noção dos poros se manteve igual, respeitando de forma mais próxima ao argumento original. A diferença está na tradução de *ἀπορροάς*, pois foi entendido, por um lado, como emanção e de outro, como eflúvio.

A expressão do emanado está em diálogo com aquilo que se expande, aquilo que deriva de alguma fonte. No exemplo anterior da chama, a emanção é essa extensão do fogo, que através do ar, se manifesta até ser encontrado por outro fogo de mesmo tipo.

Se a referência de Platão a Empédocles estiver correta, os poros não seriam exclusividade daquele que recebe, mas estariam também naqueles que provêm. Deste modo, seria plausível entender como objeto tudo aquilo que possui poros próprios e emana através deles. Tal processo possibilitaria aos viventes figurá-los, fazendo deles sujeitos.

O movimento das emanções, sobretudo no exemplo anterior da chama, sugere fortemente a noção de *fluido*. Isto possibilita a tradução de “eflúvios”, onde a tese sobre a natureza se reforçaria na constante mudança. Derivamos dessas teses um modelo onde todos os objetos estão emanando a todo o tempo, e também em uma *proporção*.

Como o próprio Platão havia formulado no *Mênon*, a visão e outros sentidos só poderiam sentir as formas proporcionadas à vista e outros correspondentes. Nesse escopo, cada percepção é ajuste de figuras em simetria ao corpo.

Aproveitando-se esse vocabulário, vale o esforço de demonstrar como a proporção se manifesta na física do autor. É sabido que Empédocles foi o primeiro a assumir, pelo menos na terminologia do sistema aristotélico, quatro causas materiais. Assumimos que essas causas são elementos, apesar da expressão não ocorrer diretamente no pensador.

São chamadas quatro raízes (*rizómata*) e podem se expressar em diversos quartetos: ar, terra, fogo, água; pena, cabelo, folha, escama; Hera, Edoneu (ou Hefesto), Zeus e Néstis. Toda raiz pode se manifestar em diversos formatos, mas jamais podem deixar de existir.

Sobre isso nos afirma Lloyd⁵:

O termo ‘elemento’ é ambíguo, sendo usado (i) como substância original -- substâncias que existem a tanto tempo quanto qualquer coisa existiu – e (ii) como substâncias ‘simples’ – substâncias em que coisas compostas são analisadas, mas elas propriamente não podem ser redutíveis. (LLOYD, 1970, p. 40, tradução nossa).

Havendo na sequência um elogio a Empédocles:

Mas Empédocles expressou mais claramente que qualquer outro escritor antigo a idéia de substâncias originais e simples. É verdade, ele não usa o que se tornou o termo técnico para elemento em grego, *stoicheion*, não introduzido até Platão, mas ele se refere à terra, água, ar e fogo como *rhizomata*, raízes, no sentido definido. Primeiramente, as raízes propriamente não vieram a ser, mas são eternas e incriadas: elas são, então, elementares no sentido de substância original. (LLOYD, 1970, p. 40, tradução nossa).

Assim, as raízes são incriadas e indestrutíveis; mas também, sendo quatro, nenhuma se sobrepõe ontologicamente à outra. Um reforço a esse ponto está em: “Suas raízes são eternas e simples—elas são constituintes irreduzíveis dentre as coisas que podem ser analisadas.” (LLOYD, 1970, p. 41, tradução nossa)

⁵LLOYD, Geoffrey E R. **Early Greek Science: Thales to Aristotle**. New York: W.W. Norton & Company, 1970.

Nesse sistema, todas as coisas são constituídas por mistura das raízes; mas, a mistura deve se dar exclusivamente para gerar um objeto. Um exemplo disso é fragmento 96: (Simplício in Phys. 300, 21.):

ἡ δὲ χθῶν ἐπίηρος ἐνεὺστέρνοις χοάνοισι
τῶ δύο τῶν ὀκτῶ μερέων λάχε Νήστιδος αἴγλης,
τέσσαρα δ' Ἡφαίστιοι· τὰ δ' ὀστέα λευκὰ γέγοντο
Ἄρμονιῆς κόλλησιν ἀρηρότα θεσπεσίηθεν. (DK 31 B 96)

Como tradução⁶: “E a terra amavelmente recebeu nos seus amplos cadinhos duas das oito partes do fulgor de Néstis, e quatro de Hefesto; e em alvos ossos elas se converteram, maravilhosamente unidos pela cola da Harmonia.” (KRS 374)

A razão de 4:2:2, respectivamente, para fogo, água e terra é o que forma aos ossos. Assim, entendemos que Empédocles imaginava aos objetos como certos padrões materiais na natureza; os mesmos padrões que, se repetindo em determinados órgãos, gera percepção. Se aceito o argumento, poderíamos resumir aos processos sensoriais como: relação entre objeto e sujeito onde há similaridade de proporção e matéria através de seus poros e suas emanações.

O último argumento, em favor da importância da distribuição formal dos objetos, nos será dado novamente por Simplício no fragmento 98 (in Phys. 32,6):

ἡ δὲ χθῶν τούτοις ἴση συνέκυρσε μάλιστα,
Ἡφαίστιοι τ' ὄμβροι τε καὶ αἰθέρι παμφανόωντι,
Κύπριδος ὀρμισθεῖσα τελείοις ἐν λιμένεσσιν,
εἴτ' ὀλίγον μείζων εἴτε πλεόνεσσιν ἐλάσσων·
ἐκ τῶν αἰμά τε γέντο καὶ ἄλλης εἶδεα σαρκός. (DK 31 B 98)

Em português⁷:

E a terra encontrou-se em igual quantidade com estes, Hefesto [o fogo], a chuva e o ar cintilante [aíther] ancorada nos perfeitos portos de Cípria [amor], numa proporção um tanto maior ou menor, entre a maioria deles. Destes surgiram o sangue e as diversas formas de carne.

⁶KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Tradução de Carlos Alberto L. Fonseca. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. P. 317.

⁷ibidem, p. 317.

Dessa passagem podemos ver a preocupação do pensador em definir os compostos dos entes, sobretudo os orgânicos (sangue, carne e ossos). Apesar da sua zoogonia não ser exatamente o tema da presente dissertação, é importante entender as pistas que a matemática, tanto no número de elementos, quanto sua distribuição, podem oferecer a percepção.

Remetendo-nos agora a escola atomista e a Demócrito de Abdera, será pertinente ver as analogias de seu sistema perceptivo com Empédocles. Apesar de semelhantes na explicação, é interessante como esta escola rompeu a tese do Ser unoeleata, duplo em uma leitura de Heráclito e quádruplo em Empédocles: o Ser seria infinito em sua constituição. Sobre isso temos⁸:

É sem dúvida com os atomistas que as teorias da percepção atingem o seu maior refinamento e distância, embora impliquem ainda um total materialismo. Sendo a natureza na totalidade, constituída por átomos unos e indivisíveis, e vazio; a percepção dá-se quando átomos de imagem das coisas chocam com os átomos dos sentidos, produzindo a sensação. Aqui encontraremos os famosos eidolon de Epicuro, que constituem o elo de ligação entre os eflúvios de Empédocles e a *species* medieval. Os eidolon são reflexos sensíveis das coisas que afectam sensorialmente o homem. (GRADIM, 1999)

Pela natureza ser composta unicamente por duas categorias, os átomos e os vazios, a física atomista explica a constituição de todos os entes como agregados dessas partículas; bem como o movimento sendo o deslocamento das mesmas para um dos espaços vazios. Quanto à percepção, esta só poderá ocorrer na interação atômica, pois o vazio é apenas potencialidade.

Aécio corrobora para o raciocínio (IV, 8, 10): “Λεύκιππος, Δημόκριτος, Ἐπίκουροσ τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίνεσθαι εἰδώλων ἕξωθεν προσιόντων· μηδενὶ γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωριστοῦ προσπίπτοντος εἰδώλου” (DK 67 A 30). Com a tradução: “Leucipo, Demócrito e Epicuro dizem que a percepção e o pensamento surgem, quando entram imagens do exterior; pois nenhum deles ocorre a quem quer que seja sem a colisão de uma imagem.” (KRS 588).

⁸GRADIM, Anabela. *Sinais de privação: de volta a uma sensibilidade original*. Lisboa: 1999. Em: <<http://pt.scribd.com/doc/102059571/Sinais-de-privacao-de-volta-a-uma-sensibilidade>>. Acesso em: 10 dezembro 2012.

Se a tese for correta, Demócrito mantém a noção de a percepção ser a interação de algo fora com aquilo que nos é próprio (o corpo). Contudo, a interação não se dá exatamente em uma passagem, mas em atrito, em choque. Além disso, o descrito simplesmente como emanção em Empédocles e emanações de figuras (*skhemata*) em Platão, agora o é como eflúvio de imagens (*eidolon/eidola*).

Assim, “εἶδωλα γάρτινα ὁμοιόμορφα ἀπὸ τῶνὀρωμένωνσυνεχῶς ἀπορρέοντα καὶ ἐμπίπτοντα τῆῶψειτοῶρᾶνήτιῶντο. τοιοῦτοιδεῆσαν οἶτε περιΛεύκιππον καὶ Δημόκριτον” (Alexandre *de sensu* 56, 12, DK 67 A 29). Em português: “Eles atribuíram vista a certas imagens do mesmo formato que o objeto, que estavam continuamente a fluir dos objetos da visão e a colidir com os olhos. Esta era a opinião da escola de Leucipo e Demócrito”.

Importante ver a expressão “aporréonta”, em concordância com o “aporroé” empedoclítico. Os *eidola* visuais, então, seriam o emanado do ambiente externo ao indivíduo, acertando aos olhos e virando sensibilidade. Há aqui talvez uma divergência entre os modelos. Pois enquanto Empédocles propõe uma afinidade entre poros e emanações, uma passagem devida à mesma configuração, Demócrito pensa basicamente em um choque, um atrito dos átomos. Nesse escopo, o pensador de Agrigento conseguia diferenciar os sentidos pelos tamanhos e formatos dos poros, enquanto o cidadão de Abdera não teria fornecido uma resposta a isso.

Kirk e Raven acabam por reafirmar esse fato quando afirmam: “[...] como todos os sentidos dependem, em última análise, deste sentido [o tato], é um problema óbvio saber como é que a vista ou o gosto, por exemplo, diferem dele.” (p. 453). Aristóteles também possui uma crítica, pois afirma “Demócrito e a maioria dos filósofos da natureza, que se ocupam da percepção, são culpados de um grande absurdo; pois reduzem ao tacto toda a percepção.” (de sensu, 4, 442 a 29).

Quando se descreve a sensibilidade como choque de átomos, tudo seria tato: olfato como “tato” do nariz, paladar como “tato” da língua etc. Essa questão não impede que haja uma possibilidade de diferenciação nas propriedades das coisas, pois:

O sabor amargo é causado por átomos pequenos, lisos e redondos, cuja circunferência é, na realidade, sinuosa; portanto, ele é ao mesmo tempo pegajoso e viscoso. O sabor salgado é causado por átomos grandes, não redondos, mas nalguns quase pontiagudos... (Teofrasto *de sensu* 66, DK 68 A 135).

O entendimento da percepção, então, não está mais se pautando na afinidade de mesmos tipos, mas em choques que levam em consideração a geometria atômica. O problema persiste na dificuldade de se separar quais colisões tornam-se sensoriais e quais não; já que estamos em contaste fricção com átomos externos.

De qualquer modo, são inegáveis as contribuições que ambos os filósofos tiveram, tanto pela descrição da física, quanto de algo que geraria a atual fisiologia. Lidar com os sentidos normalmente acarreta ao estudo de uma multiplicidade difícil de averiguação (os quatro elementos de Empédocles) ou a uma redução que acaba por limitar as diferenciações naturais (tudo como tato, contato atômico).

Referências:

BURNET, John. **O despertar da filosofia grega**. Tradução de Mauro Gama. São Paulo: Siciliano, 1994.

GRADIM, Anabela. **Sinais de privação: de volta a uma sensibilidade original**. Lisboa: 1999. Em: <<http://pt.scribd.com/doc/102059571/Sinais-de-privacao-de-volta-a-uma-sensibilidade>>. Acesso em: 10 dezembro 2012.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Tradução de Carlos Alberto L. Fonseca. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

LLOYD, Geoffrey E R. **Early Greek Science: Thales to Aristotle**. New York: W.W. Norton & Company, 1970.

PLATÃO. **Mênnon**. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

PARALELOS ENTRE A TEORIA DA DEMONSTRAÇÃO ARISTOTÉLICA E OS MODELOS DE EXPLICAÇÃO CIENTÍFICA CONTEMPORÂNEOS

André Rosolem Sant’Anna
Graduando em Filosofia pela UEM

Resumo: Neste artigo apresentarei uma caracterização geral de dois modelos de explicação científica recorrentes na literatura em filosofia da ciência: (i) o *modelo dedutivo-nomológico*; e o (ii) o *modelo estatístico-relevante*. No contexto desta exposição, tentarei explicitar como estes modelos pretendem explicar as diferenças entre *sentenças descritivas* e *sentenças explicativas*. Posteriormente, tentarei demonstrar que a teoria da demonstração desenvolvida por Aristóteles nos *Segundos Analíticos* capta alguns aspectos destes modelos, além de apresentar respostas para algumas das objeções feitas a estes últimos.

Palavras-chave: Explicação científica. Teoria da demonstração. Aristóteles.

Abstract: In this paper I will provide a general overview of two contemporary models of scientific explanation in philosophy of science: (i) the *deductive-nomological model*; and (b) the *statistical relevance model*. In the context of this exposition, I will try to make explicit how these models accommodate within their framework the differences between *descriptive sentences* and *explanatory sentences*. After that, I will try to demonstrate that the theory of demonstration developed by Aristotle in his *Posterior Analytics* is sensible to some aspects of these models and also that Aristotle’s theory provides answers to some objections made to these contemporary models.

Keywords: Scientific explanation. Theory of demonstration. Aristotle.

INTRODUÇÃO

Um aspecto importante dos modelos contemporâneos de explicação científica é a distinção entre a *descrição* de um fenômeno e a *explicação* deste mesmo fenômeno. Apresentarei na primeira seção deste artigo uma caracterização geral de dois destes modelos: (i) o *modelo dedutivo-nomológico*; e (ii) o *modelo estatístico-relevante*. Ainda nesta seção, tentarei explicitar como estas teorias pretendem abarcar a distinção entre *sentenças descritivas* e *sentenças explicativas*. Na segunda seção, apresentarei de modo geral a teoria da demonstração de Aristóteles e tentarei demonstrar que esta teoria também é sensível à distinção entre sentenças descritivas e sentenças explicativas, além de fornecer respostas a algumas das objeções feitas às teorias contemporâneas aqui tratadas.

1. OS MODELOS CONTEMPORÂNEOS DE EXPLICAÇÃO CIENTÍFICA

Os modelos de explicação científica contemporâneos atentam para uma importante distinção entre o modo pelo qual é possível descrever um fenômeno que se pretende explicar, tentando captar quais tipos de sentenças apresentam uma explicação satisfatória do fenômeno em questão, isto é, o *por que*¹ de um fenômeno ocorrer, e quais sentenças somente apontam para uma descrição efetiva de *que* tal fenômeno é o caso, sendo que estas sentenças não oferecem condições suficientes para afirmar por que de fato este fenômeno aconteceu. Assim, explicar um fenômeno da natureza requer não somente o conhecimento de *que* um fenômeno *x* seja o caso, mas antes, a sentença fundamental à qual se deve aduzir quando se utiliza a palavra “explicação” requer que seja explicitado *por que x é o caso*. Entretanto, nem toda sentença do tipo “*x é o caso porque y é o caso*” satisfaz os critérios necessários para que uma explicação seja conclusiva. Quando afirmamos que um homem não engravidou porque tomou pílulas anticoncepcionais², afirmamos *que x é o caso e por que x é o caso*, todavia, não se explica de fato por que *x* ocorreu, visto que, dado que indivíduos do sexo masculino não podem engravidar, o fato de que o homem em questão tenha tomado pílulas anticoncepcionais torna-se *irrelevante*. Neste caso, embora a sentença *por que x* tenha sido “satisfeita”, não podemos deduzir desta resolução que tal sentença seja de fato uma explicação de *x*.

Em face da dificuldade apresentada acima, Hempel (1974) aponta para um requisito importante ao qual uma explicação deve atender para que seja considerada uma explicação legítima³. Este requisito é denominado *requisito da relevância*

¹ Em termos gramaticais, o vocábulo correto a ser utilizado aqui seria *porquê*. Uso, no entanto, o termo *por que* em um sentido técnico, isto é, como referência à oposição entre sentenças *que* (sentenças descritivas) e sentenças *por que* (sentenças explicativas). Este uso se justifica na medida em que quando o termo é utilizado ao longo do texto, tem-se em vista não somente a denotação de um substantivo como “o motivo de um fenômeno ocorrer”, mas sim uma referência à distinção feita acima. Assim, cabe enfatizar que os usos subsequentes do termo *por que* em itálico no decorrer deste artigo tem em vista esta distinção técnica.

² SALMON, 1971.

³ A abordagem de Hempel acerca da explicação científica é denominada *modelo dedutivo-nomológico*. Todavia, vale ressaltar que o exemplo apresentado por Salmon para ilustrar o caráter da irrelevância explanatória de algumas sentenças “*por que*” não é de fato superado pelo modelo dedutivo-nomológico. Em linhas gerais, o exemplo aduzido satisfaz as condições exigidas pelo modelo de Hempel: tem-se leis gerais e casos particulares dos quais, tomados como verdadeiros, pode-se deduzir o *explanandum*. A objeção de Salmon consiste em apontar justamente para a incapacidade do modelo dedutivo-nomológico

explanatória que, segundo Hempel, ocorre quando: “a informação aduzida fornece um bom fundamento para acreditar que o fenômeno a ser explicado de fato aconteceu ou acontecerá.” (HEMPEL, 1974, p. 66). Nesse sentido, explicar o fato de um homem não engravidar porque tomou pílulas anticoncepcionais não é considerada uma explicação porque não atende ao requisito da relevância explanatória, isto é, o fato de um indivíduo do sexo masculino ter tomado pílulas para não engravidar não satisfaz o critério de relevância para explicar o fato em questão, visto que homens não possuem um útero nem outras disposições fisiológicas necessárias para que seja possível o estado de gravidez.

Neste contexto, é possível distinguirmos entre o que é uma *explicação* e o que é somente uma *descrição*. Quando observamos que certa amostra de água submetida a um aumento de temperatura inicia o processo de ebulição, temos a *descrição* do fato de *que* a água está passando do estado líquido para o estado gasoso, e que tal passagem se dá concomitantemente ao aumento da temperatura na amostra considerada. Assim, é possível apontarmos para evidências de que a água está passando do estado líquido para o estado gasoso, mas ainda não é possível sabermos *por que* este processo ocorre nas condições determinadas.

O aumento da temperatura fornece boas razões para acreditarmos que o fenômeno o qual a nossa investigação tem como escopo ocorreu ou ocorrerá novamente, visto que, dado o ponto de ebulição da água, sabemos *que* o um aumento de temperatura até 100°C⁴ nos permitirá observar *que* o processo de ebulição tem início. Nesse sentido, temos que o requisito da relevância explicativa é satisfeito, uma vez que a evidência a qual é aduzida, a saber, o aumento da temperatura, é um fator relevante para que saibamos que o fenômeno investigado de fato ocorreu nas condições *descritas* até aqui.

Ainda que tenha sido explicitado que o fenômeno em pauta é o caso, estas condições descritivas ainda não fornecem condições *suficientes* para que possamos

em captar fatores relevantes para uma explicação (Cf. WOODWARD, 2010, *The SR Model*). A partir disso, podemos observar que embora Hempel explicita os requisitos para uma explicação científica, a sua proposta não é sensível à consideração de fatores relevantes em algumas situações, conforme exemplifica Salmon (1971). Assim, o exemplo aqui apresentado tem somente o objetivo de ilustrar a não suficiência de algumas sentenças que satisfazem o requisito do *por que* e introduzir o *requisito da relevância explanatória*.

⁴ Considerando que a experiência esteja sendo realizada ao nível do mar.

elaborar uma explicação satisfatória para o fenômeno, embora seja *necessário* para uma explicação que o fato seja afirmado como sendo o caso e as informações que sustentem esta afirmação sejam aduzidas. Nesse sentido, considerando o exemplo do aquecimento da água, só teremos o fator relevante que exercerá poder explicativo na medida em que consideramos *por que* o aumento de temperatura é responsável pelo processo de ebulição. Para que tal resolução seja satisfeita, devemos considerar que um aumento de temperatura proporciona um aumento na energia cinética das moléculas da amostra, de modo que a tensão da superfície da água líquida exceda a tensão exercida pela coluna de ar, possibilitando que estas moléculas “escapem” em forma de vapor. Podemos concluir, por conseguinte, que uma alusão às leis da física (o aumento de temperatura proporciona o aumento da energia cinética, por exemplo) nos permite extrapolar o estatuto de uma *descrição* e fornecer uma *explicação* satisfatória para o fenômeno colocado em foco no início da nossa investigação.

Tendo em vista esta distinção fundamental, modelos que pretendem integrar as explicações referentes aos fenômenos da investigação científica são propostos por filósofos da ciência, buscando a partir deles abarcar as peculiaridades apresentadas pelas sentenças explicativas e pelas sentenças descritivas. No âmbito deste artigo, serão tratadas duas propostas que pretendem sistematizar os conceitos que permeiam uma explicação científica: (i) o *modelo dedutivo-nomológico*, proposto por Hempel (1974), e (ii) o *modelo estatístico-relevante*, defendido por Salmon (1971, 1989).

O modelo dedutivo-nomológico pode ser descrito mediante a seguinte estrutura: as sentenças que descrevem o fenômeno a ser explicado são denominadas *sentenças explanandum*, ao passo que as sentenças que possuem caráter explicativo relacionado ao fenômeno são as *sentenças explanans*⁵. O modelo dedutivo-nomológico exige que o *explanans* seja verdadeiro, possua conteúdo empírico e abranja sentenças em forma de leis gerais. Deste modo, podemos dizer que as sentenças referentes à explicação de um fenômeno (F) devem conter leis gerais (L) e conteúdo empírico representado por casos particulares (P). O *explanandum*, por sua vez, deve atender igualmente a exigência de conteúdo empírico, isto é, deve ser empiricamente observável.

⁵ Por questões de brevidade, as referências a estas sentenças serão feitas simplesmente por *explanandum* e *explanans*.

A caracterização de leis gerais entre o *explanans* justifica a denominação “nomológico”. A denominação “dedutivo”, por sua vez, pode ser descrita do seguinte modo: “a explicação deve ter a forma de um argumento dedutivo em que o explanandum segue como conclusão das premissas no explanans” (Trad. minha) (WOODWARD, 2010). Nesse contexto, o modelo dedutivo-nomológico pode ser esquematizado da seguinte forma:

- (I) $L_1, L_2, L_3, \dots, L_n$
- (II) $P_1, P_2, P_3, \dots, P_n$
- (III) Portanto, [dedutivamente] F.

A composição desta estrutura pode ser interpretada do seguinte modo: (I) e (II) são considerados as sentenças *explanans* e (III) a sentença *explanandum*. Uma característica importante do modelo dedutivo-nomológico caracterizado deste modo é o que Salmon (1989) denomina de *expectabilidade nômica*: “a essência da explicação científica pode ser descrita como *expectabilidade nômica* – isto é, expectabilidade baseada em conexões válidas regidas por leis [lawful]”⁶ (Trad. minha) (SALMON, 1989, p. 57). Podemos dizer que há expectabilidade nômica quando dado as sentenças constituintes do *explanans*, o *explanandum* é esperado com *certeza* (no caso do modelo dedutivo-nomológico) ou com *alta probabilidade* (no caso do modelo indutivo-estatístico)⁷.

Outro modelo proposto recentemente é desenvolvido por Salmon (1971, 1989). Este modelo é denominado *modelo estatístico-relevante* e busca englobar casos aos quais o modelo dedutivo-nomológico não é sensível, casos estes que são exemplificados por explicações probabilísticas. É importante notar que além de buscar captar as explicações de baixa probabilidade, o modelo estatístico relevante procura fornecer também um novo critério para que seja possível distinguir os aspectos relevantes para uma explicação científica, uma vez que casos como o do homem que toma pílulas

⁶ Traduzi a expressão “lawful” por “conexões válidas regidas por leis” fazendo referência a uma validade lógica regida pelas leis que compõem o *explanans*.

⁷ A expectabilidade nômica não é uma peculiaridade do modelo dedutivo-nomológico. Tendo em vista a importância das explicações estatísticas, Hempel (1974) propõe o modelo indutivo-estatístico no qual a passagem do *explanans* para o *explanandum* não se dá dedutivamente em um sentido estrito, mas a inferência é condicionada por um alto grau de probabilidade. Nesse sentido, é possível observar a expectabilidade nômica também no modelo indutivo-estatístico.

anticoncepcionais parecem atender a todos os requisitos do modelo dedutivo-nomológico, ainda que não satisfaçam as condições para uma explicação satisfatória⁸.

Tendo em vista este último contraexemplo, o modelo estatístico-relevante introduz o conceito de *partição homogênea*. Em linhas gerais, uma partição homogênea representa determinada parte de uma classe de indivíduos que se excluem mutuamente das outras partes do todo, não podendo, deste modo, haver divisões subsequentes dentro desta subclasse. Assim, dado uma classe de indivíduos A relacionada a um atributo B , os indivíduos representado pela subclasse C_x de A só serão uma partição homogênea se $C_x \neq C_y$, de modo que a probabilidade de B ser estatisticamente relevante em relação à C_x deve ser necessariamente distinta da probabilidade resultante da relação entre B e C_y ⁹.

Deste modo, o modelo estatístico-relevante pode ser posto nos seguintes termos:

Dado uma classe ou população A , um atributo C só será *estatisticamente relevante* para um atributo B se e somente se $P(B|A.C) \neq P(B|A)$ – isto é, se e somente se a probabilidade de condicional B em A e C for diferente da probabilidade do condicional B em A isoladamente. (Trad. minha) (WOODWARD, 2010)

Assim, a ineficácia explanatória relatada no exemplo do homem que toma pílulas anticoncepcionais é captada pelo modelo estatístico-relevante, uma vez que a probabilidade de um grupo de indivíduos homens que tomam pílulas (C) não engravidarem (B) é estatisticamente irrelevante quando se assume a classe total dos homens (A). Em termos formais, o argumento pode ser exposto da seguinte forma: $P(B|A) = P(B|A.C)$. Isto demonstra que a subclasse dos homens que tomam pílulas (C) não é uma partição homogênea, visto que, podemos dividir C subsequentemente, de modo que $P(B|A.C.C_a) = P(B|A.C)$, o que não alteraria a relação estatística em relação ao atributo de não engravidar (B). É possível ainda que seja escolhida qualquer outra subclasse dentro de A , por exemplo, a subclasse dos homens que tomam cerveja (E), sem que a relevância estatística seja alterada – isto é, $P(B|A.C.E) = P(B|A.C)$. Deste modo, uma vez que C não é uma partição homogênea, este não pode ser o princípio adequado para se explicar a ocorrência de B dentro de A .

⁸ Cf. nota 2 deste artigo, ver também WOODWARD, 2010, *The SR Model*.

⁹ Em termos formais: $P(B|A.C_x) \neq P(B|A.C_y)$.

De acordo com esta breve exposição do modelo estatístico-relevante, é possível enunciar a ideia que subjaz a este modelo:

A intuição que subjaz ao modelo estatístico-relevante é que propriedades estatisticamente relevantes (ou informações sobre relações estatisticamente relevantes) são explanatórias e propriedades estatisticamente irrelevantes não o são. Em outras palavras, a noção de uma propriedade fazendo a diferença em relação a um explanandum é apresentada em termos de relações estatísticas relevantes. (Trad. minha) (WOODWARD, 2010)

2. A EXPLICAÇÃO CIENTÍFICA EM ARISTÓTELES

A identificação de propriedades relevantes a partir de informações estatisticamente relevantes constitui uma singularidade do modelo de Salmon (1971, 1989) em relação ao modelo de Hempel (1974), visto que o primeiro consegue explicar situações às quais o segundo modelo não é sensível. É possível observarmos, no entanto, o que talvez seria a noção de propriedade explicativa relevante na obra de Aristóteles, mais especificamente, no primeiro livro dos *Segundos Analíticos*.

De acordo com Aristóteles, conhecer cientificamente é conhecer “a respeito da causa pela qual a coisa é, que ela é causa disso, e que não é possível ser de outro modo” (71b 10-11). A causa pela qual “a coisa é, [...], e que não é possível ser de outro modo” só pode ser explicitada através da demonstração. O conhecimento científico, deste modo, só é possível através da *demonstração*, a qual Aristóteles define por “silogismo científico” (71b 18). Uma demonstração deve atender a alguns requisitos para que, conforme será demonstrado posteriormente, seja diferenciada de alguns silogismos que, embora válidos, não captam a verdadeira causa de algo que se pretende explicar. Para que tal resolução seja satisfeita, Aristóteles assume que uma demonstração deve provir de “itens verdadeiros, primeiros, imediatos, mais cognoscíveis que a conclusão, anteriores a ela e que sejam causa dela” (71b 20-21).

Por primeiros e imediatos, Aristóteles se refere aos itens que “[explicam] adequadamente o objeto assumido como *explanandum*.”¹⁰ (ANGIONI, 2007. p. 3). Assim, no que diz respeito ao triângulo isósceles, por exemplo, a propriedade de possuir seus ângulos internos igual a 180° (2R) não se atribui primeiramente ao triângulo

¹⁰ “E ‘a partir de primeiros’ é ‘a partir de princípios apropriados’; pois entendo ‘primeiro’ e ‘princípio’ como o mesmo.” (72a 5)

isósceles *enquanto* isósceles, mas antes, a propriedade de ter 2R é primeira e imediata em relação ao triângulo, e não a isósceles¹¹.

No que diz respeito aos “itens mais cognoscíveis”, Aristóteles faz uma distinção entre “mais cognoscíveis *para nós*” e “mais cognoscíveis *por natureza*”. Os primeiros, diz Aristóteles, se referem aos itens que estão mais próximos de nós no que se refere à sensação, ao passo que os segundos representam as coisas mais afastadas, ou seja, os universais. Smith (2009) defende que “familiaridade e inteligibilidade *para nós* é alterável através da habituação” (Trad. minha) (SMITH, 2009, p. 54), o que indica que podemos chegar ao que é mais familiar ou inteligível por natureza partindo do que é mais familiar ou inteligível para nós¹².

Os pontos apresentados até aqui podem ser resumidos no seguinte trecho de Smith (2009):

[C]iência é o conhecimento da causa por que algo é do modo que é; nós estamos em posse da ciência quando estamos em posse de uma demonstração. Uma demonstração é um silogismo do qual as premissas são verdadeiras e elementares. Possuir “uma demonstração requer que as premissas sejam mais familiares ou mais inteligíveis para nós do que a conclusão” (Trad. minha) (p. 55).

Dado que o conhecimento científico é um conhecimento necessário da causa pelo qual algo é, e deste modo, não podendo ser de outro jeito, Aristóteles conclui que uma demonstração só pode provir de *itens necessários*. Para esclarecer esta noção, é necessário compreendermos o que se entende por atribuição “a respeito de todo”, “por si mesmo” e “universal”.

Em primeiro lugar, algo é atribuído “a respeito do todo” na medida em que “não é a respeito de apenas alguns e não de outros, nem é apenas às vezes, mas às vezes não; [...]” (73a 28-29). Assim, um exemplo que podemos utilizar aqui é o do ponto e da

¹¹ Uma proposição imediata é uma proposição que não necessita de um termo mediador para que seja demonstrada, ou seja, sua verdade provém da própria definição da coisa considerada. Como coloca Smith (2009): “Se não há nenhum termo médio, [...], então a proposição em questão é *amesos*, “sem intermediador”. Isto é o que “imediato” significa para Aristóteles” (Trad. minha) (SMITH, 2009, p. 53).

¹² Para uma argumentação mais detalhada, Cf. SMITH, 2009, p. 54. A argumentação de Smith é baseada em uma passagem da *Metafísica* (1029b3–10), na qual Aristóteles afirma: “[E]ntão, é o nosso trabalho começar do que é inteligível [familiar] para nós e fazer o que é inteligível [familiar] por natureza também inteligível para nós” (Trad. minha).

linha, isto é, o ponto é atribuído “a respeito de toda” linha, uma vez que se se tem uma linha, ter-se-á também o ponto.

Em segundo lugar, algo é atribuído “por si mesmo” pelo menos de dois modos: primeiramente atribui-se “por si mesmo” tudo aquilo que está contido na definição do sujeito, como, por exemplo, a linha se atribui ao triângulo “por si mesmo”. Paralelamente, atribui-se “por si mesmo” também os predicados que estão contidos na essência do sujeito, como é o caso de se atribuir “par” e “ímpar” ao número, visto que o número em sua essência ou é par ou é ímpar.

No que diz respeito ao “universal”, este se refere a tudo aquilo que “se atesta a respeito de qualquer caso que se tome, e primeiramente” (73b 32-33). Deste modo, possuir dois ângulos retos não é atribuído universalmente à figura, visto que o quadrado, por exemplo, possui a soma de seus ângulos internos igual a 4R. No que se refere ao isósceles, possuir 2R também não é atribuído universalmente, já que, embora todos os isósceles tenham 2R, esta característica não é atribuída *primeiramente*, mas antes, é aplicável a mais casos, como o caso dos triângulos equiláteros e dos triângulos escalenos.

Tendo em vista estes esclarecimentos conceituais, é possível atentarmos para algumas das implicações da noção de explicação científica para Aristóteles. Conforme demonstrado na primeira parte deste artigo, os modelos de explicação científica contemporâneos atentam para a distinção entre sentenças que afirmam *que* um fenômeno é o caso e sentenças que afirmam *por que* este fenômeno é o caso. Com esta distinção em vista, é possível observarmos que a teoria da demonstração aristotélica se preocupa em distinguir entre um silogismo do *que* e um silogismo do *por que*. Assim, para que a teoria seja sensível a esta distinção, Aristóteles aduz a diferenças presentes entre silogismos verdadeiros que, embora logicamente válidos, não expressam o *por que* ou a causa do que se pretende explicar, de silogismos que captam a causa primeira e explicam por que determinada coisa é o caso.

Para que esta distinção seja possível, Aristóteles argumenta que em uma demonstração, isto é, em um silogismo do *por que*, o termo médio (intermediador) deve

ser atribuído necessariamente a ambos os termos maior e menor, caso contrário, a conclusão pode ser necessária, mas ainda não se conhecerá *por que*.

Outro ponto importante desta discussão diz respeito aos princípios dos quais se origina a demonstração, isto é, mesmo que os princípios sejam verdadeiros, indemonstráveis e imediatos, isto não significa que sejam apropriados para que daí se construa um silogismo do *por que*. Assim, Aristóteles aponta para a necessidade de homogeneidade entre os termos de um silogismo para que uma demonstração seja satisfeita. Em outras palavras, em um silogismo com os extremos *A* e *C* e o intermediador *B*, *A*, *B* e *C* devem necessariamente pertencer ao mesmo gênero, caso contrário, não será possível se extrair daí uma demonstração. Esta asserção pode ser entendida consoante às considerações de Aristóteles em relação aos elementos de uma demonstração: “São três os itens nas demonstrações: um é aquilo que se demonstra, a conclusão [...]; outros, por sua vez, são os axiomas [...]; em terceiro lugar, o gênero subjacente [...]” (75a 38-75b 2). Deste modo, uma vez que cada gênero possui princípios necessários distintos, uma demonstração não pode abranger termos de gêneros distintos. Caso isto aconteça, o silogismo não será uma demonstração, mas apenas uma atribuição por algo em comum.

Torna-se claro, portanto, que uma demonstração deve ser dada em forma de um silogismo, visto que, para que seja encontrada a relação necessária entre um termo *A* e um termo *C*, é necessário que haja um termo intermediador *B* que seja atribuído necessariamente tanto a *A* quanto a *C*, de modo que a causa (ou o *por que*) do que se procura explicar deve ser dada a partir da dedução da relação necessária entre os termos extremos partindo da relação igualmente necessária entre os extremos e o intermediador.

Uma possível sugestão aqui é que podemos encontrar a causa ou o *por que* em uma explicação olhando para a totalidade de indivíduos da classe ao qual esta causa é atribuída. Em outras palavras, poderíamos dizer que para explicar *por que x* seria suficiente aduzirmos à classe dos indivíduos que possuem *x*. Para Aristóteles, no entanto, tal sugestão não é plausível. Ele procura explicitar ao longo do capítulo V dos *Segundos Analíticos I* que a satisfação do princípio de coextensionalidade não é

condição *suficiente* para captar a causa ou o *por que* de algo. Para compreendermos isto, tomemos como exemplo o seguinte silogismo:

Todos os equiláteros, escalenos e isósceles possuem seus ângulos internos igual a 2R

Todo triângulo é ou equilátero, ou escaleno, ou isósceles

Portanto, todo triângulo tem a soma de seus ângulos internos igual a 2R

É possível observarmos neste caso que ainda que as premissas e a conclusão sejam verdadeiras e, portanto, que o argumento seja válido, não podemos conhecer a partir desta inferência *por que* um triângulo tem 2R. É somente possível extrair deste argumento que todos os elementos da classe dos triângulos possuem 2R, mas não podemos saber a *causa primeira* pela qual 2R é atribuído ao triângulo. Conforme afirma Aristóteles, neste caso conhecemos apenas por “contagem” (74a 30), isto é, mesmo que toda a extensão do termo triângulo seja conhecida (equilátero, escaleno e isósceles), não é possível conhecermos a partir daí *por que* 2R se atribui ao triângulo. Como explicita Angioni (2007), é preciso conhecer a forma essencial de triângulo além de sua mera coextensionalidade: “não se tem conhecimento científico, se essa co-extensão é obtida por mera contagem, sem referência à forma essencial do triângulo enquanto triângulo” (ANGIONI, 2007, p. 16). Com efeito, só é possível explicar por que 2R se atribui ao triângulo a partir da própria definição de triângulo, isto é, dado uma figura de três lados desenhada, se se traçar uma reta paralela a partir de um lado da figura, o valor do ângulo suplementar a um ângulo interno α será sempre a soma dos outros dois ângulos internos da figura, o que corresponde a dois ângulos retos (2R).

A exposição até aqui apresentada permite-nos atentarmos para um primeiro aspecto importante da comparação proposta entre os modelos contemporâneos e o modelo aristotélico: a teoria aristotélica da demonstração capta, assim como o modelo estatístico de Salmon (1971, 1989), os aspectos relevantes de uma explicação científica. Quando Aristóteles atenta para o fato de que a coextensionalidade não é fator suficiente para se explicar *por que* uma característica é atribuída a algo, ele afirma não somente que uma explicação deve buscar pela causa adequada ou por informações relevantes, mas antes, Aristóteles demonstra justamente que a mera correlação necessária entre fatos organizados na forma de um argumento válido não garante que haja uma explicação satisfatória da coisa ou fenômeno investigado.

É possível observar também, ainda nos *Segundos Analíticos I*, exemplos fornecidos por Aristóteles que tornam clara a sua atenção para as distinções das teorias contemporâneas, como é o caso da distinção entre as sentenças descritivas e as sentenças explicativas às quais os modelos de Salmon (1971, 1989) e Hempel (1974) procuram se adequar:

Esteja C para “planetas”, B para o “não cintilar”, e A para o “estar próximo”. Ora, é verdadeiro afirmar B de C: os planetas não cintilam. Mas também é verdadeiro afirmar A de B: o que não cintila está próximo (admita-se que isso se assume através da indução ou através da sensação). Ora, é necessário, então, que A seja atribuído a C, de modo que se encontra demonstrado que os planetas estão próximos. Assim, este silogismo não é do *por que*, mas sim do *que*; pois não é por não cintilar que estão próximos, mas, antes, é por estarem próximos que não cintilam. (76a 32-37)

[S]eja C “planetas”, B, o “estar próximo”, A, o “não cintilar”. Ora, B se atribui a C, como também A se atribui a B, de modo que também A se atribui a C. E tal silogismo é do *por que*, pois encontra-se apreendida a causa primeira. (78a 39-78b 3)

Nesse sentido, o modelo aristotélico, a partir de suas considerações em relação à relevância explicativa, permite-nos concluir que a *demonstração* enquanto modelo de explicação científica é capaz de evitar objeções feitas aos modelos contemporâneos, como é o caso da *assimetria explicativa* apresentada contra o modelo dedutivo-nomológico.

Para compreendermos este ponto, considere um caso no qual se pretende explicar a altura de um mastro a partir de tamanho de sua sombra. Para este intento, o modelo dedutivo-nomológico parece ser suficiente para fornecer condições para uma explicação eficaz, visto que, se o tamanho da sombra é conhecido, junto com o ângulo de incidência dos raios solares sobre a Terra no momento em que se pretende realizar o cálculo, e sendo estes fatos organizados sob os preceitos de leis gerais, como as leis da física, é possível explicar satisfatoriamente a altura do mastro a partir do tamanho de sua sombra. Mas, caso resolvamos explicar o motivo pelo qual o mastro possui uma altura H , não é possível, a partir do tamanho da sombra, deduzir *por que* o mastro tem este tamanho H , ainda que o critério de leis gerais (as leis da física), o conteúdo empírico (tamanho da sombra e posicionamento do Sol) e a validade da dedução sejam satisfeitos.

Nesse sentido, a teoria aristotélica é sensível às peculiaridades das teorias contemporâneas assim como consegue abarcar contraexemplos frágeis a estas teorias, como atesta o exemplo dos planetas apresentado acima, isto é, explicar por que os planetas estão próximos aduzindo ao fato de que não cintilam não constitui realmente uma demonstração, mas apenas um silogismo do *que*, uma vez que o silogismo do *por que* (ou a demonstração) só é satisfeito quando a verdadeira causa é apresentada, ou seja, somente quando se afirma que os planetas não cintilam porque estão próximos. Neste caso, é evidente que a teoria da demonstração é sensível à distinção entre sentenças descritivas e explicativas.

Similarmente, podemos observar que casos de assimetria explicativa tais como o caso do mastro não são considerados explicações pela teoria da demonstração, já que nestes casos a *causa* do mastro possuir altura *H* não é explicitada. Podemos concluir, deste modo, que o modelo aristotélico é sensível às peculiaridades às quais os modelos contemporâneos aqui tratados tentam se adequar, o que explicita a importância das considerações aristotélicas acerca das explicações científicas.

Referências:

ANGIONI, L. O conhecimento científico no livro I dos Segundos Analíticos de Aristóteles. In: **Journal of Ancient Philosophy**, vol. I, 2007. Disponível em: <http://www.filosofiaantiga.com/documents/Lucas-2007-2.pdf>. Acesso em: 23 nov. 2011.

ARISTÓTELES. Segundos Analíticos, Livro I. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. In: **Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n° 7**. Campinas: IFCH/Unicamp, 2004.

_____. *Metaphysics*. In: BARNES, J. (Org.). **The Complete Works of Aristotle**. Vol. II. Princeton: Princeton University Press, 1991.

HEMPEL, C. **Filosofia da Ciência Natural**. Trad. Plínio Sussekind Rocha. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

SALMON, W. (1971). **Statistical Explanation**. In: SALMON, W. (Org.). **Statistical Explanation and Statistical Relevance**. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1971.

_____. (1989). **Four Decades of Scientific Explanation**. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2006.

SMITH, R. (2009). Aristotle's Theory of Demonstration. In: ANAGNOSTOPOULOS, G. (Org.). **A Companion to Aristotle**. In: **Blackwell Companions to Philosophy**. Malden: Blackwell Publishing, 2009.

WOODWARD, J. **Scientific Explanation**, 2010. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/scientific-explanation/>. Acesso em: 09 out. 2011.

A DEFESA DA *ADAEQUATIO* COMO CRITÉRIO ÚNICO PARA A PERCEPÇÃO DA IDEIA VERDADEIRA EM SPINOZA

Carmel da Silva Ramos
Graduanda em Filosofia pela UFRJ

Resumo: Pretendo apresentar neste artigo dois argumentos a favor da tese da verdade como coerência no sistema filosófico de Spinoza. Para isso, será necessário dividir o texto em dois momentos: um primeiro momento em que faremos uma análise concentrada nas teses da *Ética* e um segundo em que partiremos para a discussão de parágrafos do *Tratado da Reforma da Inteligência*. Assim, contemplando duas obras distintas do autor, será possível entrever sua teoria do conhecimento não a partir de uma via conflituosa, mas em unidade de teses. Além desta possibilidade de leitura que agrega as duas obras, tenciono demonstrar que a tese da verdade como coerência apresenta determinadas vantagens conceituais internas ao pensamento de Spinoza, intensificando sua crítica ao cartesianismo e mostrando uma saída mais econômica e congruente com o modelo de exposição da *Ética*.

Palavras-chave: Spinoza. Teoria do conhecimento. Descartes. Filosofia moderna.

Abstract: My aim in this article is to show two arguments in favor of Spinoza's coherence theory of truth. For this, it will be necessary to divide the text in two moments: first, we intend to analyze the second part of the *Ethics*; and second, in which we will discuss some paragraphs of the *Treatise on the Emendation of the Intellect*. Thus, investigating two different works of the author, it will be possible to read his epistemology not in a confused way, but from a specific unity. In addition to this interpretation putting together two different works, I intend to demonstrate that the coherence theory of truth presents some conceptual advantages inside of Spinoza's philosophical system, that is, the introducing of his critique of cartesianism and the more consistent view with *Ethics*'s model of exposure.

Keywords: Spinoza. Theory of knowledge. Descartes. Modern philosophy.

O problema

A questão da percepção da ideia verdadeira assume caracteres problemáticos na filosofia de Spinoza. Muitas de suas formulações sugerem interpretações divergentes em seus comentadores, isso em muito por conta de uma análise que soa contraditória entre as teses, por um lado, da *Ética*, por outro, do *Tratado da Reforma da Inteligência*. Alguns dos intérpretes de sua filosofia, a partir do axioma 6 da parte I da *Ética* - a saber, “uma ideia verdadeira deve concordar com seu ideado” - seguem para a leitura de que Spinoza aceita a tese da verdade como correspondência como integrante essencial de sua teoria do conhecimento. Outros assumem posição de que é a verdade como

coerência que constitui a solução spinozista para a percepção da ideia verdadeira. Por último, há aqueles que definem uma tese complementar entre correspondência e coerência, como dois aspectos inseparáveis da ideia adequada¹. Pretendo demonstrar neste artigo uma saída para esta aparente confusão, defendendo um único tipo de caracterização dos conteúdos adequados no intelecto que case as teses levantadas nestas duas obras de Spinoza particularmente voltadas à questão do conhecimento (segunda parte da *Ética* e *Tratado da Reforma da Inteligência*), que é a teoria coerentista da verdade.

Para tal empreendimento, apresentarei dois argumentos, cada um deles situado em uma obra específica de Spinoza. Deste modo, a correspondência da ideia com o objeto aparecerá como desnecessária com a noção de verdade no sistema do autor. Com um primeiro argumento, demonstrarei como o movimento único do processo cognitivo exclui a necessidade de uma ideia verdadeira recorrer a uma inferência ao mundo exterior para afirmar sua condição de veraz, tornando a correspondência uma tese inútil. Com um segundo, enfatizarei um dos aspectos essenciais da ideia verdadeira, a saber, sua *certeza intrínseca*, a partir da noção de que “*veritas norma sui et falsi est*”.²

À guisa de introdução é necessário tecer pequena definição destes dois modelos aparentemente opostos, que são o da tese da verdade como correspondência (*convenientia*) e da verdade como coerência ou adequação (*adaequatio*). A primeira é espécie de teoria padrão sustentada no período medieval, apesar de também figurar na modernidade (com Descartes³, por exemplo). O fato de tal tese ter se tornado um padrão de pensamento pode ser creditado à influência aristotélica, que no livro IV de sua *Metafísica* apresenta a formulação “Dizer do que é o que não é, ou do que não é o que é, é dizer o falso; enquanto que dizer do que é o que é e do que não é o que não é, é dizer a verdade”⁴, trecho que pode ser considerado uma expressão da correspondência. A

¹ Para o caso de teóricos que sustentam a tese da verdade como correspondência em Spinoza, ver Bennet e Curley. Para os da coerência, Walker e Hampshire. Para os defensores de uma tese complementar entre as duas noções, ver Gleizer e Landim.

² EII, P. 43, Esc. “Exatamente da mesma maneira que a luz revela a si própria e as trevas, a verdade é norma de si própria e do falso”.

³ “Ora, o principal erro e mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as ideias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que estão fora de mim”. DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Meditação Terceira, pág. 109, 9º parágrafo. Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1973.

⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*. 1011b, 25. Tradução de Vincenzo Cocco e notas de Joaquim Carvalho. Abril, S.A. Cultural, São Paulo: 1984

convenientia apresenta como critério de verdade, como significado da própria verdade igualmente, a noção de que a ideia deve concordar com o objeto no mundo exterior que ela mesma vem exprimir. Temos, então, que a correspondência eleva um aspecto extrínseco da ideia verdadeira, ou seja, sua conformidade com um objeto que pode ser dado tanto em sentido físico como em sentido formal - tal como uma ideia do intelecto entendida enquanto objeto de outra ideia (noção de ideia da ideia).

Por outro lado, a verdade como coerência (*adaequatio*) indica apenas um aspecto intrínseco da ideia verdadeira, que diz respeito a seu próprio conteúdo. Uma ideia adequada possui aspectos internos, como clareza e distinção e certeza, os quais fazem com que a mesma ideia se expresse como verdadeira a partir de sua própria natureza. Veremos adiante que, no caso da filosofia de Spinoza, todo um conjunto de ideias adequadas no intelecto é necessário para obter a verdade como *adaequatio*, a título de um sistema coerente de ideias que o constitui.

É importante ressaltar que, por mais que a formulação pela qual optamos, de apresentar a definição da teoria da verdade como correspondência e logo após a da coerência sugira uma oposição de teses, esta não é uma relação necessariamente implicada. Para supor uma tese que negue a verdade como correspondência é preciso apresentar outra noção que exclua, em sua própria definição, a máxima de que a ideia corresponde ao objeto: o que não está explícito na definição de *adaequatio*. Isso, no entanto, não nos encaminhará a uma aceitação dupla da correspondência e coerência como critérios que funcionam de maneira harmônica na percepção da ideia verdadeira. Ainda que os critérios não se oponham termo a termo, parece-nos que o objetivo de Spinoza é mostrar que a coerência é um critério necessário e suficiente por si mesmo para o reconhecimento da verdade. Não eliminaremos, no entanto, a possibilidade da ideia corresponder a um conteúdo qualquer no mundo: essa concordância será apenas um caractere secundário para sua existência enquanto adequada.

De posse destas informações acerca dos dois critérios de verdade em jogo, analisemos trechos da segunda parte *Ética*, dedicada a discussões de cunho epistemológico, de modo a entrever um argumento sustentável a favor da verdade como coerência.

1. Primeiro argumento: a inseparabilidade entre as faculdades da vontade e do intelecto

O título deste artigo nos oferece uma pequena dificuldade se considerarmos a posição que pretendemos explicitar. Isso porque “percepção”, numa leitura desavisada, pode sugerir que uma ideia é dada primeiramente sem julgamento algum à mente, para após sua fabricação nesta obter o título de “verdadeira” ou “falsa”. Tal movimento não acontece em Spinoza, justamente porque não podemos supor espécie de movimento posterior de julgamento. Por ora, porém, é preciso esclarecer alguns pontos da epistemologia do autor antes da elucidação da problemática do título. Mantenhamos este alerta como questão relevante para o próprio desenrolar do argumento que esta seção do texto visa defender.

As duas teorias da verdade apresentadas acima fornecem noções aplicáveis às ideias verdadeiras, que por sua vez subsistem na mente. Uma caracterização da mente e do modo como o conhecimento é engendrado no intelecto são teses fundamentais que necessitam ser esclarecidas se quisermos nos comprometer em apresentar algum critério de verdade específico, uma teoria da verdade em sentido forte.

Spinoza compreenderá a mente humana, do ponto de vista de uma ontologia imanentista, como uma modificação finita do atributo “pensamento” que constitui a essência da substância divina⁵. Do ponto de vista da constituição particular humana, enquanto ideia do corpo, garantindo um paralelismo total entre estas duas modificações (mente e corpo) dos atributos (pensamento e extensão) de Deus.⁶ Qualquer afecção corporal terá uma expressão necessária na mente sob a categoria de ideia. Sendo o corpo um agregado complexo e podendo ser afetado de diversas maneiras⁷, a mente também deverá obedecer à mesma regra, se expressando por múltiplas categorias de ideias em seus diferentes conteúdos e em suas diversas aparições formais (como ideias simples, complexas, afetos, etc.).⁸ Quando a mente forma ideias, a partir das afecções que o corpo sofre, não está apenas recebendo conteúdos que são como que a ela inseridos de maneira puramente representacional. As ideias expressam determinado conceito que tem o intelecto como faculdade criativa e afirmativa de conteúdos. Ter ideias é uma ação específica da mente, tomando “ação” em sentido forte, oposto a uma recepção meramente passiva de exibição de essências. A definição de ideia apresentada por Spinoza esclarecerá esse ponto:

⁵ EI, P.14, Cor. 2; EI, P. 31.

⁶ Ver, sobretudo, o “Pequeno Tratado de Física” da Ética II, P. 13.

⁷EII, Postulado 4; EII, P. 14 e P. 15.

⁸Ver: EII, P.13, 14 e 15.

Por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante. Digo conceito e não percepção porque a palavra percepção parece indicar que a mente é passiva relativamente ao objeto, enquanto conceito parece exprimir uma ação da mente. (SPINOZA, 2009, *Ética* II, Definição 3)

No caso do sistema cartesiano, contrariamente, as ideias possuem natureza passiva, semelhantes a “pinturas mudas sobre um quadro”⁹ que apenas exprimem na mente um caractere da realidade. Assim, “Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de ideia”.¹⁰ No entanto, para aceitar a ideia como passiva, parece necessário igualmente encarar o próprio intelecto sob esta ótica, pois só um intelecto não ativo seria capaz de receber tais percepções sem mediação alguma. Descartes opera a partir de uma caracterização de faculdades para a razão, definindo funções específicas para as mesmas. O *entendimento* é a faculdade responsável pela representação de conteúdos, de maneira que estes o alcançam sem afirmar qualquer compromisso judicativo com a realidade. As diversas outras funções da mente – como querer, amar, julgar, etc. – são como que variações da representação mais primitiva de ideias feita por este entendimento finito. A *vontade*, por outro lado, é uma faculdade da mente que, além de outras funções ativas da razão, julga estas representações, *i.e.*, adiciona a elas o predicado de verdadeiras ou falsas mediante a correspondência destes conteúdos com o mundo exterior. Desse modo, para Descartes, a questão da verdade surge no nível de comunhão entre duas faculdades: o entendimento, por um lado, ao exibir conteúdos de maneira neutra; e a vontade, por outro, ao julgar estes conteúdos de acordo com o que está expresso nos objetos do mundo exterior.

As teses que apresentamos acima se excluem mutuamente, de modo que há uma crítica ao cartesianismo imbuída na definição de ideia de Spinoza. É na proposição 49

⁹ Ver SPINOZA, Benedictus de. *Ética*, Livro II, Proposição 49, Escólio. Trad. de Tomaz Tadeu - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. Esta é a formulação utilizada por Spinoza em referência à teoria das ideias cartesiana. Vale lembrar que desejamos apenas apresentar a leitura de Spinoza para a epistemologia de Descartes, que parece ignorar o problema dos dois níveis de verdade introduzidos no autor: a verdade das ideias por sua essência, que assume critérios intrínsecos de reconhecimento por sua clareza, distinção e certeza; e a verdade ou erro dos juízos, que supõe a verdade de primeiro nível das essências das ideias.

¹⁰ DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Meditação III, p. 109, 6º parágrafo. Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1973. Vale lembrar que Descartes não está aqui levantando uma tese figurativa das ideias, isto é, não está identificando uma equivalência das mesmas com imagens. Justamente, o trecho realiza uma espécie de comparação com o funcionamento das imagens (*como* imagens das coisas), ou seja, as ideias, para Descartes, representam e exibem um conteúdo na mente, da mesma maneira que as imagens das coisas são capazes de representar sua essência.

da parte II da *Ética* que encontraremos essa crítica demonstrada, movida por um duplo aspecto: em primeiro lugar, quanto ao entender de Descartes da ideia e da mente como passivas¹¹; em segundo, quanto a sua divisão entre as faculdades da vontade e do entendimento.¹²

A aceitação integral do princípio de causalidade por parte de Spinoza¹³ o leva a incorrer num necessitarismo causal e suprimir qualquer noção de vontade livre. Um desejo que a mente exprimir terá uma causa determinada, que por sua vez será efeito de outra causa anterior e assim formar-se-á um nexos causal que se estenderá ao infinito. Isto posto, não há na mente espécies de volições livres do querer, apenas expressões singulares desta vontade: esta ou aquela volição específica determinada por uma causa anterior. O que Spinoza está entendendo aqui por “vontade” não é um livre querer, portanto, mas a faculdade de afirmação ou negação de um conteúdo qualquer na mente. E, mais ainda, se um conteúdo qualquer no intelecto não pode existir senão enquanto ideia, dada sua gênese enquanto afecção corporal consciente no intelecto, uma volição qualquer é também uma ideia. Deste modo, “volição” e “ideia” são apenas termos distintos para se referir a uma única atividade mental.

Descartes entende o julgamento de uma ideia na mente subdividido em dois momentos principais. Um primeiro dedicado à ação do entendimento que, dada sua abrangência finita, será capaz de representar em si uma série de conteúdos de maneira neutra. E um segundo momento, posterior à percepção, no qual a vontade, em sua extensão infinita, definirá um valor de verdade a este conteúdo que apenas exibia algo do mundo exterior, como se fosse uma imagem dele.¹⁴ A crítica de Spinoza a estas concepções cartesianas residirá no seguinte ponto: por mais que o sistema de Spinoza e o de Descartes situem juízo e percepção sob uma mesma categoria na mente (a de uma “aparição” qualquer, com uma essência formal específica), Spinoza elimina qualquer noção de livre querer, ou seja, a de que um juízo possa provir de uma faculdade volitiva expressa em tamanho infinito no sujeito e, portanto, que o juízo é uma ideia diferente da ideia de uma representação. A tese que Spinoza propõe colocará tanto representação e juízo, quanto entendimento e vontade sob um mesmo nível, não enxergando qualquer

¹¹ EII, P. 49, Esc.

¹² EII, P.49, Cor.

¹³ EI, Ax. 3.

¹⁴ Para uma análise mais completa das faculdades da vontade e do entendimento ver DESCARTES, R. Quarta Meditação. *Meditações Metafísicas*. Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1973.

distinção entre essas duas modalidades. Seria até incorreto se referir à “vontade” e ao “entendimento”¹⁵ no sistema de Spinoza: tem-se apenas o intelecto puro que tanto percebe ideias quanto afirma seus conteúdos de maneira equivalente. Afirma, de acordo com as ideias verdadeiras que compõem o intelecto divino; e por outro lado também nega, se comparado ao sistema adequado de ideias que é o intelecto, pois ao mesmo tempo em que afirma um conteúdo determinado, nega todos os outros que não exprime o teor enquanto ideia. É nesse sentido que o alerta a respeito do título do artigo surge, já que a percepção da ideia verdadeira em Spinoza não pressupõe sua afirmação enquanto veraz, como o título poderia sugerir: temos aqui um movimento único, uma mesma atividade na mente que conhece. Assim, a conclusão de Spinoza é de que:

A vontade e o intelecto nada mais são do que as próprias volições e ideias singulares. Ora, uma volição singular e uma ideia singular são uma só e mesma coisa. Logo, a vontade e o intelecto são uma só e mesma coisa. (SPINOZA, 2009, *Ética II*, Proposição 49, Demonstração)

Se o processo de formação de uma ideia no intelecto é conjunto ao de asserção da mesma, a questão da verdade será dada no interior da própria percepção. Neste momento perceptivo, no qual a ideia será afirmada no intelecto, virá, ao mesmo tempo, o judicativo, e a aceitação por parte da mente desta como verdadeira mediante seu conteúdo. Assim, uma ideia se expressará como verdadeira se for capaz de dar conta de determinado dispositivo causal de um dado; se obtiver uma expressão clara e distinta e indubitável de seu conteúdo; se, em suma, der conta de um conjunto de propriedades intrínsecas a si própria e a mente. É por isso que pela negação da separação entre vontade e intelecto, Spinoza poderá, igualmente, negar a necessidade da *convenientia* como critério de reconhecimento de ideias verdadeiras: a verdade da ideia será dada apenas por sua *adaequatio*, por seu aspecto puramente intrínseco ao domínio mental – e não mediante uma inferência necessária ao mundo exterior para o estabelecimento de tal conteúdo como adequado.

2. Segundo argumento: a certeza intrínseca de um conteúdo verdadeiro na mente

No *Tratado da Reforma da Inteligência*, Spinoza apresenta, no parágrafo 34, um exemplo particularmente elucidativo a respeito de suas teses sobre a percepção da ideia

¹⁵A tradução que utilizamos para a *Ética* (2009) aponta o uso do termo “intelecto” para caracterizar a mente. Já na edição que consultamos as *Meditações* (1973) de Descartes, observamos o uso do termo “entendimento”. Embora Espinosa não use o último vocabulário, identificamos, em nossa leitura, uma equivalência entre os termos, de modo que julgamos interessante, para fins de melhor compreensão do argumento em questão, tomar ambos com um mesmo referente.

verdadeira. No parágrafo anterior (33), o autor defende uma relação de independência entre objeto (ideado), ideia de tal objeto, ideia da ideia e assim sucessivamente. Segundo ele, deve-se tomar o objeto e as respectivas ideias subsequentes enquanto entidades distintas entre si, o que implicará na afirmação de que elas serão, igualmente, inteligíveis por si mesmas. Uma coisa é o círculo - algo que possui periferia e centro - e outra completamente diferente é a ideia do círculo, que não possui diretamente tais características. O mesmo pode ser aplicado ao corpo: a ideia do corpo não deve ser entendida enquanto o corpo propriamente, o ente mundano e extramental - mas algo completamente desligado dele (como a essência do triângulo é distinta e independente da essência do círculo) e que se restringe aos domínios do intelecto.

Tomemos um determinado ente Pedro. Este ente configura um objeto real no mundo que é totalmente distinto e independente da ideia do mesmo, ou seja, da ideia de Pedro. No caso, a ideia de Pedro possui a *essência objetiva* de Pedro, ela mesma contendo sua própria inteligibilidade. A ideia de Pedro pode ser objeto de outra ideia, que por sua vez conterà objetivamente tudo que a ideia de Pedro possui em sentido de essência formal. Ou seja, Spinoza sustenta aqui a noção de ideia da ideia, conferindo para cada uma delas uma realidade e inteligibilidade próprias e autônomas. Esse papel relegado às *essências objetivas* (conteúdo das ideias) e às *ideias* (essas duas últimas que significam uma só e mesma coisa) permitirá que o autor afirme o seguinte, que será interessante ao nosso intento:

É, pois, evidente que, para entender a essência de Pedro, não é necessário entender a ideia mesma de Pedro e muito menos a ideia da ideia de Pedro; o que é a mesma coisa que dizer que, para saber, não é necessário saber que sei; e ainda menos é necessário saber o saber que sei; do mesmo modo que para entender a essência do triângulo não é necessário entender a essência do círculo. (ESPINOSA, 2004, p. 21 -22)

Se para saber não é necessário saber o que se sabe, por conta da independência entre as essências do ideado e as respectivas ideias, resta-nos duas possibilidades de reconhecimento do local da certeza¹⁶ no conhecimento. Ou bem a certeza é dada mediante a recepção de novas ideias na mente que adicionem evidências de veracidade à ideia inicial, num movimento reflexivo; ou bem a certeza está na própria ideia adequada, na percepção da mesma.

¹⁶ A introdução do termo “certeza” aqui é justificada pelo uso que Spinoza faz, no trecho considerado, da noção de “saber o que se sabe” – ainda que não use explicitamente o termo certeza para se referir a este movimento.

Ora, parece-nos que com este exemplo Spinoza elimina a primeira sugestão, pois, ainda que mantenha fixa a possibilidade de termos certeza de um conhecimento, indica que não é necessário saber o que se sabe, *i.e.*, que não é necessário ir além da própria ideia verdadeira para certificar-se da verdade de seu conteúdo. É nesse sentido que, seguindo este parágrafo do exemplo de Pedro, Spinoza sustentará que “Para a certeza da verdade não precisamos de nenhum outro sinal senão ter uma ideia verdadeira”.¹⁷

Subsiste, portanto, a segunda possibilidade: a certeza é a própria *essência objetiva* da ideia adequada que percebo. A certeza e a ideia verdadeira são dadas num mesmo nível e significam um único conceito, de modo que para a certeza da verdade me basta apenas possuir a própria ideia verdadeira. É por isso que não se pode falar em dois momentos distintos no spinozismo, a saber, um de apreensão de determinada *essência objetiva* (de determinado conteúdo de uma ideia qualquer) e outro em que tal essência dê signos de que é verdadeira e não uma ficção proveniente de minha mente. Primeiro por conta de toda a busca que fizemos na seção anterior para provar que o movimento único de percepção e juízo implica na negação da necessidade de inferência ao mundo exterior enquanto critério para a validação de uma ideia como verdadeira. Segundo porque a certeza da verdade, como comprovamos com este exemplo, *não necessita* de qualquer indicação extrínseca de sua condição de veraz, simplesmente porque o fato de possuir uma ideia verdadeira já é a sua própria certeza. A verdade não necessita de signos de sua veracidade, é norma de si própria e manifesta-se por si mesma na mente que conhece.

É assim que, mais uma vez, e agora com teses do *Tratado da Reforma da Inteligência*, Spinoza torna a verdade como correspondência uma tese desnecessária e insuficiente. A certeza é dada no momento de percepção da ideia adequada. Portanto, não preciso de uma inferência ao mundo exterior para ter o juízo de um conteúdo como verdadeiro (vide a seção 1) e tampouco para ter certeza desta mesma essência (vide seção 2). A verdade é um mecanismo que funciona corretamente apenas no interior do próprio dispositivo mental e através de uma única ação da mente.

Para uma maior confirmação da mesma tese, basta também recorrermos a outra obra de Spinoza: o *Tratado Teológico-Político*. Por mais que neste texto o autor esteja

¹⁷ T.R.I., § 35.

concentrado em discutir questões de ordem teológica e política, como já nos informa o título sugestivo, a base de tais apreensões será fundamentada em questões de sua metafísica e epistemologia. É logo no segundo capítulo de tal obra, na qual Spinoza pretende abordar questões relativas aos profetas, ao ter tratado da gênese da profecia no capítulo anterior, que observamos a distinção entre o conhecimento assimilado pelos profetas e o conhecimento natural.

O conhecimento dito “natural” é aquele proveniente da “luz natural”, ou seja, da própria razão: sendo o gênero de conhecimento que Spinoza defenderá como correto em toda a sua teoria do conhecimento em outros textos¹⁸. No caso do conhecimento profético, este é dado aos profetas por uma disposição da imaginação. E por não ser um conhecimento intrinsecamente seguro, não possuindo em si mesmo, como a ideia adequada, a *certeza*, necessita de sinais extrínsecos à condição de veraz para que possa ser reconhecido pelo intelecto como tal. Ao contrário, o conhecimento dado ao intelecto pela razão (o conhecimento natural) possui em si a certeza como que imbuída na percepção da ideia, como sustentamos acima com trechos do *Tratado da Reforma da Inteligência*. Assim, Spinoza pontua: “Desse ponto de vista, a profecia é, portanto, inferior ao conhecimento natural, que não precisa de nenhum sinal, uma vez que, pela sua própria natureza, já implica uma certeza”.¹⁹

Outra consequência conceitual interessante parece ser a seguinte. Se uma ideia verdadeira é o mesmo que a certeza de seu conteúdo, por privação de certeza Spinoza entende a própria falsidade. De modo que, para que a ideia da existência de um ente Pedro seja verdadeira, por exemplo, basta que eu saiba que Pedro existe. Essa ideia será falsa se eu afirmar a existência de Pedro sem que possua determinada certeza em minha afirmação, ainda que Pedro exista em ato e a minha afirmação com ela concorde.²⁰ O que caracteriza a ideia verdadeira, logo, são suas propriedades intrínsecas (certeza, clareza e distinção e coerência) e não extrínsecas (correspondência à existência atual). Deste modo,

Se, ao contrário, por exemplo, alguém diz que Pedro existe sem que, entretanto, saiba se Pedro existe, esse pensamento a respeito dele é falso, ou, se se prefere, esse pensamento não é

¹⁸Em sua maioria, no *Tratado da Reforma da Inteligência* e na Parte II da *Ética*.

¹⁹ESPINOSA, Baruch de. *Tratado Teológico-Político*. Cap. I e II. Da profecia e Dos Profetas. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires de Aurélio. 2ª edição - São Paulo: Martins Fontes, 2008.

²⁰T.R.I. §69, §70 e §71; Ver também: EI, P.8, Esc. 2.

verdadeiro ainda que Pedro de fato exista. Nem esta afirmação: “Pedro existe” é verdadeira, a não ser para aquele que sabe com certeza que Pedro existe. (ESPINOSA, 2004, p.42)

3. Conclusões: vantagens conceituais internas e modelo de exposição da Ética

Uma consequência conceitual interna ao sistema filosófico de Spinoza, ligada à aceitação da tese coerentista da verdade, pode ser levantada. Com a ineficácia da procura por sinais extrínsecos à posse da ideia para determiná-la como adequada, Spinoza desloca seu pensamento a respeito das percepções verdadeiras para outro patamar. O método agora será simplesmente o de ordenar as percepções segundo um modelo coerente de apreensão que oriente o sujeito ao alcance de ideias verdadeiras. E tudo isso mediante a dedução correta a partir da posse de uma ideia verdadeira qualquer e que, se for a ideia adequada de Deus, constituirá o método perfeitíssimo de alcance da verdade: o terceiro gênero de conhecimento²¹. Por isso, nas palavras de Spinoza, o método nada mais é do que “continuar conforme a norma de alguma existente ideia verdadeira a investigar segundo leis certas”²². A procura pela verdade no spinozismo é dada *na* percepção, logo, é preciso cuidar para que a mesma se resolva em bases que garantam um conhecimento sempre correto e ordenado das coisas.

Quanto ao modelo de exposição da obra do autor, também podemos retirar algumas conclusões interessantes ao tema da verdade. Comparando a maneira de escrita do *Tratado da Reforma da Inteligência* com a da *Ética* é possível tecer algumas observações. Especula-se, através da orientação que o *Tratado* apresenta em seu plano argumentativo no parágrafo 49, que, ao fim do texto, Spinoza alcançaria a ideia do Ser Perfeitíssimo. Um caminho contrário é escolhido pelo mesmo na *Ética*, em que basta apenas um conjunto de seis definições iniciais para que Spinoza já possua a instrumentalização necessária para provar a tese da existência de Deus. É sintomático que a primeira parte da *Ética* seja dedicada a abordar o que o *Tratado* pretendia contemplar por último. No entanto, essas diferenças metodológicas revelam também conteúdos peculiares a cada texto.

O *Tratado* opta pelo método de exposição analítico. Já a *Ética*, pelo sintético²³. O primeiro tenciona demonstrar o caminho para o estabelecimento de um conhecimento

²¹ Sobre os gêneros de conhecimento: EII, P. 40. Esc.2 e T.R.I., §19.

²² T.R.I., § 49.

²³ Por método de demonstração analítico, temos uma opção que “mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas; de sorte que, se o

adequado das coisas, partindo de algumas noções básicas até o alcance da ideia de Deus²⁴. Já na *Ética*, temos um modelo iniciado por um postulado dessa mesma ideia, apesar de um esforço inicial mínimo, se comparado ao *Tratado*, para prová-la. É nesse sentido que podemos afirmar que o *Tratado* é um antecedente eficaz à *Ética*, isso não apenas enquanto esclarecimento de teses, mas dentro da própria estrutura da filosofia de Spinoza. A *Ética* supõe um interlocutor com um intelecto corrigido, já livre de uma série de preconceitos que normalmente o guiam na busca pelo conhecimento adequado. E qual era o objetivo do *Tratado*, se não afastar o leitor de toda e qualquer distração ligada à busca por riquezas, honras ou concupiscência? Se não promover uma percepção livre de preconceitos, de modo a alcançar o Sumo Bem²⁵? O leitor da *Ética* é justamente o leitor que já abandonou essa série de preconceitos corporais e imaginativos. Ele está pronto para aceitar a ideia de Deus e não mais ter um conhecimento perfeito das coisas - dado, segundo o *Tratado*, por uma compreensão máxima da Natureza - mas um conhecimento perfeitíssimo, atingido mediante a aceitação da ideia do Ser sumamente perfeito enquanto causa e justificativa de todas as ideias que permeiam o intelecto humano.

Se não privilegiarmos a noção de *adaequatio* em relação à de *convenientia*, toda a estruturação expositiva da *Ética* ficará destituída da seguinte noção: a verdade tem uma característica dedutível por definição, de modo que a partir de uma ideia verdadeira, seguindo um nexos causal correto, seremos capazes de alcançar outras ideias com o mesmo teor. A maneira de demonstração das teses da *Ética* segundo o modo sintético(a maneira dos geômetras) é toda a realização dessa teoria: é uma expressão exemplar do uso da tese coerentista da verdade. Ela parte da ideia de Deus (ou, ao menos, de uma série de noções iniciais que tencionam prová-la) e dela será capaz de

leitor quiser segui-la e lançar cuidadosamente os olhos sobre tudo o que contém, não entenderá menos perfeitamente a coisa assim demonstrada e não a tornará menos sua do que se ele próprio a houvesse descoberto”. Por sintético, um modelo que preza por “um caminho todo diverso e, como que examinando as causas por seus efeitos, demonstra, na verdade, claramente o que está contido em suas conclusões, e serve-se de uma longa série de definições, postulados, axiomas, teoremas e problemas, para que, caso lhe neguem algumas consequências, mostre como elas se contêm nos antecedentes, de modo a arrancar o consentimento do leitor, por mais obstinado e opiniático que seja.”. Este trecho pode ser encontrado em: DESCARTES, R. Respostas às Segundas Objeções. Ver também, para descrições sobre o método analítico e sintético: MEYER, L. Prefácio dos Princípios da Filosofia Cartesiana.

²⁴Ideia de Deus que não foi encontrada, tendo em vista o inacabamento da obra, mas que supomos ser o objetivo de Spinoza através do que é dito no parágrafo 49 do referido texto.

²⁵“E o “sumo bem” é gozar, se possível com outros indivíduos, dessa natureza superior. Mostraremos, no lugar próprio, que essa natureza superior é o conhecimento da união da mente com a Natureza inteira”. T.R.I., §13.

retirar um conjunto de definições, axiomas e proposições que definirão todo um sistema de verdades *a priori*: um sistema de ideias indubitáveis e que são adequadas segundo o intelecto divino. Trata-se da demonstração da teoria do conhecimento de Spinoza, que se utiliza de um critério de coerência intrínseco para estabelecer as verdades de seu sistema.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Vincenzo Cocco e notas de Joaquim Carvalho. Abril, S.A. Cultural, São Paulo: 1984

BENNETT, J. - **A Study of Spinoza's Ethics**, Indianapolis: Hackett, 1984.

BOLTON, M. **Spinoza On Cartesian Doubt**. *Noûs*, Vol. 19, No. 3, Setembro, 1985, pp. 379-395.

DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas**. Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1973.

DESCARTES, R. **Respostas às Segundas Objeções**. Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1973.

ESPINOSA, B. **Tratado da Reforma da Inteligência**. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. – 2ª Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2004. – (Clássicos)

_____. **Tratado Teológico-Político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. – 2ª Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2008. – (Paidéia)

GLEIZER, M.A. **Verdade e certeza em Espinosa**. Porto Alegre: L&PM, 1999.

MEYER, L. **Prefácio dos Princípios da Filosofia Cartesiana**. Apresentação e Tradução de Homero Santiago. *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*. Vol. 1, Número 1, Julho, 2007.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Trad. de Tomaz Tadeu - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

_____. **Complete works**. Indianapolis, Hackett: 1984.

WALKER, R.C. S. **Spinoza and the Coherence Theory of Truth**. *Mind. New Series*, Vol. 94, No. 373, Janeiro, 1985, pp. 1-18.

WOLFSON, H. A. The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1934.

O PROBLEMA DE MOLYNEUX E A RELAÇÃO ENTRE PERCEPÇÃO E LINGUAGEM EM DIDEROT

Anna Beatriz Figueiredo Pereira da Silva
Graduanda em Filosofia pela UFRJ

Resumo: Diderot é preso em 1749. Dentre os seus crimes, a *Carta Sobre os Cegos*. Em meio ao desenvolvimento do texto, um problema: um homem adulto, cego de nascença, que foi ensinado a distinguir, pelo tato, a diferença entre um cubo e uma esfera, com a vista recuperada, poderia distinguir e dizer qual é o globo e qual é o cubo antes de neles tocar? À parte a discussão epistemológica, esse problema – conhecido por Problema de Molyneux – é contexto para que Diderot discuta acerca de como se relacionam percepção e linguagem.

Palavras-chave: Diderot. Molyneux. Linguagem. Percepção.

Abstract: Diderot is arrested in 1749. Among his crimes is the *Letter on the Blind*. Through the text, an issue: could a fully grown man, born blind, who was taught to distinguish a cube and a sphere through touch, with his sight recovered, distinguish and tell which is the globe and which is the cube before touching them? Apart from the epistemological discussion, this issue - known as Molyneux's Problem – is Diderot's context to argue about how perception and language are related.

Keywords: Diderot. Molyneux. Language. Perception.

Diderot é preso em 1749. Dentre os seus crimes, a *Carta Sobre os Cegos*. Com base neste texto e a resposta que o filósofo dá à questão alcunhada de *Problema de Molyneux*, pretende-se, aqui, investigar como se relacionam percepção e linguagem.

William Molyneux é um cientista e político de família anglo-irlandesa. Chama a atenção de Locke em 1692, quando lhe envia uma cópia de sua recém-publicada *Dioptrica nova* – obra em que, na dedicatória, enaltece o filósofo inglês. Frente aos elogios, Locke escreve uma carta a Molyneux no mesmo ano. É assim que começa a vasta correspondência entre os dois, que irá durar até a morte de Molyneux.

Mas esta não havia sido a primeira tentativa de Molyneux de entrar em contato com Locke. Ele havia escrito uma carta em 1688, endereçando a Locke “um problema jocoso”¹. Por motivos desconhecidos, Locke nunca respondeu a essa carta. Mas após os

¹“Concluirei minhas tediosas linhas com um problema jocoso, que, por causa de discussões com vários a respeito de vosso livro e noções, tenho proposto a homens muito diversamente engenhosos, e jamais pude

dois começarem efetivamente sua correspondência, Molyneux, em 1693, volta a propor² o problema a Locke— sendo o problema, desta vez, recebido com entusiasmo por parte do filósofo³. Na segunda edição de sua *Magnum opus*, o *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, Locke adiciona o enunciado do problema ao corpo de seu texto:

Suponhamos um homem adulto, *cego de nascença*, que foi ensinado a distinguir, pelo *tacto*, a diferença entre um cubo e uma esfera, do mesmo metal e aproximadamente do mesmo tamanho, de tal modo que possa, tocando numa e noutra figura, dizer qual é o cubo e qual é a esfera. Suponhamos agora que o cubo e a esfera estão sobre uma mesa e que o homem recupera a vista. Pergunta-se, *com a vista, antes de neles tocar*, poderia ele distinguir e dizer qual é o globo e qual é o cubo?

Além de incluir o enunciado do problema, Locke inclui, também, a resposta dada pelo próprio Molyneux:

Não, porque, embora o homem em questão tenha a experiência do modo como um globo e um cubo afectam o seu tacto, não obteve ainda, no entanto, a experiência de que aquilo que afecta o tacto deste ou daquele modo deverá afectar a vista desta ou daquela maneira, nem a de que um ângulo saliente do cubo, que provocou uma pressão desigual em sua mão, aparecerá à sua vista conforme aparece no cubo.

Locke se pronuncia dizendo: “Estou de acordo com a resposta dada ao problema por este homem inteligente, de quem me orgulho de ser amigo, e sou de opinião que o cego, à primeira vista, não poderia dizer, com certeza, somente ao vê-los, qual é o globo e qual é o cubo”. Sobre a sua motivação em publicar esse problema, diz ele: “Quis propor esta questão ao meu leitor para que considere o muito que deve à experiência, à educação e às noções adquiridas, por muito que pense que de nada lhe servem ou em nada o ajudam”.

Em 1764, Leibniz publica os *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*, uma refutação seção-a-seção do livro de Locke – que, como tal, não poderia deixar de abordar o Problema de Molyneux:

Não se trata de discernir somente, e que o cego saiba que os dois corpos figurados que deve discernir se encontram ali, e que assim cada uma das aparências que ele vê, é a do cubo ou a do globo. Neste caso parece-me indubitável que o cego que acaba de recuperar a vista pode

encontrar com um que de um golpe desse a resposta que penso ser verdadeira”. Todas as referências aqui feitas à correspondência entre Locke e Molyneux têm por base “A correspondência entre Locke e Molyneux”, de Thomas M. Lennon e D. Anthony Larivière, tradução de José Eduardo Marques Baioni.

²Da primeira carta para a segunda, há uma mudança no enunciado da questão. Na primeira carta, Molyneux indaga se o cego “poderia conhecer pela sua visão, antes de estender as mãos, se ele não pudesse alcançá-los [o cubo e o globo], se forem deslocados 20 ou 1000 pés dele?”. Essa parte do problema é omitida na segunda versão.

³Apesar de famosa por ser a fonte da questão, o “Problema de Molyneux” é pouquíssimo explorado na correspondência entre Locke e Molyneux,

discerni-los pelos princípios da razão, juntamente com aquilo que o tato lhe forneceu antes em termos de conhecimento sensorial. Pois não falo do que ele fará talvez de fato e no momento, estupefato e confundido pela novidade ou pouco habituado a tirar conseqüências. O fundamento da minha opinião está em que no globo não existem pontos distinguidos do lado do próprio globo, pois tudo nele é unido e sem ângulos, ao passo que no cubo existem oito pontos distinguidos de todos os outros.

O problema é retomado por outros, como “Voltaire, Buffon, La Mettrie, entre muitos outros, incluindo principalmente Diderot” (LENNON, 2000). Como afirma Hans Aarsleff (1994): “Diderot é uma entre as muitas figuras de meados do século XVIII que esclareceu o deslocamento sísmico que Locke causara, deslizando do domínio da visão, da intuição e da razão para o do som, do discurso e da expressão”.

Sobre o texto de Diderot

As primeiras linhas da *Carta Sobre os Cegos* são dedicadas a uma reclamação acerca de uma experiência realizada pelo cientista francês Réamur (1683 - 1757), em que este teria operado as cataratas de uma jovem cega. Diderot se queixa, para uma interlocutora não identificada, do fato de não ter sido incluído na lista de convidados a testemunhar as primeiras reações da jovem após tal operação. A decepção de Diderot se explica por conta de que as reações de um cego recém-operado constituiriam um caminho possível na elucidação do problema epistemológico da origem do conhecimento de mundo.

Impossibilitado de acompanhar a experiência científica, Diderot decide substituí-la por suas investigações filosóficas: “forçado a privar-me de uma experiência em que não via quase nada a ganhar para a minha instrução, (...) pus-me a filosofar com meus amigos sobre a importante matéria que constitui seu objeto”⁴. Seu texto possui três momentos: o contato com um cego que residia em Puiseaux; o contato com Saunderson, cego professor de Cambridge; e, por fim, suas considerações ao problema proposto Molyneux. É importante salientar o fato de que as reflexões de Diderot não tocam um cego operado – ele dá voz aos cegos que permanecem cegos.

Os exemplos de Diderot são de cegos muito bem educados, de cultura elevada. O cego de Puiseaux é “um homem que não carece de bom senso; que muitas pessoas conhecem; que sabe um pouco de química, e que acompanhou, com algum êxito, os

⁴ Diderot, *Carta Sobre os Cegos*, p. 26. Usamos, aqui, a tradução de J. Guinsburg, publicada na edição de Diderot da coleção *Os Pensadores*.

cursos de botânica no Jardim do Rei”⁵. Saunderson era professor de Cambridge e membro da Royal Society. A propósito dele, diz Diderot que “contam-se a seu respeito prodígios; e não há nenhum que seus progressos nas belas-letas, e sua habilidade nas ciências matemáticas, não possam tornar crível”⁶.

Isso pontua um de seus questionamentos: para ele, o grau de educação do indivíduo em questão influencia nos processos de conhecimento em geral, quiçá no que fora proposto por Molyneux. Para ele, um cego versado em geometria conseguiria perfeitamente identificar formas antes conhecidas apenas pelo tato:

Em suma, em vez de o cego culto ter necessidade, depois de operado, de recomeçar em seu novo campo sensorial, um novo aprendizado tátil que fizesse surgir o mundo visível, bastar-lhe-ia uma inspeção refletida para fazer com que os testemunhos dos dois sentidos correspondessem um ao outro.⁷

Outra questão que se faz importante para Diderot é se o cego conseguirá ou não enxergar imediatamente. A isso, ele responde negativamente: é necessária a experiência ocular; é necessário certo tempo para que se aprenda a discernir as coisas em meio ao caos luminoso que se apresenta:

Penso que a primeira vez que os olhos do cego de nascença se abrirem à luz, ele não perceberá nada absolutamente; que será preciso algum tempo a seu olho para que se experimente: mas que este se experimentará por si próprio, e sem a ajuda do tato; e que conseguirá não só distinguir as cores, mas discernir ao menos os limites grosseiros dos objetos.⁸

Diderot é da opinião de que o cego operado não é capaz de enxergar no imediato após a operação. Todavia, conquanto lhe seja concedido um período de adaptação, ele grosseiramente poderá discernir qual é o cubo e qual é a esfera. Os sentidos não têm uma relação de dependência. Por exemplo, a vidência não é necessária para que a distância lhe seja uma noção conhecida – Diderot ilustra isso com o cego de Puiseaux, a exemplo de quando diz que ele “teve na juventude uma querela com um de seus irmãos, (...) agarrou o primeiro objeto que lhe caiu debaixo da mão, lançou-o contra ele, atingiu-o no meio da testa, e o estendeu por terra”⁹.

Diderot descreve outras situações que demonstram a destreza dos cegos:

⁵Ibid., p. 27.

⁶Ibid., p. 44.

⁷LEBRUN, Gérard. *O cego e o filósofo ou o nascimento da antropologia*, p. 85.

⁸Diderot, Carta Sobre Os Cegos, p. 79.

⁹Ibid., p. 33.

O cego de Puisaux avalia a proximidade do fogo pelos graus de calor; a plenitude dos vasos, pelo rumor que fazem ao cair os líquidos que transvasa; e a vizinhança dos corpos, pela ação do ar sobre o seu rosto. É tão sensível às menores vicissitudes que sucedem na atmosfera que pode distinguir uma rua de uma betesga. Aprecia com perfeição os pesos dos corpos e a capacidade dos vasos; e converteu os braços em balanças tão justas, e os dedos em compassos tão experimentados, que, nas ocasiões em que essa espécie de estática se realiza, eu apostaria por nosso cego contra vinte pessoas que enxergam. O polido dos corpos quase não oferece menos matizes ao nosso cego do que o som da voz, e ele não precisaria ter medo de tomar sua mulher por outra, a menos que ganhasse na troca.¹⁰

A resposta de Diderot ao Problema de Molyneux

Munidos das considerações de Diderot acerca do que é experimentado pelo cego, é chegada a hora de tocarmos novamente o problema proposto por Molyneux. É possível que o cego, seguro do que faz, consiga dar o mesmo nome a objetos que antes conhecia apenas pelo tato, e agora também pela visão?

Diderot substitui os termos *cubo* e *esfera* por *quadrado* e *círculo*. Assim, subtraem-se os empecilhos que são a profundidade e a tridimensionalidade.

Substituí o círculo à esfera, e o quadrado ao cubo, porque tudo indica que nós julgamos das distâncias apenas pela experiência; e, conseqüentemente, que aquele que se serve dos olhos pela primeira vez vê apenas superfícies e que ele não sabe o que vem a ser saliência; pois a saliência de um corpo à vista consiste no fato de alguns de seus pontos parecerem mais próximos de nós do que os outros.¹¹

O importante, enfim, é que se perceba como ele insiste na independência dos sentidos entre si:

Sejam quais forem as condições exigidas ao olho para que seja capaz da visão, cumpre convir que não compete ao tato fornecer-lhas, que o referido órgão as adquire por si mesmo; e que, por conseguinte, chegará a distinguir as figuras que nele hão de se pintar, sem o auxílio de um outro sentido.¹²

Os voluntários imaginários de Diderot à experiência são divididos em três: um alguém sem cultura, um metafísico e um geômetra.

As pessoas desprovidas de cultura não seriam capazes de comparar as representações que receberam táteis com as representações visuais. E elas diriam, “Eis um círculo, eis um quadrado, sem que se possa depositar confiança em seu julgamento; ou mesmo hão de convir ingenuamente que nada percebem nos objetos, que se lhes

¹⁰ Ibid., pp. 33-34.

¹¹ Ibid., p. 82.

¹² Ibid., p. 76.

apresentem à vista, que se pareça com o que elas tocaram”¹³. Assim sendo, seus relatos, feitos sem reflexão, não teriam valor para o experimento.

Contraposto ao senso comum, está Saunderson – que ilustra a posição tanto do geômetra quanto a do metafísico. Ao compará-lo com o cego de Puiseaux, veremos que as posições sobre a moral e a metafísica desse último revelam-se como materialistas e ateístas, chegando mesmo até o ponto da libertinagem e da insubordinação, enquanto Saunderson leva sua vida de acordo com as leis e costumes do que poderíamos chamar de “sociedade vidente”, e, mesmo resistindo aos argumentos de seu pastor para aceitar a existência de Deus antes de sua morte, baseados na ordem e na harmonia de um universo que só poderia ser acessível pela visão, ele morre, como bom teísta racionalista, exclamando suas últimas palavras, após um longo delírio (e essa ironia de Diderot não precisa retirar a seriedade dessa conversão final): “Ó Deus de Clarke e de Newton, tende piedade de mim!”.

Além disso, o fato de que a aquisição tátil das ideias de figuras pelo cego geômetra o leva a um alto grau de abstração, superior ao alcançado pelos homens dotados de visão, o conduz, pelo mesmo passo, a uma metafísica “extravagante”, o idealismo de Berkeley, que parece só dever sua existência a cegos, mas que, devido a sua abstração, é o sistema “mais difícil de combater, embora seja o mais absurdo de todos”¹⁴. Já o cego de Puiseaux é um materialista que, também devido a sua capacidade superior de abstração, mas sem misturá-la ao racionalismo individualista do leibniziano, pode facilmente conceber que o corpo pensa – para ele, a excessiva individuação visual do corpo, que aparece passivamente como uma coisa dada e puramente material não tem lugar: ao invés disso, os corpos que o cercam se apresentam dispersos e descontínuos, unificados unicamente pela atividade conjunta de sua memória e de seu tatear em busca de uma completude que não é dada nunca de uma só vez. A posição do metafísico serve tanto para Diderot avançar teses materialistas quanto para criticar os desvios do idealismo.

De volta à questão de Molyneux: no caso de um metafísico, há a reflexão e o raciocínio. Ao comparar suas ideias e formular hipóteses para discriminar o quadrado e o círculo. Sua resposta não seria dotada de absoluta certeza, mas seria satisfatória, ao

¹³Ibid., p. 80.

¹⁴Ibid., p. 55.

que ele responderia em palavras como “esse corpo me parece o quadrado e aquele o círculo; mas não tenho nenhuma ciência de que sejam tais ao tato assim como à vista”¹⁵.

No último caso descrito, o geômetra teria certeza de seus próprios juízos, pois teria elementos através dos quais poderia comparar seu mundo tátil ao mundo visual a que ele estaria sendo apresentado:

Aqueles a quem eu demonstrava as propriedades do círculo e do quadrado não estavam com as mãos sobre o meu ábaco e não tocavam os fios que eu estendera e que limitavam minhas figuras; entretanto eles me compreendiam. Não viam, portanto um quadrado, quando eu sentia um círculo; sem o que nunca estaríamos entendidos.¹⁶

Essa certeza, no entanto, somente é válida no caso de figuras geométricas simples - o mesmo não aconteceria com figuras mais complexas ou até mesmo não-geométricas. Diderot também pontua que um matemático como Saunderson tomaria como base experiências próprias: ao dialogar com videntes sobre geometria, Saunderson já haveria de ter correlacionado seu quadrado tátil com o quadrado visual alheio. Sua experiência, portanto, seria influenciada.

Diderot ainda propõe outras questões, como a inversão do que fora proposto por Molyneux: se um indivíduo porventura recuperasse o sentido do tato, seria capaz de julgar através desse sentido, vendados os seus olhos? Para ele, a mesma resposta: não sendo geômetra, o indivíduo teria tanta dificuldade quanto o cego de Molyneux.

Outra suposição seria um indivíduo que tem os sentidos em constante contradição. É dessa suposição que Diderot tira a conclusão (textual):

Mas do fato de nossos sentidos não estarem em contradição quanto às formas, decorre que elas nos são melhor conhecidas? (...) senhora, quando alguém pôs os conhecimentos humanos na balança de Montaigne, não está longe de adotar sua divisa. Pois, que sabemos nós?¹⁷

Em sua análise do Problema de Molyneux, Diderot se volta para o quanto a linguagem se utiliza de metáforas visuais. Nessa análise, deter-se-á atenção especial para o papel da linguagem com relação ao conhecimento sensível, no caso de pessoas privadas de algum sentido. Para Diderot, ainda, é importante notar que cada sentido possui uma linguagem própria, abstrata. Essa linguagem, sozinha, seria incapaz de

¹⁵ Ibid., p. 81.

¹⁶ Ibid., p. 82.

¹⁷ Ibid., p. 85.

traduzir o mundo exterior – o que só aconteceria por intermédio da cooperação entre sentidos.

Há seguramente nos corpos qualidades que jamais perceberíamos sem o toque: é o tato que nos instrui acerca da presença de certas modificações insensíveis aos olhos, que só as percebem advertidos pelo tato. Mas tais serviços são recíprocos: e naqueles que possuem a vista mais fina do que o tato, o primeiro desses sentidos é que instrui o outro da existência de objetos e das modificações que lhe escapariam.

Os sentidos, mais especificamente o tato e a visão, transmitem-nos informações sobre os mesmos objetos – mas eles nos permitem interpretar os objetos da mesma maneira? O entendimento pode usar as ideias táteis para interpretar as ideias visuais? Existe uma linguagem que permita a tradução do visual para o tátil?

Existe, enfim, uma relação entre percepção e linguagem?

Ao confrontarem o problema de Molyneux, filósofos anteriores a Diderot dedicaram sua atenção para o teor epistemológico por voltarem-se à capacidade do cego de discernir objetos. Diderot vê um problema mais amplo: o cego poderia dar o mesmo nome aos objetos que antes conhecia apenas pelo tato? Não se tratariam de duas linguagens diferentes?

Uma analogia é importante para elucidar o que aqui está em jogo, lapidando a questão ao mais simples possível. Dado que o cego não estaria familiarizado com a linguagem visual, induzi-lo a nomear o cubo-visual é o mesmo que pedir para ele identificar um “cube” ou um “Würfel”, ou qualquer palavra de uma língua que ele não domine, mas que signifique algo que ele conhece. Para entender do que se trata, o domínio da linguagem é necessário – do contrário, tratar-se-ão de caracteres que ao indivíduo não dirão nada, como palavras escritas a um analfabeto.

Reparai que a escassez de palavras produz também o mesmo efeito nos estrangeiros a quem a língua ainda não é familiar: são forçados a dizer tudo com pequeníssima quantidade de termos, o que os obriga a colocar alguns de maneira muito feliz. Mas sendo toda língua em geral pobre de palavras adequadas para os escritores de imaginações vivas, eles se encontram no mesmo caso que estrangeiros: as situações que inventam os apartam a todo momento dos modos de fala comuns.

E, ainda: “Cumpro confessar conseqüentemente que um cego de nascença deve aprender a falar mais dificilmente do que um outro, porquanto, sendo muito maior para ele o número de objetos não sensíveis, dispõe de muito menos campo do que nós para comparar e combinar.”¹⁸

O cego aprende a nomear objetos restritos à modalidade visual, que para ele não fazem sentido. De exemplo no texto de Diderot, temos o espelho, que o cego de Puiseaux diz ser “uma máquina (...) que põe as coisas em relevo longe de si mesmas”¹⁹. Sua suposição é feita a partir de relatos daqueles que veem, junto a suas inferências próprias. Assim, ele se utiliza da palavra “espelho” sem saber o que efetivamente se trata. O mesmo se dá, especialmente, com relação às cores: o cego pode até falar em cores, mas nunca estará remetendo verdadeiramente à ideia de uma cor, pois é algo inacessível ao horizonte da percepção tátil.

Diderot ainda aponta outra problemática: “Instituímos alguns [signos] para os olhos, são os caracteres; para o ouvido, são os sons articulados; mas não possuímos nenhum deles para o tato, embora haja maneira peculiar de falar a esse sentido, e de obter dele respostas.”²⁰ A inexistência de signos para uma linguagem tátil é um abismo entre aqueles que veem e os que nascem cegos, surdos, mudos.

O cego relaciona suas ideias oriundas dos sentidos, o que lhe permite encontrar uma representação para objetos dos quais não possui conhecimento sensível. Isso mostra que o problema não se encontra na origem das ideias, mas sim no processo no qual uma ideia é relacionada às palavras alheias, como quando o cego relaciona palavras a objetos que ele não conhece sensivelmente. Mais primordial que conhecer a forma com que ideias são adquiridas, é saber em que medida elas nos informam sobre a realidade. Nossas sensações não reproduzem em nós os objetos externos; ao invés disso, enviam-nos signos, que por sua vez representam esses objetos.

Conclusão

¹⁸ Ibid., p. 35.

¹⁹ Ibid., p. 29.

²⁰ Ibid., p. 45.

Há outros elementos da *Carta Sobre os Cegos* sobre os quais não foram feitas referências, por destoarem um pouco da proposta inicial da presente discussão. Temos, por exemplo, as reflexões de Diderot acerca da moral e da estética dos cegos, reflexões ainda sobre o credo dos cegos na existência de Deus, entre outras. Em detrimento destas reflexões igualmente interessantes, pretendeu-se, aqui, priorizar o deslocamento que Diderot faz, trazendo o já famigerado problema formulado por Molyneux para o campo de investigações acerca da linguagem – apresentando, assim, algumas de suas teses mui originais acerca de uma suposta relação entre a linguagem e a percepção, principalmente com relação aos sentidos (seja na sua presença, seja na sua privação).

A resposta de Diderot ao problema mostra como a questão de Molyneux depende inteiramente da experiência: o recém-operado deve aprender a discernir e organizar a informação visual (ou seja, aprender o que seria uma “linguagem visual”) antes de poder se pronunciar. Isso significa dizer que o entendimento e o conhecimento se relacionam constantemente com a linguagem e os signos. Diderot encontra, ainda, uma primorosa “solução” para o problema, elegendo a geometria como uma linguagem privilegiada, por contar com um sistema de signos próprio, que serve para traduzir as experiências comuns tanto ao aparato visual como ao tátil.

BIBLIOGRAFIA

DIDEROT, D. **Carta sobre os cegos para o uso dos que vêem**. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979, Trad. Marilena de Souza Chauí, J. Guinsburg.

LEBRUN, G. O cego e o filósofo ou o nascimento da antropologia, In **A filosofia e sua história**. São Paulo: Ed. COSAC NAIFY, 2006.

AARSLEFF, H. “Locke’s influence”. In: CHAPPELL, V, (ed.). **The Cambridge companion to Locke**. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

LENNON, T.M. e LARIVIÈRE, D.A. – “A correspondência entre Locke e Molyneux”. In: **Discurso**, 31, 2000, pp: 157-200. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/site/publicacoes/discurso/pdf/D31_A_correspondencia_entr_e_Locke_e_Molyneux.pdf>. Acessado em: 22 abril 2012, 21:58:37.

LOCKE, J. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Tradução coordenada por Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

CIÊNCIA E ASCETISMO A PARTIR DA *GENEALOGIA DA MORAL* DE NIETZSCHE

Felipe Ayres de Andrade
Graduando em Filosofia da UFRJ

Resumo: A partir da gênese dos tipos morais descritos na *Genealogia da Moral*, o texto que segue visa investigar de que modo Nietzsche supostamente alinha ciência e niilismo nessa mesma obra. Num segundo momento, pretende-se discutir brevemente de que maneira a arte se articula como modelo afirmador da ciência e da vida.

Palavras-chave: Arte. Ascetismo. Ciência. Nietzsche. Vida.

Abstract: The present work intends to investigate the ways in which Nietzsche apparently aligns science and nihilism, given his account of the moral archetypes' genesis on his *On the Genealogy of Morals*. After that, it shall be briefly discussed in which way art can be posed as an affirming model for science and life as well.

Key-words: Art. Ascetism. Life. Nietzsche. Science.

Introdução

O presente trabalho visa situar em que termos Nietzsche parece condenar a ciência ao mesmo tempo em que exalta a arte. Para tanto, irá se examinar a relação entre vitalidade e moralidade, a partir da primeira dissertação da *Genealogia da Moral*.

Tendo-se esboçado os tipos morais nobre e escravo, pretende-se analisar o papel do sacerdote ascético na economia das forças vitais dos homens. Os ideais ascéticos, supra terrenos, dos quais ele se vale seriam expressão de uma estratégia de conservação vital de uma existência enfraquecida que declina.

Mas seriam estes mesmos ideais que serviriam de base à ciência, ou, ao menos, a certa maneira de se fazer ciência. Logo, tenciona-se entender a crítica de Nietzsche à ciência enquanto aliada aos ideais ascéticos e discutir de que maneira a arte se apresentaria como um “fundamento”, como um modelo alternativo e afirmador tanto da ciência quanto da vida (a partir da *Gaia Ciência*).

Moral forte e moral fraca

Na primeira dissertação da *Genealogia*, Nietzsche descreve em detalhe o advento de duas formas distintas de se valorar, cada uma correspondendo a um tipo distinto de vitalidade. Tendo isso em mente, Nietzsche chama uma de forte e a outra de fraca.

A moral forte seria a primeira a ser inventada. Ela nasceria a partir de homens cuja plenitude vital transmutaria espontaneamente num arroubo criativo que lhes permitira julgar o mundo que lhes cerca a partir de si próprio.

Seria próprio deste tipo de vida o sentimento de autocontentamento que marcaria a distância dele em relação ao outro, no qual a vida não logrou. É desse *pathos* da distância que o homem de vida ascendente, nobre, julga como bom aquilo que ele vê como lhe sendo aparentado pela sadia constituição. De igual maneira, aquilo que se lhe assoma como pobre, infeliz, doente, é tido por ele como ruim.

Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valor, cunhar nome para os valores [...]. (NIETZSCHE, 2010, p. 16)

É interessante notar, então, como esse par conceitual mantém o sentimento de distância que o origina. Ele divide as coisas em boas ou ruins, indicando assim aquilo com que o forte se ocupa e aquilo que ele despreza e ignora, respectivamente.

A moral forte nasceria de uma retumbante afirmação de si. Não é uma falta que impele o forte à criação. Ela é espontânea, decorrente da abundância de forças que nele atuam e falam. O par bom e ruim seria apenas mais uma maneira de afirmação.

Só que a afirmação principal se daria no primeiro conceito, o de bom. O conceito de ruim seria produto de um momento posterior, secundário, que só reforçaria a alegria do nobre consigo mesmo, antes de ser um regozijo na penúria alheia.

... ele [modo de valoração nobre] age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o “baixo”, “comum”, “ruim”, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!” (Ibid. p, 26).

O conceito de ruim não expressa forma alguma de condenação. Ele não se aplica, por exemplo, aos adversários, inimigos de um homem forte, nobre. O mesmo excesso vital que dota o forte com a capacidade de “legislar” a partir de si é o que o faz enaltecer o combate e, conseqüentemente, seus rivais.

O elogio ao combate implica o rival do forte ser ele mesmo um outro forte. Essa “ética guerreira” leva a uma concepção de conflito na qual o adversário só pode ser de tal forma que a associação na contenda renda honras aos dois lados. O forte identifica no seu rival algo de digno e honroso, alguém pelo qual ele seria capaz de superar a si mesmo, através do confronto.

O conceito de bom marca a esfera na qual o forte se insere e age. Aonde ele luta e tem oportunidades de se por a prova e se superar. Já o de ruim, encerra o mundo que ele desconhece, ignora, enfim, pelo qual ele não se interessa de todo.

A moral fraca, escrava, nasce a partir do aparato moral nobre. Seria uma dupla inversão da moral forte operada por raciocínios lógicos e não por um sentimento de plenitude e fruição de si.

Esse modo de valorar surge a partir da incapacidade do tipo de vida fraco em atuar no mesmo registro que o dos fortes. Se não há um *pathos* da distância para lhe permitir se afirmar, o homem fraco precisa recorrer a outras estratégias de conservação¹.

Uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente que qualquer outra raça nobre, e venerará a inteligência numa medida muito maior: a saber, como uma condição de existência de primeira ordem, enquanto que para os homens nobres ela facilmente adquire um gosto sutil de luxo e refinamento (Ibid. p, 27).

Se para o homem forte a inteligência era apenas um luxo a completar a sua já rica compleição, para o fraco ela assume papel instrumental: é só através da sua inteligência, da eficácia do seu raciocinar que o homem fraco pode se valer contra o forte sem recorrer à força.

Munido então de uma inteligência – da qual ele não pode prescindir – o fraco procede à criação dos seus conceitos próprios. Marca a sua condição fisiológica debilitada a sua impossibilidade de criar espontaneamente como o forte. Sendo assim, ele incide sobre o aparato moral já construído do nobre com os seus requintes intelectuais.

¹ A necessidade de conservação ou ascensão vital será mais detalhada à frente. Aqui, basta marcar que o fraco não tem os mesmos recursos que o forte e, por isso, desenvolve outros.

O conceito originário da moral forte, “bom”, é negado pela lógica do fraco. A fábula das águias e das ovelhas pode servir de ilustração desse processo². No forte, o fraco vê um inimigo, algo que lhe oprime e que, portanto, não pode ser “bom” - ou seja, é mau.

Num segundo momento, o fraco se vê como oposto ao que ele toma por mau. Logo, o fraco é bom. Enquanto que no tipo nobre, a invenção de uma moralidade, de um modo de valorar, leva a uma afirmação “triumfante” de si, no tipo escravo ela corresponderia a uma reação à iniciativa do nobre – que resultaria apenas numa afirmação “indireta” de si.

Do tronco daquela árvore da vingança e do ódio [...] – o mais profundo e sublime e sublime, o ódio criador de ideais e recriador de valores [...] -, dele brotou algo igualmente incomparável, um novo amor [...] Mas não se pense que tenha surgido como a negação daquela avidez de vingança [...] Não, o contrário é a verdade! O amor brotou dele como sua coroa [...] uma coroa que no reino da luz e das alturas buscava as mesmas metas daquele ódio (Ibid. p, 24).

Esse ódio que recria os valores da moral nobre também cria ideais. Mas assim como os valores, os ideais ainda se inserem numa ótica ressentida. Via tais ideais, o fraco vai tentar dissolver o *pathos* da distância que o separa do forte.

O conceito de mau traz uma nuance (entre outras) ausente no conceito de ruim: o mau *poderia* ser bom, corrigir-se, melhorar. O raciocínio que termina por condenar a ave de rapina como má se calca no ideal de que ela é livre para agir de outra forma. Isto é, de forma não como a de uma ave de rapina. Preferencialmente, como uma ovelha, boa.

A moralidade fraca crê num livre e indiferente sujeito de ação. Ele pode agir tanto de uma maneira quanto de outra: a ação pode ser boa ou má. O que separaria uma valoração da outra não seria mais do que uma volição.

Isso vai contra o que concebe a moralidade forte. Ela não distingue um “sujeito” do seu agir. Precisamente na coincidência de ambos que o homem do tipo nobre se constitui enquanto tal³.

... a moral do povo [fraca] discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do homem forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força.

² NIETZSCHE, 2010, p.32

³ Os “bem-nascidos” se *sentiam* mesmo como os felizes; eles não tinham de construir artificialmente sua felicidade [...] por meio de um olhar aos seus inimigos (como costumam fazer os homens do ressentimento); e do mesmo modo, sendo homens plenos, repletos de força e, portanto, necessariamente ativos, não sabiam separar a felicidade da ação (Ibid. p. 27).

Mas não existe tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir, “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo (Ibid. P 33).

Ao introduzir este agente livre da ação, o fraco consegue falsear a sua incapacidade de ação em poder de ação e vice-versa, infligindo sobre o vir-a-ser característico das coisas seu julgamento moral, visando aplainar a distância que separa bons e maus. Sendo assim, a moralidade fraca se transforma num instrumento de domesticação do homem forte, que ela chama de mau, e da manutenção do fraco enquanto tal.

Ao introduzir um substrato por detrás da ação e julgá-lo pelo valor conferido à ação, o fraco oculta algo próprio ao funcionamento da vida: não se pode exigir de uma força que se expresse, ou seja, uma força que não ela mesma, e condená-la ou louvá-la por isso⁴. Essa é a mentira que Nietzsche destaca das demais como condenável justamente por alhear esse aspecto fundamental da vida.

No entanto, não é qualquer homem fraco, ou “bom”, que é capaz de tal engenho. Nietzsche destaca dentre tal tipo o sacerdote asceta como artífice por excelência da moralidade fraca e como conseqüente criador do rebanho de homens “bons” fracos.

O sacerdote e os ideais ascéticos

Os valores criados pelo sacerdote se amparam naquilo que Nietzsche chama de ideais ascéticos, nos quais ele identifica uma vontade depreciadora da vida. A dessensualização da existência, a castidade, a solidão, a pobreza, são prescritas como virtudes na instrumentalização desta vida para uma seguinte⁵. É pensando nessa outra vida que os valores fracos se tornam concebíveis e aplicáveis.

Nessa suposta contradição, Nietzsche encontra o lugar que o sacerdote ocupa na economia de forças vitais: apesar de seus valores e ideais serem por ele identificados como negadores da vida (ao negar a realidade do mundo atual, a validade dos sentidos e sua “imoralidade”, etc.), o sacerdote receita um bálsamo a uma existência degenerada e minguante. Mesmo quando prega o valor superior de outra existência, o que o sacerdote

⁴ Ibid. p, 32-3

⁵ A *valoração* de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta (juntamente com aquilo a que pertence, “natureza”, “mundo”, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e a qual se opõe, *a menos* que se volte contra si mesma, que *negue a si mesma*: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência (Ibid. p, 98).

realmente empreende com êxito é fixar os membros do seu rebanho nesta aqui: ele os preserva na sua existência presente⁶, apesar da pusilanimidade deles. O sacerdote “manobra” os instintos, os impulsos desgovernados dos adoentados para mantê-los vivos (quando sozinhos, não o conseguiriam, dado sua constituição própria).

Os homens fracos têm um aparato fisiológico menos dotado do que os fortes, isto é, as forças vitais que neles atuam são mais debilitadas e menos regeneradoras, plásticas. Logo, os fracos não têm condições de dar conta de sua própria existência, são por demais sensíveis para isto (são “dispépticos”) e acumulam vivências “não digeridas” que lhes tolhem e corroem.

Aí estaria a origem do ressentimento criador do sacerdote, não só voltado contra o forte, mas contra a vida mesma – na sua incapacidade de estar a par do jogo de forças que ela envolve e pelo qual ela se constitui. Assim, todo seu aparelho metafísico é construído na negação dos aspectos “inegáveis” da vida, para poder, de um modo oblíquo e tortuoso, afirmar-se enfim.

Tais ideais não expressam, portanto, valores em si mesmos ou determinações do além-mundo, mas sim necessidades muito próximas e sensíveis de uma vida que por si mesma declinaria e se extinguiria. Mas toda apreciação da vida é sintomática de uma vitalidade⁷.

É o recurso aos ideais ascéticos que possibilita a sobrevivência do homem fraco, do sacerdote - o que mostra que tais ideais, de fato, prestam-se a fins bem mais terrenos do que assumiam. Porém, se o sucesso na manutenção da vida efetivado pelos ideais ascéticos está garantido, para Nietzsche, o mesmo não poderia ser dito em relação à sua capacidade de “elear o homem”, de “curá-lo” dessa condição enfraquecida - o ascetismo é um mero opiáceo, um alívio momentâneo que se sente a partir da ferida causada pelo próprio sacerdote no seu rebanho⁸.

Ao travestir a insatisfação gerada pela incapacidade de dar vazão aos seus afetos, de exteriorizar seus instintos, num estado originário de culpa (dando uma razão

⁶ *O ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção da vida que degenera*, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência, [...], o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida (Ibid. p, 101).

⁷ NIETZSCHE, 2006, p. 37.

⁸ É nesse sentido que se poderia pensar na ineficácia da afirmação de si indireta promovida pela moralidade fraca. Enquanto que a afirmação nobre conflui para o crescimento e ascensão da vida, o máximo ao que a da fraca pode aspirar é à estagnação, à conservação.

metafísica para um efeito fisiológico, “transformando doente em pecador”⁹), ele faz com que o seu rebanho atente para si mesmo, dando-lhe um alvo para o desaguar suas forças.

Ao invés de ser um impotente, o fraco torna-se então capaz de *escolher* fazer o bem, sentindo a satisfação de ajudar os outros membros do rebanho¹⁰, ao mesmo tempo em que tem uma explicação para qualquer sentimento desagradável oriundo de sua pobre vitalidade (o sacerdote direciona suas ovelhas a si mesmas, como responsáveis por sua condição metafísica). Ao lhes estimular afetos, aos lhes dar a si próprias como alvos para os mesmos, lhes é prescrito um “entorpecimento através do afeto” que não desestabiliza a unidade do rebanho (dado que sua descarga desorganizada poderia lhe ser nociva). Como remédio, o ideal ascético é insuficiente, dada a sua limitação em ser aplicável somente nos efeitos da moléstia e não em sua causa¹¹.

Conhecimento ascético x Gaia Ciência

Ao final de sua *Genealogia*, Nietzsche se pergunta pelo ideal opositor ao ascético, mas se diz surpreendido por não achá-lo na ciência, procedendo nisso a uma pesada crítica à prática científica de seu tempo. Identificada como aliada dos ideais ascéticos, ela seria responsável pela demolição do que neles era grosseiro demais para o seu tempo. A busca pela verdade empregada na ciência não se apoiaria em valor nenhum, seria uma vontade de nada, enquanto apoiada na crença inquestionável do valor da verdade.

... a ciência está longe ainda de assentar firmemente sobre si mesma, ela antes requer, em todo sentido, um ideal de valor, um poder, criador de valores, a *cujos* serviço ela possa acreditar em si mesma, [...], ela contradiz e combate não o ideal mesmo, mas o que nele é exterior. Ambos, ciência e ideal ascético, acham-se no mesmo terreno, [...], na mesma superestimação da verdade [...], na mesma crença da *inestimabilidade*, da *incriticabilidade* (Ibid. p, 131).

A ausência de valor que Nietzsche atribui a essa verdade em comum dos ideais ascéticos e da ciência tem origem na vontade de verdade oriunda da própria religião, da qual ela pretende se separar. Enquanto ela abole o cristianismo como dogma, não o faz em nível de moral¹²: ao invés de Deus, ela venera a verdade.

⁹ Idem, 2010, p. 121

¹⁰ Ibid. p, 115

¹¹ Apenas o sofrimento, o desprazer do sofredor é por ele combatido, *não* a sua causa, *não* a doença propriamente – esta deve ser a nossa objeção mais radical à medicação sacerdotal (Ibid. p, 110).

¹² Ibid. p, 133

Como ela não sustenta mais a verdade da crença em Deus, no entanto, em que medida lhe seria lícito colocar em seu lugar a verdade? Essa “incriticabilidade da verdade” da qual a ciência tomaria parte é o que lhe renderia a alcunha de niilista por parte de Nietzsche. Não é o caráter supostamente inventado do Deus cristão ou da própria verdade que a ciência promoveria que faz Nietzsche encontrar nela um valor nulo, mas sim o percurso histórico que a vontade de verdade fez enquanto dogma cristão e que teria terminado pela supressão da própria crença em coisa alguma, restando, então, apenas uma crença no nada.

Em que valores então o conhecimento poderia se apoiar se lhe fosse dado não corresponder às empreitadas de homens enfraquecidos que querem o nada? Nietzsche recorre à arte para encontrar algo contrário ao ideal ascético: na arte, o erro, o engano, a ficção¹³ são glorificados e legitimados. A arte seria capaz de fazer aquilo que a ciência aliada aos ideais ascéticos não teria sido: promover, por fim, a vitalidade.

O elogio da arte, em contraposição a uma dura crítica à ciência, não leva ao abandono da ciência ou à sua impossibilidade, mas justamente lhe serve de condição de possibilidade. O modelo científico da verdade, da objetividade, do “conhecimento desinteressado”, contrário ao ato interpretativo do sujeito puro do conhecimento, proporia uma perspectiva impotente para o conhecimento.

O desinteresse na observação científica seria o mesmo que um olho que vê sem olhar em direção alguma¹⁴, e que, portanto, priva-se do que a perspectiva e o interesse podem lhe ensinar ver. A arte oferece a possibilidade de admissão das perspectivas enquanto tais, como invenções, engenhos provenientes de uma vida forte que se assenhoreia do real, que interpreta o mundo a partir de seus afetos de maneira declarada, assumida (diferentemente do mais flagrante ascetismo, que não pode prescindir de mentir seu caráter de criação terrena).

Ao voltar os olhos, então, para a arte, Nietzsche não visa colocá-la no mesmo pedestal que a verdade ocupava para a ciência. Nem o poderia. Sendo o conhecimento, enfim perspectivo, interpretativo, ele jamais pode ter algo de imutável além do embate de perspectivas, de forças vitais que encetariam a produção do conhecimento.

¹³ Idem, 2008, p. 24

¹⁴ Idem, 2011, p. 101. “Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo; e *quanto mais afetos* permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, [...], soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela”.

Antes que seja possível um conhecer, cada um desses impulsos tem de apresentar sua visão unilateral da coisa ou evento; depois vem o combate entre essas unilateralidades, dele surgindo [...] uma espécie de justiça e de contrato: pois é devido à justiça e ao contrato que esses três impulsos podem se afirmar na existência e conservar mutuamente a sua razão. A nós chega à consciência apenas as últimas cenas de conciliação (Idem, 2011, p. 220).

O combate passa a figurar como central na construção do saber. Os impulsos do homem do conhecimento se assenhoreiam do objeto de maneiras distintas. Essas visadas contrárias em relação a uma mesma coisa se chocam, e do resultado disso se teria criado algo como um conhecimento “pertinente” ao objeto, enquanto expressão de “certa relação dos impulsos entre si”- expressão de uma hierarquia afetiva.

Mas além de uma concepção “artística” e “belicosa” do conhecimento, Nietzsche crê que a própria existência pode se tornar uma obra de arte. Na medida em que os elementos fisiológicos do homem são dispostos, organizados, hierarquizados, tendo em vista seus os impulsos vitais: suas fraquezas, suas fortalezas são trabalhadas na confecção dele por ele mesmo, através dos seus afetos, como que num plano artístico¹⁵.

É fortuito notar que essa ótica artística de si e do conhecimento não seria algo como uma via de acesso à essência de si ou ao verdadeiro conhecimento. Antes, ela deflagra um horizonte de afirmação da existência enquanto permeada de afetividade e combatividade.

Seria graças à arte que se poderia conciliar certa pretensão de conhecimento, ao mesmo tempo em que se admite todo aparato mentiroso e enganador do qual o homem se vale no processo de conhecer¹⁶. A arte não abriria caminho para uma “objetividade”, mas permite que se assuma de boa consciência o aspecto criativo que o conhecimento tem e sua importância na sobrevivência do homem.

Como é nova e maravilhosa e, ao mesmo tempo, horrível e irônica a posição que sinto ocupar, com o meu conhecimento, diante de toda a existência! Eu descobri que a velha humanidade e animalidade, e mesmo toda a pré-história e o passado de todo ser que sente, continua inventando, amando, odiando, raciocinando em mim – no meio deste sonho acordei repentinamente, mas apenas para a consciência de que sonho e tenho de prosseguir sonhando para não sucumbir (Ibid. p, 92).

¹⁵ Ibid. p, 195 “É praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico, até que cada uma delas aparece como arte e razão [...]. Serão as naturezas fortes, sequiosas de domínio, que fruirão sua alegria melhor numa tal coação, num tal constrangimento e consumação debaixo de sua própria lei, [...], assim fazem bem a si próprios!”.

¹⁶ Ibid. p, 132

Então, ao se dispor de si enquanto fenômeno estético, ter-se-ia não só uma maneira de suportar a existência, mas até mesmo de potencializá-la. O homem do conhecimento se permite aprender com o artista a como “dourar a pílula” da existência, não se limitando a enxergar apenas na obra de arte o espaço para agir criativamente, ou seja, para fabricar os conhecimentos requeridos para se afirmar¹⁷.

Neste embate de impulsos para a produção do conhecimento, não só a falsificação deliberada, a invenção assumida da realidade são visadas. Mesmo o erro e o engano podem ser vistos como expressões potentes da vida.

Agora lhe parece um erro o que outrora você amou como sendo uma verdade ou probabilidade: você o afasta de si e imagina que sua razão teve aí uma vitória. Mas talvez esse erro, quando você era outro – você é sempre outro, aliás -, lhe fosse tão necessário quanto as suas “verdades” de agora [...]. Foi sua nova vida que matou para você aquela opinião, não sua razão: você não precisa mais dela (Ibid., p, 208).

O que era por um tomado como verdadeiro no mais alto grau pode ser por ele mesmo pode depois negado. Mas aí não atuaria uma “razão” ciosa de se regular e corrigir, mas um movimento de conformação com os sucessivos processos vitais pelos quais tal indivíduo passou e que o transformaram.

Nesse sentido, a própria crítica de si passa a ser admitida como momento de afirmação. Conhecer é um processo que não se resolve em erros e acertos somente. O próprio erro é admitido como parte do processo do conhecer, enquanto marca da vitalidade do sujeito que o constitui. Que tal seja encarado como erro ou acerto é circunstancial às perspectivas vitais nas quais ele se inscreve em determinado momento: ao que ela requer e do que ela prescinde.

O conhecimento baseado no ideal artístico é aquele que assume seu aspecto afetivo, instintivo, e promove o embate dos mesmos para a sua validação. Tanto a sua criação quanto a sua imposição sobre os demais “conhecimentos” correspondem a momentos de crescimento vital, de expansão da vida, impedindo a estagnação e o declínio da mesma.

Mesmo o movimento de destruição, da negação de um saber por outro, é interpretado pelo horizonte de uma vida que logra, que medra, não em direção a uma verdade eterna, derradeira, mas a uma “verdade” provisória, em conformação com as forças vitais envolvidas na sua produção. Isso envolve erro, mentira, jogo de aparências

¹⁷ Ibid. p, 202

e sua eventual superação por uma verdade outra, a partir dos mesmos elementos que a propiciaram em primeiro lugar.

Bibliografia:

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011

_____. **Genealogia da Moral**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010

_____. **Além do Bem e do Mal**. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2008

_____. **Crepúsculo dos Deuses**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006

_____. **Ecce Homo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008

ADORNO E HORKHEIMER: UMA VISÃO CRÍTICA SOBRE A INDÚSTRIA CULTURAL

Kairon Pereira de Araujo Sousa
Graduando em Psicologia pela UESPI

Resumo: Adorno e Horkheimer analisam criticamente, daí o nome teoria crítica, a realidade social estabelecida sobre o viés da razão tecnológica, a qual impõe a humanidade em uma nova amarra. Se antes o indivíduo estava atado pelas ideias mitológicas, com o surgimento da racionalidade técnica, ele adquiriu uma nova servidão, o esquematismo¹ da indústria cultural. O objetivo deste artigo é analisar a crítica desses pensadores frankfurtianos à indústria cultural, cuja finalidade principal estava em informar a sociedade, contribuindo para torná-la mais livre e consciente, condição fundamental para formação de uma comunidade mais justa e feliz.

Palavras-chave: Adorno. Horkheimer. Indústria Cultural. Razão Instrumental.

Abstract: Adorno Horkheimer's critical analysis, critical theory, hence the name, social reality established on the bias of technological reason, which imposes humanity into a new tie. If before the individual was bound by mythological ideas, with the emergence of technical rationality, he acquires a new servitude, the schematism of the cultural industry. The objective of this paper is to analyze these critical thinkers Frankfurtians cultural industry, whose main purpose was to inform society, helping to make it more free and conscious, fundamental condition for the formation of a more just and happy community.

¹ Kant, no seu livro *Crítica da Razão Pura*, mais especificamente no segundo livro da “Analítica transcendental”, intitulado “Analítica dos princípios”, aborda a questão do esquematismo. O problema que Kant se propõe a refletir é como conciliar duas coisas distintas entre si: os conceitos puros do entendimento e os múltiplos fenômenos da realidade. Conforme Rocha (2006, p.44) “para tentar elucidar essa questão é que se torna necessária uma doutrina transcendental da faculdade de julgar, para mostrar como os conceitos puros do entendimento” poderiam ser aplicados aos fenômenos em geral. A busca de Kant é por um princípio intermediário e unificador entre conceito e realidade, “de modo que se torne possível a aplicação da primeira ao segundo” (Rocha; 2006,p.44). Esse princípio homogêneo, Kant denominou de esquematismo transcendental. Esse esquema segundo Rocha (2006, p.45) “pode ser caracterizado como uma determinação transcendental do tempo, na medida em que esta determinação é, por um lado homogênea à categoria como (...), por outro, homogênea ao fenômeno...”

Em síntese, “o esquematismo Kantiano é a atividade responsável por uma espécie de harmonia preestabelecida entre o real e o nosso poder de conhecer”, ou seja, “a garantia da homogeneidade do universal (as categorias do entendimento) e do particular (o fenômeno), que teria como objetivo, promover a unidade de diversos conhecimentos em um sistema.” (Rocha;2006, p.64)

Adorno e Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento*, destacam a inversão do esquematismo pela indústria cultural. Se para Kant a racionalidade seria um princípio de autonomia e independência a humanidade, os filósofos de Frankfurt chamam atenção para despotencialização da capacidade do pensar crítico, promovido pela indústria cultural. Conforme os autores, “a verdadeira natureza do esquematismo, que consiste em harmonizar exteriormente o universal e o particular, o conceito e a instância singular, acaba por se revelar na ciência atual como o interesse da sociedade industrial.” Ainda segundo eles “o ser é intuído sob o aspecto da manipulação e da administração. (...) Os sentidos já estão condicionados pelo aparelho conceitual antes que a percepção ocorra,” isto é, “o cidadão vê *a priori* o mundo como a matéria com a qual ele o produz para si próprio.” (Adorno e Horkheimer, 1985, p.73)

Keywords: Adorno. Horkheimer. Cultural Industry. Instrumental Reason.

1. Considerações iniciais:

Antes de analisarmos a reflexão filosófica proposta na *Dialética do Esclarecimento*, sobretudo no que se refere à discussão apresentada por seus autores a respeito da Indústria Cultural, é importante observarmos a percepção de Benjamin acerca do status de raridade da obra de arte. Walter Benjamin traça uma análise crítica acerca da comercialização em série provocada pela indústria cultural. Benjamin faz uma verificação dos motivos que levaram a perda da aura da obra de arte. Nesse sentido, o desenvolvimento da técnica seria responsável por retirar da obra de arte seu caráter de unicidade ou raridade, porque, com a produção em série com fins de lucratividade produzidos pela indústria cultural, a aura da obra de arte - que nada mais é do que seu valor original, sua singularidade particular, que a torna autêntica - desapareceria nas várias reproduções. Entretanto, Benjamin, tem consciência do aspecto de reprodutibilidade ao qual a obra de arte estava sujeita. Assim, sua crítica versa sobre a nova forma de reprodução instaurada pela técnica, que torna quase impossível a distinção entre o que é original e o que é cópia.

Um ponto fundamental na análise feita por ele é a sua esperança em um processo de democratização da arte, ou seja, para esse pensador a obra de arte ao perder seu caráter autêntico, que de certo modo representa uma perda para a humanidade ou sociedade, por outro lado, essa reprodução em massa ocasionada pela técnica, tem como positivo o fato de permitir o acesso das obras de arte - o que antes era privilégio de poucos -, a população de modo geral. Em outras palavras, Benjamin acredita que com a produção em larga escala, apesar da obra de arte perder sua unicidade, esta em contrapartida, permite a democratização da cultura. A exemplo disso, podemos verificar a modificação causada pela invenção da imprensa por Gutenberg no século XV, permitindo que as pessoas tivessem acesso ao conhecimento - uma democratização da informação -, antes disponível apenas a alguns. Contudo, Adorno e Horkheimer, destacam que “isso não significa que, ao perderem o caráter de uma autêntica mercadoria, estariam preservadas na vida de uma sociedade livre” e acrescentam “mas, ao contrário, que agora caiu também a última proteção contra sua degradação em bens culturais” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 132). Para os filósofos, portanto, “a

eliminação do privilégio da cultura pela venda em liquidação dos bens culturais não introduz as massas nas áreas de que eram antes excluídas” antes, “serve, ao contrário, nas condições sociais existentes, justamente para a decadência da cultura e para o progresso da incoerência bárbara” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 132). “A quantidade de opções e informações disponíveis não representa”, desse modo, “uma democratização ou um aumento do nível cultural dos indivíduos, mas um barateamento da cultura, uma caricatura do esclarecimento” (Silva, 2006, p.12).

Benjamin acreditava nos benefícios que a tecnologia poderia conferir, e nessa sua visão destaca o cinema como uma possibilidade positiva da técnica. Desta maneira, como refere Silva (2006, p.55) “um dos trunfos do cinema é o poder de penetrar no indivíduo. Neste ponto, há o contraste com a arte tradicional, em que é o espectador que penetra na obra através da mera contemplação” e completa ela “a experiência cinematográfica produz um novo tipo de percepção em que cada indivíduo é ao mesmo tempo ativo e passivo.”

Entretanto, essa visão² otimista de Benjamin foi ofuscada, porque a obra de arte se torna serva da indústria cultural, transformando-se em mera mercadoria, e servindo como meio para o status quo, isto é, como forma de controle ou dominação cultural. Adorno e Horkheimer criticam essa postura otimista de Benjamin, afirmando que tanto o cinema como o rádio “não precisam mais se apresentar como arte”, não passando de um mero negócio, ou melhor, “eles a utilizam como uma ideologia destinada a legitimar o lixo que propositadamente produzem” e acrescentam “eles se definem a si mesmos como indústria, e as cifras publicadas dos rendimentos de seus diretores gerais suprem toda dúvida quanto à necessidade social de seus produtos” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 100).

A reflexão de Benjamin sobre a reprodução por meios técnicos da obra de arte é uma das maiores influências ao pensamento de Adorno e Horkheimer no que se refere ao tema da indústria cultural, por proporcionar “o início da discussão que deu origem

² Tentando explicar essa visão otimista de Benjamin em relação aos demais pensadores da escola de Frankfurt, sobre as possibilidades positivas da razão instrumental, Silva (2006) destaca que um dos fatores que explicam essa divergência está no fato de Benjamin, ao contrário de Adorno e Horkheimer, não ter cumprido exílio nos Estados Unidos. Esse quadro de “estranhamento vivenciado pelos autores frankfurtianos no exílio norte-americano, ao justamente depararem-se com uma série de diferenças do capitalismo e sociedade norte-americana em relação aos seus congêneres europeus” (Passos; 2011, ps. 37-38) “permitiu que Adorno e Horkheimer observassem toda a extensão do fenômeno e também previssem o que estava por vir” (Silva; 2006,p.17).

ao capítulo sobre a indústria cultural da Dialética do Esclarecimento” (Duarte, 2004, p.25).

2. A racionalidade técnica como forma de dominação

Nota-se que os filósofos de Frankfurt traçam uma crítica da racionalidade moderna, denunciando a nova servidão à qual a técnica submeteu os homens. O esclarecimento, que tinha como meta aparente tornar o homem livre, garantindo sua independência e autonomia, livrando-o dos mitos e da magia, processo esse iniciado desde a Grécia Antiga quando se tem a passagem do mito ao logos, em contrapartida, acaba introduzindo-o em um estado de dominação e decadência. O desencantamento do mundo, a dissolução da imaginação através do conhecimento, a eliminação da superstição, proposta otimista dos progressistas, que viam na razão o pontapé para o sucesso da humanidade, transforma-se em mera ideologia a serviço da mercadoria. É nessa visão que Lowy e Varikas (1992, p. 201) afirmam que “o pensamento de Adorno situa-se nos antípodas desse otimismo progressista e dessa identificação com a marcha conquistadora da razão dominante”. Essa postura cética de Adorno é bem expressa pelo filósofo quando afirma: “O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (Adorno; Horkheimer, 1985, p.11). De todos os pensadores que participavam da chamada Escola de Frankfurt, Adorno parecer ser o menos otimista em relação aos benefícios gigantescos que a razão poderia oferecer aos homens.

Adorno e Horkheimer desenvolvem uma argumentação lógica e coerente na tentativa de descortinar as ilusões e otimismo exacerbado em torno da racionalidade emancipadora. Demonstrando, que o saber, que a princípio traria benefícios aos homens, possibilitando uma vida melhor e o domínio destes sobre a natureza, eliminando as barreiras da escravidão impostas pela magia e o mito, através de um processo de desmistificação. Ao mesmo tempo, em que os permite dominar a natureza também abre espaço para controlar os homens. Assim, para Adorno e Horkheimer (1985, p.18) “do mesmo modo que está a serviço de todos os fins da economia burguesa na fabrica e no campo de batalha, assim também está à disposição dos empresários, não importa sua origem”. Aqui é possível como destaca Silva (2006, p.8) observar “a preocupação dos autores com o desenvolvimento da sociedade capitalista industrial e de

sua razão tecnológica, assim como com o crescente aperfeiçoamento dos mecanismos da Indústria Cultural.”

O esclarecimento, que na sua concepção desempenharia uma função emancipatória, auxiliando os homens no processo de autonomia, transforma-se em uma racionalização instrumental, reduzindo o saber em mero instrumento a serviço da técnica. Segundo Adorno e Horkheimer (1985, p.18)

O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem da ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu em-si torna para-ele. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação.

Dessa forma, a razão não conseguiu atingir seu objetivo inicial de libertar os homens, levando-os a autonomia. Antes, converte-se em um instrumento técnico - científico a serviço da dominação, e como aponta Silva (2006, p. 8)

O caminho de emancipação que deveria ser trilhado pela ciência positiva estava se transformando em uma mudança de amarras. Ao invés de estarem presos aos mitos medievais, os indivíduos foram atados ao esquematismo do pensamento tecnológico, às leis do trabalho e à mediocridade da comunicação de massas.

Sendo assim, o otimismo em uma razão emancipatória, visão presente sobremaneira entre os pensadores iluministas³, é atingido pela visão crítica e de desconfiança de Adorno e Horkheimer, para os quais é impossível tal processo emancipatório, já que a razão libertadora se transformou em razão instrumental.

Um ponto de certa polêmica é a ideia - no tópico da obra que aborda a unidade “*Conceito de Esclarecimento*” - de proximidade apontada pelos autores entre o mito e o

³ O iluminismo ou ilustração foi um movimento ocorrido no século XVIII, que enfatizava os poderes da razão, colocando-a como princípio seguro e único meio de tornar os homens livres e independentes. Esse movimento foi influenciado principalmente pelas ideias racionalistas do século anterior, tendo como figura central o filósofo René Descartes. Descartes, a partir do seu método de *dúvida metódica*, decide colocar em descrédito tudo aquilo que havia admitido como verdades. Dispondo-se a aceitar como verdadeiro somente aquilo que, após ser submetido à razão, se mostrasse indubitável. O filósofo adota uma postura cética na busca do conhecimento verdadeiro, desejando perceber as coisas além das aparências. Nisso duvida das informações provenientes dos sentidos, das argumentações dogmáticas, entretanto, depara-se com uma premissa que se mostra inquestionável. “(...) E, notando que esta verdade eu penso, logo existo era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de abalar, julguei que podia aceitá-las, (...), como o primeiro princípio da filosofia...” (Descartes, 1987, p.43).

Esses pensadores iluministas supervalorizavam a razão colocando-a como a possibilidade mais sólida de modificar a vida da humanidade. Essa visão, quase que dogmática, entretanto, deixa de lado a análise da racionalidade utilizada como princípio para legitimar desigualdades e servidão.

processo da ciência. Segundo os filósofos “o esclarecimento ainda reconhece a si mesmo nos próprios mitos” (Adorno; Horkheimer, 1985, p.19). Na tentativa de desvendar os mistérios da natureza, os homens recorreram ao mito, adotado como forma de argumentação dos fenômenos da natureza. Nesse sentido, para Adorno e Horkheimer, os pensadores pré-socráticos, por exemplo, ao apontarem o princípio originário da natureza, cada um ao seu modo (o úmido, o apeíron, ar, fogo, etc.), em substituição às divindades míticas, estavam apenas apontando “sedimentos racionalizados da intuição mítica” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 19). Dessa maneira, destacam em relação ao mito que “o simples fato de que eles se tornam argumentos por uma tal oposição significa que eles adotam o princípio da racionalidade corrosiva da qual acusam o esclarecimento” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 19) e acrescentam “mas os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 20).

Os autores apontam ainda uma característica presente na ciência que também faz parte do mito, a repetição. Entretanto, há certa diferença nisso, pois, como destacam os filósofos “na magia existe uma substitutividade específica. O que acontece à lança do inimigo, à sua cabeleira, a seu nome, afeta ao mesmo tempo a pessoa” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 22). Na ciência em contrapartida, não há essa substitutividade específica. Esta se transforma em fungibilidade universal. Portanto, segundo os autores, “como a ciência, a magia visa fins, mas ela os persegue pela mimese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 22).

3. Controle da indústria cultural sobre seus consumidores

Adorno e Horkheimer fazem uma análise crítica de como a indústria cultural, cujo foco é o consumo em massa, exerce o controle sobre os seus consumidores. Tendo como meta o lucro, ela exerce seu domínio na sociedade, criando uma intensa necessidade de consumo. Dessa forma, os indivíduos nunca estão satisfeitos com o que possuem. Quem tem um carro do ano, no próximo já quer trocá-lo novamente. Alguém que compra um celular hoje, já fica certo que em poucos dias surge um mais sofisticado, criando nesse sujeito a vontade de trocar o seu pelo modelo mais novo. Tolhendo a consciência do consumidor, a indústria cultural, age de forma meticulosa, fazendo com que o indivíduo consuma algo do qual aparentemente não tem nenhuma necessidade. Em muitos casos o status que determinado produto pode conferir, induz ele a comprar,

ou seja, uma determinada marca associada a um status econômico faz com que o consumidor invista como forma de se sentir pertencente ou incluído a determinado padrão social.

Desse modo, ao comprar determinado produto, o comprador pouco está preocupado em sua utilidade, o importante nesse momento é se sentir realizado, isto é, satisfazer a necessidade que foi criada ou produzida pela indústria do prazer. Como verificam Adorno e Horkheimer (1985, p. 117) “o princípio impõe que todas as necessidades sejam apresentadas como podendo ser satisfeitas pela indústria cultural” e acrescentam “mas, por outro lado, que essas necessidades sejam de antemão organizadas de tal sorte que ele se veja nelas unicamente como um eterno consumidor, como objeto da indústria cultural”. É ela quem dita o que deve ser consumido e quando, ou seja, determina a moda ou forma como as pessoas devem se vestir, lançando quase que diariamente diversos modelos novos, dos quais o consumidor se torna um verdadeiro escravo, consumindo aquilo que não tem necessidade, mas compra porque, quer está de acordo com os anúncios da TV ou mesmo como se diz “está na moda”. Ela também é responsável por apontar o manequim ou a forma do corpo mais apropriado, levando seus consumidores a dietas rigorosas em prol de um corpo em forma segundo os padrões impostos pela indústria da beleza. Dessa forma, quem não consegue atingir a forma corporal ou mesmo se vestir segundo os padrões definidos, é considerado fora de moda, e de certo modo, discriminado, o que causa (não muito raro) frustrações nos sujeitos, que chegam inclusive a deixar de frequentar locais públicos, porque se sentem fora dos padrões.

Assim sendo, a indústria cultural se utiliza de todos os mecanismos disponíveis para modelar o comportamento de seus consumidores. As propagandas midiáticas, por exemplo, usam os recursos mais atrativos para induzir seus espectadores ao consumo de seus produtos. Nos anúncios publicitários, é possível verificar como as estrelas do esporte, das novelas, ou mesmo outras figuras televisivas tem sua imagem associada a determinado produto. Nos comerciais da TV, por exemplo, é comum a figura de um jogador de futebol, como garoto propaganda, fazendo o anúncio de determinada marca de refrigerante, cerveja, equipamentos esportivos, carro, etc. Nos supermercados, é possível encontrarmos nas embalagens dos produtos (como pasta dental, sabonetes, cremes hidratantes, biscoitos e produtos de limpeza) o rosto de certa celebridade estampada. Os outdoors nas ruas com a foto de uma personalidade da TV associada a

uma marca específica. Tudo isso, visa fazer com que os espectadores, ao associarem o produto com determinado nome ao qual se identificam, sintam a necessidade de consumi-lo. A ideia é fazer com que o consumidor queira adquirir aquele produto que a celebridade da qual é admirador afirma utilizar. Conforme Passos (2011, p.39) ela “busca criar uma identificação na qual os consumidores do entretenimento se identifiquem com os atores do filme, com os sorteados de um prêmio, criando uma pseudoindividualidade.”

Nesse cenário, pode-se argumentar que a indústria cultural impõe sua dominação à massa consumidora, produzindo, dirigindo e disciplinando suas necessidades. Como apontam Adorno e Horkheimer (1985, p.110) ela “os mantém tão bem presos em corpo e alma que eles sucumbem sem resistência ao que lhes é oferecido”. Nessa atmosfera, onde tudo parecer ser familiar (onde o artista ou celebridade utiliza a mesma marca de perfume, roupa ou sabonete, que utilizo.) “como posso ter consciência de que sou explorado ou controlado se tudo faz parte de mim, se não há estranhamento?” (Passos, 2011, p.39).

Para tal indústria manter o controle sobre o consumidor, é preciso despertar-lhe o desejo sobre os seus produtos. Desse modo, para a indústria cultural, os homens são meros produtos, reduzindo-os a mercadoria. Sem eles o sustento de seu negócio⁴ não aconteceria. Na visão de Adorno e Horkheimer (1985, p. 121) “a indústria só se interessa pelos homens como clientes e empregados e, de fato, reduziu a humanidade inteira, bem como cada um de seus elementos, a essa fórmula exaustiva”. Mas, para tornar o consumidor dependente de seus produtos, a indústria cultural não se preocupa apenas em manter os desejos já estabelecidos, ela atua na criação de novas necessidades, formando-se assim um ciclo – necessidade/satisfação -, no qual o

⁴ A indústria cultural é eficiente em transformar tudo em negócio, em produto de bens de consumo. Ela invade todos os setores da sociedade (música, futebol, jornalismo, etc.). Nada escapa a sua visão mercantilista. Nem mesmo a fé ou religiosidade escapam das suas artimanhas. Aproveitando da devoção dos fiéis, a indústria cultural não hesita em investir nesse mercado consumidor. Divinizando personagens e artigos religiosos, captura o indivíduo na sua fragilidade intelectual, emocional e situacional. As peregrinações religiosas e os feriados programados no calendário anual, que a primeira vista aparentam ter a finalidade de criar um espaço para reflexão e proximidades do homem com a Divindade, tratam-se de eventos que têm como plano de fundo finalidades de mercado, ou seja, são fontes de grande lucratividade para indústria cultural. O natal, por exemplo, não trás a concepção religiosa à qual pretendia antes o aniversariante, Jesus Cristo é substituído pela figura do papai Noel, uma personagem implantada no imaginário coletivo e mantida pela indústria cultural. O momento de devoção do período é suplantado pelas gigantescas festas comemorativas (de que?) regadas a champanhe, panetone, fogos de artifícios, etc.

consumidor se encontra envolvido totalmente, pela sua ideologia de negócio. Destarte, a indústria cultural atua para “não lhe dar em nenhum momento o pressentimento da possibilidade de resistência.” Ela não apenas “lhe faz crer que o logro que ele oferece seria a satisfação, mas dar a entender, além disso, que ele teria, seja como for, de se arranjar com o que lhe é oferecido” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 117).

A própria qualidade dos produtos apresentados pela indústria cultural, sua padronização, são resultantes dessa necessidade de consumo. A distinção dos produtos em categorias, como por exemplo, A, B e C, visa atender todos os tipos de consumidores. O objetivo é que ninguém escape e consuma os produtos oferecidos. Veja o que dizem os filósofos:

O fornecimento ao público de uma hierarquia de qualidades serve apenas para uma quantificação ainda mais completa. Cada qual deve se comportar, como que espontaneamente, em conformidade com seu level*, previamente caracterizado por certos sinais, e escolher a categoria dos produtos de massa fabricada para seu tipo (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 102).

Os consumidores, portanto, são distribuídos segundo os rendimentos, tornando-se mero material de estatística. Nesse contexto, um ponto importante é o destaque apresentado pelos escritores sobre o controle exercido através da alienação do pensamento do espectador. Nos filmes, por exemplo, as cenas são montadas dando a impressão aos que assistem de que o mundo externo é um prolongamento do mundo representado no filme. Todas as cenas são rigidamente selecionadas e trabalhadas por especialistas, visando atingir ao público alvo. A fala, os gestos, o figurino, a paisagem, todos os detalhes são minuciosamente verificados e administrados, para que o público absorva o produto que lhe é oferecido, sem restrições. O próprio andamento dos acontecimentos do filme constitui uma forma de paralisia do pensamento crítico dos espectadores. Como verifica Adorno e Horkheimer “são feitos de tal forma que sua apreensão adequada exige, é verdade, presteza, dom de observação, conhecimentos específicos”, mas acrescentam eles “também de tal sorte que proíbem a atividade intelectual do espectador, se ele não quiser perder os fatos que desfilam velozmente diante de seus olhos” (Adorno; Horkheimer, 1985, ps.104-105). Absorvido pelas imagens, palavras e acontecimentos do filme o espectador não consegue desenvolver um espírito crítico sobre tal produto cultural.

Outro elemento relevante em questão é que a indústria cultural também apresenta uma linguagem e vocabulário particular, um idioma condicionado. Esse

idioma é apresentado pelos astros e pelos diretores como algo natural, uma forma de tornar a linguagem acessível ao público. Assim, “a capacidade rara de satisfazer minuciosamente as exigências do idioma da naturalidade em todos os setores da indústria cultural torna-se um padrão de competência.” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 106). Isso (claro) tem o objetivo de seduzir o espectador, que vê na linguagem dos astros a sua própria linguagem cotidiana. Podemos perceber isso, nas formas de comunicação utilizadas pelos apresentadores de TV e mesmo no jornalismo, tudo é bem preparado para que o idioma utilizado seja o mais próximo possível do falado pelo público alvo. Todos esses artifícios têm uma meta específica traçada pela indústria cultural. Nada passa, portanto, ao olhar atencioso dos especialistas, que programam e arquitetam tudo, para que o espectador seja envolvido totalmente pelos produtos que estes oferecem.

Para Adorno e Horkheimer a indústria cultural priva seus consumidores daquilo que lhes promete.

A promissora sobre o prazer, emitida pelo enredo e pela encenação, é prorrogada indefinidamente: maldosamente, a promessa a que afinal se reduz o espetáculo significa que jamais chegaremos à coisa mesma, que o convidado deve se contentar com a leitura do cardápio (Adorno; Horkheimer, 1985, p.115).

Ela expõe o espectador ao objeto de desejo, excitando-lhe o prazer e logo em seguida priva-o. Isso é visível nas programações, como no filme, por exemplo. Os seios fartos e atrativos da atriz, sua boca sedutora, as curvas do seu corpo, são apresentadas ao espectador despertando desejo. Da mesma forma, o corpo definido do herói, sua musculatura, é exibido ao público (feminino nesse caso), provocando o desejo sobre o objeto oferecido. Desejo esse que não é satisfeito. E como destacam os dois filósofos “ao desejo, excitado por nomes e imagens cheios de brilho, o que enfim se serve é o simples encômio do cotidiano cinzento ao qual ele queria escapar” (Adorno; Horkheimer, 1985, p.115).

Adorno e Horkheimer destacam também a modificação da publicidade, que deixa de servir ao consumidor se tornando mais um meio da indústria cultural para escravizá-los. Se no início ela fornecia a ele uma orientação acerca dos produtos, permitindo-lhe economia de tempo, facilitando, portanto a vida deste. Agora a publicidade, a serviço da indústria cultural, encadeia o consumidor às ofertas das grandes corporações. Nesse sentido, não é à toa que grandes investimentos são feitos,

sobretudo, pelas grandes empresas em anúncios publicitários, divulgando não somente seus produtos como também sua marca. A taxa exorbitante, cobrada pelas agências publicitárias, portanto, acaba sendo recuperada pelas empresas investidoras, pela venda ou consumo maior de seus produtos, exposta na vitrine comercial, que seduz o consumidor a compra. Na visão de Adorno e Horkheimer “a publicidade é hoje um principio negativo, um dispositivo de bloqueio: tudo aquilo que não traga seu sinete é economicamente suspeito” (Adorno; Horkheimer, 1985, p.134).

Para Bock et al (2002), por exemplo, a publicidade, captura a nossa subjetividade. Ela cria um mundo paralelo e ilusório, perfeito, sedutor ou mundo de sonhos, onde tudo é possível de ser realizado, associado com os produtos que visa divulgar. Sendo assim, é comum as propagandas na TV, associando uma determinada marca de cerveja em um ambiente com mulheres bonitas, numa paisagem encantadora, como uma praia ou ilha, etc. Os anúncios publicitários visam a persuasão do telespectador, para isso utilizam todas as ferramentas de que dispõem, criando um clima convidativo ao receptor, o qual muitas vezes não consegue se dar conta de que está sendo capturado pelos armadilhas publicitárias e como exemplifica Bock et al (2002, p. 280):

Assim, um comercial de TV poderá veicular um clima de intenso glamour, com situações sofisticadas, como um casal lindíssimo em trajes de gala, cruzando as taças de champanhe a bordo de um jatinho particular. Acrescente à cena um pôr-de-sol maravilhoso, troca de gestos e olhares sedutores. A música, como não poderia deixar de ser, é extremamente romântica. No instante em que o rapaz tira o maço de cigarros da casaca, o jatinho trepida e sua companheira derruba a taça de champanhe sobre ele. Ela ri deliciosamente, levanta-se dando a impressão de que ira ajudá-lo a secar-se. Em vez disso, toma-lhe, carinhosamente, o maço de cigarros. Os dois riem. Por fim um locutor, em off (só ouvimos a voz), diz:- Gente moderna fuma *Device!* Veicula-se um clima encantador e a ele associa-se a marca do cigarro.” Assim, define-se o perfil psicológico do fumante daquela marca – uma pessoa que gosta de coisa glamourosas, apesar de não dispor de condições econômicas para comprá-las. tal pessoa poderá se contentar com a marca de cigarro do anuncio para se identificar com o perfil [...] vinculado.

A percepção dessa situação é dificultada pela rotina costumeira do espectador, que ao assistir os programas televisivos (e nos espaços de tempo durante as programações, os comerciais) estão, muitas vezes, destituídos de uma visão crítica, adotando uma postura de diversão, de entretenimento. Dessa forma, as propagandas comerciais sutilmente, lançam suas pegadinhas, que passam despercebidas e aos poucos vão capturando seu publico alvo, os consumidores, sobretudo aqueles mais compulsivos. Com a oferta de um mundo de possibilidades de realização, através de determinadas marcas ou produtos, em que “uma marca de bebida associa-se ao padrão

de masculinidade, um perfume promete conquistas amorosas; (...) um refrigerante garante que, ao bebê-lo, você fará muitos amigos” (Bock), o telespectador acaba sucumbindo ao convite ou prazeres oferecidos pelos anúncios.

4. Considerações finais:

Partindo do exposto acima, pode-se concluir que Adorno e Horkheimer têm uma visão negativa da modernidade, ou melhor, veem na realidade social estabelecida sobre o viés da razão tecnológica uma imposição da indústria cultural, que aprisiona a humanidade em uma nova amarra. Se antes o indivíduo estava atado pelas ideias mitológicas, com o surgimento da racionalidade técnica, ele adquire uma nova servidão, o esquematismo da indústria cultural.

A visão aparentemente pessimista dos autores em relação a uma razão emancipatória, ganha sentido quando vivenciam, durante o exílio nos Estados Unidos, a situação desencadeada pela indústria americana na sociedade. Adorno e Horkheimer acompanham de perto todo processo de suplantação da consciência social implantado pela indústria cultural americana, transformado ou reduzindo as coisas em bens de consumo, principalmente a indústria cinematográfica. Essa experiência é marcante para fomentar nos autores a desconfiança em uma razão crítica. Adorno e Horkheimer percebem que a promessa de autonomia humana e seu pleno desenvolvimento orientado pela racionalidade emancipadora, recai sobre uma nova mitologização, a da razão libertadora. Isto é, a razão crítica se transforma em uma razão instrumental, cuja proposta não é de liberdade, mas de dominação e controle do homem, processo muito bem executado pela indústria cultural, que disciplina as vontades da massa.

Esse âmbito da teoria crítica ou de conscientização formulada pelos escritores na *Dialética do Esclarecimento* representa uma tentativa de esclarecimento, o antídoto contra a ideologia racionalista, que sobre o comando da instrumentalização aliena os indivíduos, idiotizando-os. Em um contexto de rápidas mudanças de paradigmas, onde tudo perde o valor de um dia para outro, onde o novo se torna antigo com extrema rapidez, onde um indivíduo consome o que ele não sabe o que é, uma teoria crítica representa uma possibilidade de perceber além das aparências do sistema, todavia, assim como na *Alegoria da Caverna* de Platão, no mundo sobre o domínio da indústria cultural, onde todos estão presos dos pés às cabeças, dificilmente os prisioneiros se disporão a sair das sobras e contemplar as coisas com mais transparência. Contudo, mesmo diante das críticas tão incisivas à modernidade traçadas pelos teóricos de

Frankfurt, a questão que emerge é a seguinte: os teóricos de Frankfurt permanecem apenas no diagnóstico negativo da modernidade ou partem para a posologia, apresentando uma solução aos males do mundo moderno?

5. Referência bibliográfica:

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed, 1985.

BOCK, Ana Mercês Bahia et al. **Psicologia: uma introdução ao estudo de psicologia**. 13.ed., São Paulo, Saraiva, 2002.

DUARTE, Rodrigo Antonio de Paiva. **Adorno/Horkheimer & a dialética do esclarecimento**. 2. ed., Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed, 2004.

LOWY, M; VARIKAS, E. **A crítica do progresso em adorno**. Lua nova, São Paulo, n. 27, p. 201 a 215, 1992.

PASSOS, Rodrigo Duarte Fernandes dos. **Os meios de comunicação como instrumento de poder: Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno (1903-1969) e a indústria cultural**. Cadernos do PET Filosofia, Piauí, v. 2, n.3, p.35 a 43, 2011.

ROCHA, Marcelo Antonio. **As repercussões do esquematismo kantiano na Dialética do Esclarecimento de Theodor Adorno e Max Horkheimer**. Dissertação (mestrado) – , FAFICH/UFMG, Belo Horizonte, 2006. 123 p.

SILVA, M. W. M. **Teoria Crítica na Era da Indústria Cultural. Ou: Uma Análise da Derrota do Esclarecimento**. Rio de Janeiro, 2006. Dissertação (Mestrado em Ciência da Literatura – Área Semiologia)- Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

REPETIÇÃO E IDENTIDADE: ENTRE FREUD E DELEUZE

Dario Galvão Neto
Graduando em Filosofia da USP

Tirésias – Verás no mesmo dia teu princípio e fim.

Sófocles, *Édipo rei*.

Resumo: Trata-se de uma reflexão acerca da experiência intelectual de Gilles Deleuze, principalmente em *Différence et Répétition*, 1968, com o objetivo de compreender a racionalidade desse projeto que não poucas vezes foi criticado como sendo irracionalista. A abordagem se dará em especial com relação à visada deleuzeana de subversão do sujeito moderno, sendo este concebido fundamentalmente conforme a tradição, ou seja, como identidade de si. Nossa reflexão será prioritariamente formulada sobre a leitura que Deleuze faz de Freud, considerada extremamente significativa no interior da referida obra, em especial com relação aos conceitos de compulsão de repetição e instinto de morte.

Palavras-chave: Deleuze. Freud. Identidade. Repetição.

Résumé: Il s'agit d'une réflexion sur l'expérience intellectuelle de Gilles Deleuze, en particulier dans *Différence et Répétition*, 1968, afin de comprendre la rationalité de ce projet qui a souvent été critiqué comme étant irrationnel. L'approche sera particulièrement en ce que concerne la subversion deleuzienne du sujet moderne, ce dernier conçu dans ses fondements selon la tradition, c'est à dire selon l'identité de soi-même. Notre réflexion est formulée principalement sur la lecture que Deleuze fait de Freud, profusément significatif à l'oeuvre citée, proprement sur les concepts de compulsions de répétition et de pulsions de mort.

Mots-clés: Deleuze. Freud. Identité. Répétition.

O que se deve guardar do anúncio tenebroso [em epígrafe] que o profeta Tirésias faz a Édipo, pouco antes de revelar-lhe sua verdadeira identidade, é o seguinte: não é por acaso que o rei vê, *ao mesmo tempo*, o seu princípio e o seu fim, mas por uma relação necessária e inexorável entre esses dois dados. A enorme importância que Édipo dá ao desvelamento de sua origem, no começo da tragédia, é igualada ao enorme peso que esta lhe faz assim que revelada. O desvelamento do princípio condena o fim. Assim como quiseram os deuses, Édipo nasceu, matou o pai e dormiu e teve filhos com sua própria mãe.

Como negar que seu destino foi posto à sua revelia e que nada lhe foi possível para que o evitasse? Um verdadeiro caso de predestinação, sem dúvida. Antes mesmo

de seu nascimento, seu pai, Laio, já havia recebido a desagradável notícia de que teria um filho e de que este, e ninguém mais, seria o responsável por sua morte. Fez de tudo para evitá-lo, afinal, os deuses não estavam tão distantes dos homens, no mundo grego. Não funcionou. O bebê nasceu, cresceu e sua identidade foi então realizada.

Identidade, origem e destino não podem ser separados aqui. Como separar algo que os próprios deuses uniram? À determinação da identidade é imprescindível a consideração da filiação – *Édipo, filho de Laio*, diz-se ao se apresentar. E da identidade decorre necessariamente o destino, ou seja, a vontade que os deuses para ela reservaram. Observe-se que é absolutamente necessária a suposição de uma instância quase que fora do tempo, onde se mantém idêntica a todo instante uma unidade da vida individual: faça o que fizer, Édipo não deixará de ser Édipo. É o peso da identidade de si que o esmaga – essa identidade que comporta o filho e o assassino. A origem e o fim: é como uma implicação necessária. “tudo está decidido para sempre”, diz Corifeu no final de *Édipo em Colono*.

É importante concebermos a razão pela qual Freud teria escolhido Édipo para designação do conflito fundamental expresso em sua teoria psicanalítica. E por que não pensarmos em termos de “sobre determinação” de razões, assim como nos ensinava a pensar o fundador da psicanálise quando interpretava as razões do inconsciente? A escolha de Édipo por Freud não visa apenas a analogia evidente entre o destino do herói trágico e a experiência do sujeito observada em sua prática clínica, ou seja, agressividade em relação ao pai e desejo sexual à mãe. Para além disso, e sem menor importância, trata-se do fato de que, assim como o destino do desafortunado herói, a estrutura de organização afetiva, manifestada pelo sujeito aos olhos de Freud, já estaria determinada antes mesmo do nascimento do sujeito e aconteceria à sua revelia e ignorância.

Continuei, dizendo que bem antes de ele nascer eu já sabia que ia chegar um pequeno Hans que iria gostar tanto de sua mãe que, por causa disso, não deixaria de sentir medo de seu pai; e também contei isso ao seu pai. (FREUD, 1996b, p. 45)

Como resposta da criança, algo que também já era de se esperar: “O Professor conversa com Deus? Parece que já sabe tudo, de antemão!” (FREUD, 1996b, p. 45). Acompanhando o pequeno Hans nesse incômodo natural diante de tamanha manifestação de saber a respeito de sua vida, gostaríamos de explorar melhor a doutrina freudiana a respeito disso que aparece para nós como um suposto esquema determinista

da individualidade humana. É evidente que não podemos ser ingênuos e ver em Freud algo da espécie do determinismo mitológico que havia na tragédia grega.

Freud revoluciona a prática clínica ao voltar especial atenção a fenômenos anteriormente desprezados e ignorados em nível de racionalidade, tais como os sintomas e os sonhos, incorporando-os como elementos fundamentais a serem considerados no diagnóstico e na teoria clínica. À contramão das tendências tradicionais, que parecem sempre remeter à observação da doença e ao tratamento apenas no âmbito do orgânico, Freud propõe um tratamento através da fala, por onde se dá a exploração da história do desejo do paciente e que resultaria na dissolução dos sintomas. Toda e qualquer experiência que o paciente tiver para contar, deve ser ouvida. E mais, o fundamental para o sucesso seria que o paciente pudesse contar aquilo que aparentemente já havia esquecido ou até que nunca teria chegado a lembrar. Objetos de ódio e de amor devem ser revelados, assim como frustrações, experiências estranhas ou normais, até aquilo que parece mais insignificante, pois pode representar a cura ou a conservação dos sintomas.

Motivado por descobertas em seus pacientes, Freud parece tocar uma dimensão da vida psíquica desde sempre obscura para a humanidade. Em suas investigações, encontra racionalidade aonde parecia não haver, encontra perguntas e respostas que perpassam o indivíduo à sua revelia. Não apenas perpassam, mas parecem fundar toda a dinâmica da experiência da consciência. É assim que Freud aventura-se na determinação de padrões inconscientes comuns à todos os homens, submetendo todas as áreas do pensamento, como a moral, o conhecimento e as artes, à uma teoria do inconsciente.

Os complexos, no entanto, demonstraram desempenhar um papel de “organizadores” no desenvolvimento psíquico; assim, eles dominam os fenômenos que, na consciência, parecem os mais integrados à personalidade; assim, são motivadas no inconsciente não apenas justificações passionais, mas racionalizações objetiváveis. (LACAN, 2008a, p. 18)

Essa interpretação lacaniana dos complexos, como “organizadores” no desenvolvimento psíquico” é inaugurada pelo pensamento freudiano. Nesse trecho, é notável o aspecto fundamental que se dá ao inconsciente na teoria psicanalítica e o vínculo estreito entre o *Isso*, pronome impessoal utilizado por Freud para referência à dimensão inconsciente do sujeito, e a personalidade. A constituição dessa última se dá como o resultado de um modo particular de elaboração das representações inconscientes. Assim também se constituiria a identidade do sujeito, o *Eu*. A personalidade, que aqui aproxima-se muito da ideia de identidade, não está pressuposta

desde o nascimento do indivíduo, mas segundo Freud, ela se constitui majoritariamente ao longo dos primeiros anos de vida, à medida que a consciência vai se constituindo junto com a formação de complexos no nível do inconsciente.

Então, o complexo de Édipo não é nada menos do que uma forma prévia de determinação da estrutura de toda individualidade possível. Evidentemente observa-se um grau considerável de contingência, em função da variabilidade das dinâmicas afetivas envolvidas no complexo triádico. No entanto, para o paciente do começo do século que se dispõe a tratar-se com Freud, o que se vê é a intenção do psicanalista em mostrar para o doente como seu sofrimento decorre de uma estrutura de constituição de individualidade, ou identidade, comumente partilhada e previsível. Isso ocorre principalmente nos primeiros relatos, como é o caso de Dora, entre 1901 e 1902 e Hans, entre 1906 e 1908.¹A partir do caso do Homem dos Ratos, entre 1907 e 1908, já se torna possível ver no relato freudiano uma flexibilização em relação à estrutura necessária edipiana, entretanto, isso se dá em função de uma procura por outras estruturas necessárias, no caso, a posterior formulação da teoria do *supereu*, explicitada em *O Eu e o Isso*, em 1923.

O que nos importa a partir de agora é menos a esperteza freudiana em vincular modos de sofrimento psíquico a tendências comuns de formação identitária, e mais seu pertencimento a um paradigma tradicional à respeito da identidade, segundo a perspectiva de Gilles Deleuze. Para o filósofo francês, Freud considera a identidade do sujeito mais fundamental à experiência do que ela realmente é. Esse pertencimento ao paradigma seria a razão pela qual a clínica freudiana implica em uma prática terapêutica de tratamento e conservação dessa identidade, em sua maior parte, dada por certas experiências nos primórdios da vida subjetiva.

Chegamos próximos a compreender em que medida podemos encontrar algo como a determinação edipiana do destino no pensamento freudiano. Essa determinação da identidade, que em Édipo se justifica pelas forças divinas, no pensamento psicanalítico vemos pela suposição de uma unidade de personalidade fundamental, formada em uma determinada idade, a partir de certas condições externas (família/

¹ Sabe-se que o caso do pequeno Hans não se trata de um tratamento freudiano, mas do acompanhamento de Freud na descrição e intervenção clínica que o pai do menino faz. Freud chegou a ver o menino apenas uma única vez. O período de 1906 até 1908 inclui tanto a fase de descrição quanto a de tratamento, ambos feitos pelo pai sob supervisão de Freud.

filiação) e internas (modo de subjetivação das condições externas e internas). Assim como na tragédia, para a psicanálise – e para toda a tradição, segundo Deleuze, a identidade apresenta-se como um destino inexorável. Isso nos fica claro pela facilidade com que Freud explica as tendências de comportamento atuais de um paciente, como por exemplo, um sintoma, através de sua experiência familiar no período do complexo de Édipo. Para a compreensão do presente, trata-se sempre da atualização da origem segundo regras gerais, observando sempre as contingências de cada caso, que constituem a inevitável particularidade de cada indivíduo. Trata-se de uma abordagem etiológica do fenômeno clínico. Todo o trabalho psicanalítico é de encontrar na origem os elementos causadores do distúrbio atual e, diga-se de passagem, trata-se de um método extremamente eficaz.

Para prosseguir em nosso trabalho rumo à filosofia deleuzeana, devemos agora nos questionar sobre a relação entre identidade e repetição no pensamento freudiano. Para tanto, passaremos pelos conceitos de *compulsão de repetição*, desenvolvido principalmente em *Recordar, repetir, elaborar*, 1914; e de *instinto de morte*, por sua vez desenvolvido em *Além do princípio do prazer*, 1920. São dois conceitos de extrema importância para Deleuze, uma vez que eles apontam para a manifestação de uma dinâmica fundamental do inconsciente, que teria a função de repetir o estado uma vez vivido pelo sujeito e que Freud compreende por instinto de voltar ao que se era antes.

É lícito afirmar que o analisando não recorda absolutamente o que foi esquecido e reprimido, mas sim o atua. Ele não o reproduz como lembrança, mas como ato, ele o repete, naturalmente, sem saber que o faz. (FREUD, 2010a, p. 200)

Para Freud, o fenômeno observado de repetição de atos anteriormente vividos deve ser compreendido como uma forma alternativa de recordação. O paciente não é capaz de sintetizar na consciência, ou elaborar, uma determinada representação inconsciente ou uma rede associativa delas, e por isso permanecem atuantes à revelia do *Eu*, atravessando-o sem pedir licença, muitas vezes desenvolvendo um quadro neurótico, com a descarga pela via do sintoma.² O que não se pode recordar e elaborar, atua-se “sem saber que o faz”. Essa articulação teórica já se encontrava nos primórdios

² Um exemplo muito elucidativo desse fenômeno encontra-se no caso Anna O., por Breuer, quando ele relata sobre os estados alternados de consciência da paciente: “no primeiro, ela estava vivendo, como o restante de nós, no inverno de 1881-2, ao passo que, no segundo, vivia no inverno de 1880-1 [...]. Ela se via transportada ao ano anterior com tal intensidade que, na casa nova, tinha alucinações com seu antigo quarto. [...] Mas essa transferência ao passado não ocorria de modo geral ou indefinido; ela revivia o inverno anterior dia a dia.” (FREUD; BREUER, 1996, p. 68)

da reflexão freudiana, em *Estudos sobre a histeria*, de Freud e Breuer, com a formulação, extremamente central para ambos, da causa da histeria como uma lembrança não suficientemente *ab-reagida*, que se configura portanto como um trauma. O trauma é o evento que não pode ser absorvido pela dimensão da consciência. Todo evento para a psicanálise deve ser compreendido pela ótica do psíquico, ou seja, possui sua realidade na produção representativa de uma experiência subjetiva, e não numa descrição “realista” do acontecimento (por isso a pergunta ao paciente: “mas isso realmente aconteceu?” perde sua eficácia terapêutica). Portanto, um evento traumático quer dizer o mesmo que a produção de representações “bloqueadas” pela consciência, que de alguma forma precisam alcançar seu caminho para fora do inconsciente, de acordo com a lei do princípio de prazer, modo segundo o qual o inconsciente funciona sempre no sentido de diminuir as tensões nele presentes. Assim, a representação inconcebível pelo consciente pode se manifestar no sonho (há menos mecanismos de defesa) ou no sintoma, ambos os casos tratando-se de uma dinâmica inconsciente da repetição da representação vivida e não ab-reagida. Daí a famosa enunciação freudiana do fenômeno: “a histérica sofre de reminiscências”.(FREUD; BREUER, 1996, p. 43)

Dessa forma, vemos que o sintoma seria a repetição de um evento traumático originário, que aparece na atualidade como se estivesse disfarçado. Para a definição do quadro neurótico, Freud se utiliza dos termos *fixação* e *regressão*, pois trata-se da incapacidade do sujeito em superar determinada fase da evolução instintual, mantendo-se literalmente preso a um modo de constituição de sua vida subjetiva (composto por representações) e, por conseguinte, de sua ação. O paciente conserva-se em regime de repetição daquilo que não pôde ser por ele devidamente experienciado. Segundo a teoria, a queda nessa prisão pode se dar ulteriormente: quando adulto, o sujeito vive algo que o remete a representações vividas e mal reagidas na sua infância, e com isso mergulha (melhor seria: é mergulhado) em seu conflito juvenil – por isso o termo regressão.

No entanto, não devemos identificar a dinâmica da repetição apenas em casos patológicos. Mais do que qualquer outro talvez, Freud foi o grande responsável por uma sensata aproximação entre a razão e a loucura. Esse fenômeno que aparece na tradição muitas vezes como algo radicalmente estranho à estabilidade racional, para o psicanalista, trata-se apenas de uma desordem funcional onde operam semelhantes estruturas psíquicas. Tema ao qual Freud se dedica em *Sobre a patologia da vida*

cotidiana, 1901, e que depois não deixa de estar presente nos momentos mais importantes de sua obra, como em *Mal-estar na civilização*, 1930. Ao lado da interpretação da compulsão de repetição nos neuróticos, em *Além do princípio de prazer*, Freud usa exemplos de casos ditos normais, quando refere-se à uma tendência, à um “eterno retorno do mesmo” em traços de caráter, em que “o indivíduo parece vivenciar passivamente algo que está fora de sua influência, quando ele apenas vivencia, de fato, a repetição do mesmo destino.” (FREUD, 2010b, p. 182). Então cita uma mulher que se casou “três vezes seguidas, com homens que em pouco tempo adoeciam e requeriam os seus cuidados no leito de morte” (FREUD, 2010b, p. 182).

A compulsão de repetição nos neuróticos é então a expressão de algo que lhe é anterior, um modo de síntese psíquica fundamental, que diz respeito a toda subjetividade possível. Isso fica claro em *Além do princípio de prazer*, onde Freud elabora seu conceito de instinto de morte. Nesse texto, vê-se a procura do autor pela explicação da razão da compulsão de repetição observada na insistente revivência do evento traumático, na dita neurose de guerra, por meio do sonho. Que forças são exercidas e mobilizadas para a manifestação dessa repetição absolutamente involuntária e indubitavelmente geradora de sofrimento e instabilidade por parte do sujeito? Vê-se claramente a intenção freudiana de excluir a possibilidade dessa resposta se dar a partir do princípio de prazer, uma vez que, aparentemente, os sonhos estariam produzindo um resultado oposto à diminuição de tensão no inconsciente. Essa aparência mostra-se equívoca: na realidade, nesse texto vemos que os sonhos de repetição do trauma de guerra são manifestações de um impulso destinado ao retorno a um estado absolutamente sem tensões: a morte. O instinto de morte é então compreendido como anterior ao princípio de prazer, ambos agindo com objetivo de retorno a um estado inicial à matéria inorgânica e inanimada.

Um instinto seria um impulso, presente em todo organismo vivo, tendente à restauração de um estado anterior, que esse ser vivo teve de abandonar por influência de perturbadoras forças externas, uma espécie de elasticidade orgânica ou, se quiserem, a expressão da inércia da vida orgânica. (FREUD, 2010b, p. 202)

Como é comum na experiência intelectual freudiana, somos apresentados a um princípio que diz respeito à totalidade da vida psíquica e isto se dá pelo meio da observação e reflexão que se inicia na natureza do patológico. A pulsão de morte, para Freud, é tão essencial para a vida subjetiva como a pulsão de vida. Ocorre aqui a reformulação da teoria das pulsões, que antes dividia-se entre pulsão de conservação do

Eu e pulsão sexual.³ Por que essa separação? Afinal, o sexo não seria interessante para a conservação do Eu? Sexualidade para a psicanálise é diferente de função reprodutiva. Do ponto de vista do sujeito, a pulsão sexual é energia livre, polimórfica, que requer ligação e posterior elaboração para que seja possível a conservação do Eu situado em um mundo com agentes externos. Sem organização dos impulsos sexuais e um verdadeiro governo por parte do Eu,⁴ parece não ser possível a sobrevivência do organismo. Em *Além do princípio do prazer* a teoria das pulsões é reformulada: pulsão de vida, referente ao impulso de ligação e elaboração das representações inconscientes, ou seja, uma potência de unidade; e pulsão de morte, função destrutiva em direção a um estado originário de matéria inanimada, da qual todos os seres vivos teriam se originado.

O importante de gravar para o decorrer desse trabalho é o seguinte: Freud formula uma pulsão essencial da vida psíquica que tende à dissolução de uma coerência identitária do sujeito. A repetição aparece como contrária à conservação de uma identidade que, para Freud, mostra-se essencial para a conservação do indivíduo em uma vida saudável.⁵ No texto freudiano, a destruição fica clara do ponto de vista da morte biológica, que sem dúvida, age contra a identidade subjetiva, que necessita da conservação da unidade do Eu. Em Deleuze, vemos a subversão do conceito freudiano de instinto de morte, chegando ao ponto em que o filósofo afirma que Freud o teria “falsificado” (DELEUZE, 2006, p 167). No segundo capítulo de *Diferença e repetição*, somos apresentados a uma forma alternativa de morte, uma morte simbólica no sentido lacaniano do termo: a dissolução da função organizadora da vida subjetiva, fundamentalmente da identidade do sujeito, ou do Eu, aqui considerada interessante para a produção de uma vida saudável.

É extremamente satisfatório e empolgante chegarmos agora, por essa visada de Freud, na concepção deleuzeana de repetição e na função em sua tarefa filosófica,

³ Sobre essa evolução da teoria das pulsões, ver nota bastante elucidativa em FREUD, 2010b, p. 235.

⁴ “A importância funcional do Eu se expressa no fato de que normalmente lhe é dado o controle do acesso à motilidade. Assim, em relação ao Id ele se compara ao cavaleiro que deve pôr freios à força superior do cavalo, com a diferença de que o cavaleiro tenta fazê-lo com suas próprias forças, e o Eu, com forças emprestadas. [...] Assim como o cavaleiro, a fim de não se separar do cavalo, muitas vezes tem de conduzi-lo aonde ele quer ir, também o Eu costuma transformar em ato a vontade do Id [Isso], como se ela fosse a sua própria.” (FREUD, 2011, p. 31)

⁵ A perda de fronteiras entre o Eu e o objeto no auge do enamoramento é vista, portanto, como uma ameaça: “A patologia nos apresenta um grande número de estados em que a delimitação do Eu ante o mundo externo se torna problemática, ou os limites são traçados incorretamente” (FREUD, 2010c, p. 17)

teórica e prática, de subversão do sujeito da tradição. Aquilo que Freud identifica como tendência patológica ou “instintos patogênicos”(FREUD, 2010a, p. 206), manifestados nos fenômenos da repetição, Deleuze verá nada menos do que o núcleo possibilitador de seu projeto. O que devemos procurar evitar, em Freud, é aquilo que se deve cultivar, ou deixar acontecer em seu mais alto grau, para o filósofo francês. Como já vimos, essa perspectiva deleuzeana é dependente de um diagnóstico de época segundo o qual o homem sofre por excesso de determinação ou identidade. Não é à toa que o esquizofrênico será o modelo de homem superior para sua filosofia.⁶

Deleuze, apesar de devedor do pensamento desse grande autor que nos traz à tona a efetividade do inconsciente, considera Freud interior à tradição filosófica e de senso comum, que compartilham pressupostos não tematizados, como é o caso da unidade identitária do sujeito. É o primado da identidade porque esta se põe como fundamento e não se deixa tematizar. A teoria da repetição freudiana, para Deleuze, permanece subordinada a essa lógica do pensamento, que é por excelência uma *imagem do pensamento*⁷ da filosofia moderna, mas que, segundo Deleuze, vêm desde os primórdios da filosofia antiga, com Aristóteles.

Toda a teoria da repetição [em Freud] encontra-se, assim, subordinada às exigências da simples representação, do ponto de vista de seu realismo, de seu materialismo e de seu subjetivismo. Submete-se a repetição a um princípio de identidade no antigo presente e a uma regra de semelhança no atual. (DELEUZE, 2006, p. 154)

Ainda precisamos percorrer as ideias do filósofo para compreendermos esse trecho central da crítica à psicanálise em *Diferença e repetição*. No entanto, já podemos perceber que Deleuze aponta uma insuficiência no pensamento freudiano. A primazia da identidade nos faz compreender a experiência da seguinte forma: o modo de organização do sujeito no presente atual, dar-se-ia pela suposição de uma identidade originária, que se realizaria a cada instante no presente, ao mesmo tempo que constitui

⁶ O seguinte trecho, na obra de Freud, nos mostra como não está tão distante de Gilles Deleuze: “E para o Eu será possível evitar a ruptura em qualquer direção, ao deformar a si mesmo, permitir danos à sua unidade, eventualmente até se dividir ou partir. Desse modo as incoerências, excentricidades e loucuras dos homens apareceriam numa luz semelhante à de suas perversões sexuais, cuja aceitação lhes permite poupar a si mesmos repressões.” (FREUD, 2011, p. 182) Percebe-se que há a intenção de sustentação do Eu, uma vez que se deseja “evitar a ruptura”, entretanto, já considera-se a possibilidade de que Eu se flexibilize.

⁷ *Imagem do pensamento* é um conceito fundamental para Gilles Deleuze. Para Deleuze, filosofia e senso comum não são tão apartados como gostaria a primeira. Ambos compartilham uma *imagem do pensamento*: pressupostos comuns não tematizados, mas que estão sempre operantes no interior de

seu passado. A dificuldade aqui, para Deleuze, é considerar a existência de uma identidade nua e crua, que percorreria o presente, as representações. Com essa pressuposição, o presente não é nada mais que a reprodução de uma origem passada. A natureza do passado e do presente seriam semelhantes e, portanto, a repetição poderia ser vista como uma repetição do idêntico. Aqui, a identidade deve ser pressuposta para que seja possível a repetição. É sempre *alguém* que repete algo, e esse algo só pode ser compreendido sob a forma da representação. Não há repetição sem que haja alguém.

O *eu penso* deve poder acompanhar todas as minhas representações; e se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim. (KANT, 2010, p. 131)⁸

Essa citação nos indica o quanto a suposição da identidade (ou unidade anterior à experiência) de um sujeito pode ser fundamental para a filosofia moderna, dependendo dela as condições epistemológicas para a conservação da estabilidade não só do sujeito, mas da representação ou do objeto em geral. Segundo Kant, para que o objeto seja possível, não é apenas necessário que suas impressões sejam organizadas em uma representação, mas que essa representação se apresente para um mesmo sujeito no decorrer do tempo. Para que haja a constituição de um objeto é necessário que o ato de representá-lo seja feito a “uma e mesma pessoa”, para que assim seja possível a posição do objeto no tempo. É preciso que sejam *minhas* representações do objeto no tempo. É preciso que sejam minhas representações. É facilmente perceptível que a filosofia kantiana, em sua investigação para nomeação das condições absolutamente necessárias para toda experiência possível, pressupõe a existência de uma unidade de sujeito, que em última instância, designa a identidade do próprio pensamento. O fundamento dessa tradição da filosofia moderna, desde Descartes, é a identidade do sujeito, o *eu penso* ou *a apercepção originária*⁹. Todo o resto se dá a partir dessa condição. Descartes necessitava de Deus para postular a estabilidade do mundo no tempo e no espaço. Kant situa as condições necessárias para tanto no próprio sujeito.

E se antes da identidade houvesse algo? E se houvesse uma experiência do sujeito que, ao invés de reiterar – e assim confirmar, a pressuposição da identidade

⁸ Outra formulação elucidativa ainda que menos epistemológica encontra-se na *Antropologia*: “Que o ser humano possa ter o eu em sua representação, eleva-o infinitamente acima de todos os demais seres que vivem na terra. É por isso que ele é uma pessoa, e uma e mesma pessoa em virtude da unidade da consciência em todas as modificações que lhe possam suceder [...]” (KANT, 2006, p. 27)

⁹ Cf. KANT, 2010, p. 131.

originária kantiana, fizesse o seu exato oposto, a saber, apontasse para uma *des-identidade* originária, algo mais profundo que o próprio fundamento da filosofia moderna, algo anterior mesmo ao que é sujeito. Para que tenhamos a identidade do pensamento, seria necessário que tivéssemos uma enorme multiplicidade de “pequenas identidades”, que não só estariam possibilitando a estabilidade de uma identidade mais complexa (como a de Kant), mas que estariam a todo momento a desestabilizando.

É necessário compreendermos o termo complexo aqui como seu uso nas matemáticas. Ao vermos a identidade kantiana como uma composição de identidades instantâneas, pode-se designá-la como “complexa”, uma vez que se trata de uma composição de elementos simples. É evidente que Kant ou toda a tradição dominante da filosofia moderna não acatariam essa designação, para eles, a identidade originária seria o elemento mais simples possível, a partir do qual se constituiriam os mais complexos. Mas, afinal, é dessa virada que se trata no pensamento deleuzeano: da identidade do pensamento, retira-se sua condição unitária e a priori de toda experiência, e postula-a como uma construção de elementos mais simples, anteriores em termos genéticos. Aos poucos podemos compreender o grau e a amplitude da transgressão que há nesse movimento, que à primeira vista parece ser puramente epistemológico e dizer respeito somente à história da filosofia.

Alguma coisa do fundo sobe à superfície, e sobe sem tomar forma, insinuando-se entre as formas, existência autônoma sem rosto, base informal. Na medida em que ele se encontra agora na superfície, este fundo chama-se profundo, sem-fundo. Inversamente, as formas se decompõem quando elas se refletem nele, tudo o que é modelado se desfaz, todos os rostos morrem, subsistindo apenas a linha abstrata como determinação absolutamente adequada ao indeterminado [...]: o monstro. (DELEUZE, 2006, p. 381)

O rosto é o primeiro a perder o contorno e a distribuição conhecida. Estamos diante de uma forma de vida que, anteriormente organizada pelo ato de reconhecimento da identidade de si ao longo do tempo, desfigura-se pela recém adquirida percepção da fragilidade dessa identidade. O fundamento epistemológico e psicológico da tradição filosófica e científica depara-se com um abismo, sob o qual mergulha o fundamento e o modo de organização de mundo por ele sustentado. O objeto, ou a representação, que até então definia-se a partir da identidade de si subjetiva, também perde seu lastro. O alvo da experiência filosófica passa a ser o irrepresentável, pois é ele que possui o poder de desestabilizar a representação.

O primado da identidade, seja qual for a maneira pela qual esta é concebida, define o mundo da representação. Mas o pensamento moderno nasce da falência da representação, assim como da perda das identidades e da descoberta de todas as forças que agem sob a representação do idêntico. (DELEUZE, 2006, p. 15)

A identidade do sujeito deixa de ser fundamento e passa a ser fundada. O mundo da representação nunca será o mesmo: a explicação de sua possibilidade e efetividade muda radicalmente. Vemos aqui a razão pela qual a filosofia deleuzeana, para alguns, aparece como uma reescrita da crítica da razão pura de Kant.¹⁰ O filósofo francês também trabalha no regime da pergunta transcendental: o que é absolutamente necessário para que a experiência seja possível? Kant responde que, em última instância, há que se reconhecer a identidade do sujeito. Deleuze vai mais além e nos mostra como a identidade não é necessária: apenas a expressão de um modo de pensamento advindo do senso comum, recebido acriticamente pela filosofia. Ao invés dela, vemos surgir um “sem-fundo, afundamento universal”(DELEUZE, 2006, p. 139), com o qual Deleuze procura demonstrar uma dimensão primordial de constituição da experiência, que ocorre de maneira essencialmente inconsciente e fora das capacidades de controle ativo por parte do sujeito. Antes da identidade, há “sujeitos larvares”(DELEUZE, 2006, p.122), radicalmente des-idênticos, uma vez que eles são um eu a cada contração de instante e por isso, uma multiplicidade de eus quando se pensa num presente e passado. Antes da identidade, há uma infinitude de sínteses passivas, como contrações de dados evanescentes e contrações dessas contrações, que funcionam na dinâmica transcendental deleuzeana da repetição.

É no capítulo 2 de *Diferença e Repetição*, intitulado “Repetição em si mesma”, considerado por muitos a base da crítica deleuzeana na obra, que Deleuze desenvolve a elucidação dos três modos passivos de síntese psíquica, cuja atuação, entre outras, implica na dissolução da identidade, no caso da dita *terceira síntese do tempo*.¹¹ É nesta última que se encontra o ápice da filosofia deleuzeana. Isso porque é nela que vemos a realização da “potência própria da repetição” (DELEUZE, 2006, p. 15). Ao contrário das duas primeiras, que parecem trabalhar para a possibilidade da produção da unidade, a terceira é por natureza o momento de subversão destas duas. Esse momento em que o sujeito parece desfalecer-se, desfigurando-se, incorrendo no dito sem-rosto, é produto

¹⁰ Sobre isso, cf. HUGHES, 2009, p. 3.

¹¹ Não trataremos com detalhe das duas primeiras sínteses tratadas na obra: a primeira seria a contração de instantes para formação de um presente vivo; a segunda a formação de um passado, ou da memória. Para aprofundamento, conferir o referido capítulo 2 da obra em questão.

da terceira síntese do tempo, e é o que Deleuze chama de experiência possível da verdadeira diferença, o diferente em si, a vivência (que ocorre por definição de maneira passiva) de uma dimensão capaz de afirmar a diferença antes que haja a constituição de qualquer identidade, seja do sujeito, seja do objeto, enquanto representação. Por isso diz-se o puramente diferente.

Agora podemos compreender melhor a crítica à psicanálise: por manter-se no domínio da identidade e da representação, ela permaneceria incapaz de vislumbrar a verdadeira natureza do instinto de morte. Trata-se de um modo de síntese essencial à vida psíquica, no qual estruturas constituídas são destituídas de seu sentido e sofrem uma disjunção. O que foi previamente sintetizado sofre uma ultrapassagem de outra síntese que, por sua vez, dissolve o que havia antes. Não se trata de retorno à matéria inorgânica, mas principalmente da produção de uma morte simbólica, na qual o modo de organização subjetiva é radicalmente atravessado por questões irrepresentáveis e profundamente desestabilizadoras. A repetição que provoca a diferença.

Diferença e repetição. São esses os dois conceitos centrais do livro. Sua tarefa filosófica se realiza pela reformulação desses dois conceitos, que, absolutamente de forma contra intuitiva, sofrem uma conjunção e compõem dois lados necessários de uma mesma moeda, nesse caso, o núcleo do projeto deleuzeano. Para Deleuze, a verdadeira diferença reside na verdadeira repetição. Repetição enquanto terceira síntese passiva do tempo, que possui como resultado a afirmação de uma dimensão anterior à constituição identitária.

Com relação ao problema do determinismo, para nossa surpresa, Deleuze constata que a liberdade pode ser mais bem conciliada com ele do que o destino.¹² De fato, se compreendermos o determinismo sob a ótica dessa nova dimensão fundamental da experiência, expressa pela dinâmica da repetição e da diferença, nada mais sensato do que conciliá-lo com a liberdade. Aqui, não se determina a constituição de uma unidade idêntica para o indivíduo ao longo do tempo, mas a desestabilização dessa unidade. A ideia de determinismo muda, uma vez que não há mais uma identidade

¹²“Eis por que o destino se concilia tão mal com o determinismo, mas tão bem com a liberdade: a liberdade é de escolher o nível. A sucessão dos presentes atuais é apenas a manifestação de alguma coisa mais profunda: a maneira pela qual cada um retoma toda a vida, mas a um nível ou grau diferente do precedente, todos os níveis ou graus coexistindo e se oferecendo à nossa escolha, do fundo de um passado que jamais foi presente.” (DELEUZE, p. 2006, p. 129).

onipotente e onisciente sobre o qual ele pode se exercer. A única coisa que está determinada é a conservação da dinâmica da repetição, com a imposição da multiplicidade identitária da experiência e a contínua desestabilização de tudo que pretender negar a diferença.

Portanto, não nos parece sensato as acusações de irracionalidade que se imputam a Gilles Deleuze.¹³ Tudo que propõe é que se pare de negar a dimensão caótica originária e se deixe afirmar uma zona de indeterminação, em detrimento da busca sufocante do determinado. Nosso intuito nesse trabalho era o de nos aproximar desse entendimento. Propusemos fazê-lo através do acompanhamento do filósofo em sua reflexão sobre a psicanálise freudiana, fundamentalmente em sua leitura peculiar do conceito de *instinto de morte*, passando pela *compulsão de repetição*. Para tanto, nos foi necessário observar em Freud como esses dois conceitos se articularam.

Vimos então a perspectiva deleuzeana da constituição do sujeito, desvelado em uma dimensão que lhe é anterior, expressa pela ideia de “sujeito larvar” ou “eu passivo” (DELEUZE, 2006, p. 122). Um modo de síntese psíquica, da ordem da repetição, que acontece passivamente e nos mostra a condição de possibilidade de toda experiência. Isso é o que chamamos de investigação da origem do fundamento. A consequência dessa formulação é o acesso à densidade de instabilidade que o sustenta.

Referências bibliográficas

- DAVID-MÉNARD, M. **Deleuze et la psychanalyse**. Paris: PUF, 2005.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. trad. Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graael, 2006.
- _____. **Différence et répétition**. Paris : PUF, 2011
- _____. **Critique et clinique**. Paris: Éditions de Minuit, 2009.
- _____. **Empirisme et subjectivité**. Paris: PUF, 2010.
- DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **L’anti-Œdipe**. Paris: Éditions de Minuit, 1972.
- _____. **Mille Plateaux**. Paris : Éditions de Minuit, 1980.
- FREUD, Sigmund. **Recordar, Repetir e elaborar**. Trad. Paulo César de Souza. In:

¹³ Para esse tipo de crítica, cf. HABERMAS, 2002.

- Obras Completas vol. 10, São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.
_____. **Além do princípio do prazer.** Trad. Paulo César de Souza. In: Obras Completas vol. 14. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.
_____. **O Eu e o id.** Trad. Paulo César de Souza. In: Obras Completas vol. 16, São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
_____. **Resumo da psicanálise.** Trad. Paulo César de Souza. In: Obras Completas vol. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
_____. **Neurose e Psicose.** Trad. Paulo César de Souza. In: Obras Completas vol. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
_____. **O Mal-estar na civilização.** Trad. Paulo César de Souza. In: Obras Completas vol. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.
_____. **Sobre a patologia da vida cotidiana (1901).** In: Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud vol. 6, São Paulo: Imago, 1996a.
_____. **Um Caso de Histeria, Três ensaios sobre Sexualidade e outros trabalhos (1901–1905).** Trad. Vera Ribeiro. In: Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud vol. 7, São Paulo: Imago, 1996a.
_____. **Dois Histórias Clínicas (o “Pequeno Hans” e o “Homem dos Ratos”) (1909).** Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. In: Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud vol. 10, São Paulo: Imago, 1996b.
FREUD, Sigmund.;
- BREUER, Joseph. **Estudos sobre a histeria.** Trad. Christiano Monteiro Oiticica e Vera Ribeiro. In: Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud vol. 2, São Paulo: Imago, 1996.
- HAAR, Michel. **Introdução à psicanálise: Freud.** Trad. Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 2008.
- HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade.** Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HUGUES, Joe. **Deleuze’s Difference and Repetition.** Londres: Continuum Press, 2009.
- KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático.** Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
_____. **Crítica da Razão Pura.** Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

LACAN, Jacques. **Os complexos familiares**. Trad. Marco Antônio Cautinho Jorge, Potiguara Mendes da Silveira Júnior. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008a.

_____. **O mito individual do neurótico**. trad. Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008b.

LAPLANCHE, J. ; PONTALIS, J.-B. **Vocabulaire de la psychanalyse**. Paris: PUF, 1967.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Lacan, a despeito de tudo e de todos**. trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de Psicanálise**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SÓFOCLES. **A trilogia tebana**. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

SAFATLE, Vladimir. **Sobre a potência política do inumano**. In: Aduino Novaes (org.). *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*. Rio de Janeiro: Edições SESC-SP, 2009.

WILLIAMS, James. **Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide**. First Indian Edition: Delhi, 2008.

SOBRE A NOÇÃO DE CAUSALIDADE

Edson Vinícius Bezerra
Graduando em Filosofia da UFRJ

Resumo: Este artigo pretende analisar a noção de causa como expressando duas leis, uma delas diz que toda causa tem de ter um efeito para ser de fato uma causa, e a outra é a Lei da Causalidade. A Lei da Causalidade será considerada como uma lei que expressa uma relação entre eventos em que um dos eventos é causado por outro evento que lhe é anterior. Desse modo, uma das características dessas leis aparecerá, o seu caráter antissimétrico. Isso permite ver tal lei com características de uma relação de ordem, mas a causalidade não é transitiva e a transitividade impede casos de circularidade causal. Para impedir tais casos, é necessário formular um axioma que substitua a transitividade e mantenha a causalidade como uma relação de ordem.

Palavras-chave: Causalidade. Lei. Ordem. Relação.

Abstract: This article intends to analyze the notion of cause as expressing two laws. One of them says that every cause has to have an effect to be in fact a cause and the other law is the Law of Causality. The Law of Causality will be considered as a law that expresses a relation between events in which one of the events is caused by other event that precedes it. Thus, one of the characteristics of these laws will appear, that is its antisymmetrical character. It permits to see this law with characteristics of an order relation, but the causality is not transitive and the transitivity prevents causal circularity cases. To avoid these cases it is necessary to formulate an axiom that substitutes the transitivity and maintains the causality as an order relation.

Keywords: Causality. Law. Order. Relation

INTRODUÇÃO

A noção de causalidade ganhou maior importância a partir do filósofo escocês David Hume (1711 - 1776). Segundo Hume, embora possamos ver uma sucessão de eventos uns seguindo-se de outros, não vemos uma conexão necessária entre eles. Hume diz que caso conhecêssemos os poderes ou as qualidades discretas das coisas, poderíamos conhecer as conexões necessárias entre as coisas e eventos. Mas já que não conhecemos nenhum poder ou qualidade discreta, só podemos supor conexões necessárias por meio de uma regularidade. Desse modo, a causalidade não existe na realidade, ela se reduz a regularidades. A partir dessa regularidade é que a mente forma a ideia de conexão necessária por ter sido exposta a conjunções constantes e a mente projeta essa ideia na natureza.

Tendo isso em vista, podemos dizer que a noção de causalidade é somente uma projeção nossa na experiência, dado que não vemos a causalidade aparecer em qualquer experiência que temos no mundo. De fato, não podemos derivar a causalidade da experiência. De certa forma, esse foi um dos motivos que Hume negou a concepção de causalidade junto com toda aprioricidade. Contudo, um dos modos de manter a noção de causa é considerá-la como um componente irreduzível e *a priori* do nosso Entendimento. Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) explora as precondições das nossas experiências particulares através do Princípio de Razão Suficiente. Para Schopenhauer, tal princípio é uma expressão comum das nossas faculdades cognitivas que são regidas por diferentes leis e ele tem uma raiz quádrupla. Uma dessas raízes figura como a Lei da Causalidade, essa lei se aplica em mudanças de objetos materiais, que têm sempre uma causa. E tal lei é irreduzível, pois ao tentarmos prová-la, caímos em circularidade:

To seek a proof for the Principle of Sufficient Reason is, moreover, an especially flagrant absurdity, which allows a want of reflection [...] This necessity for a reason is exactly what the Principle of Sufficient Reason expresses. Now if we require a proof of it, or, in other words, a demonstration of its reason, we thereby already assume it to be true, nay, we found our demand precisely upon that assumption, and thus we find ourselves involved in the circle of exacting a proof of our right to exact a proof. (SCHOPENHAUER, 1888, On The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason. A Philosophical Treatise, p. 27)

Considerando essa irreduzibilidade da noção de causalidade, o objetivo deste artigo é analisar tal noção como uma relação entre eventos, em que um dos eventos é causa do outro, tendo em vista três axiomas lógicos da relação de ordem: antissimetria, transitividade e irreflexividade. Veremos que a relação de causalidade respeita a ordem temporal, mas a noção de causa não se reduz ao tempo. Embora seja usualmente considerado que a causalidade é transitiva, tentarei mostrar que a causalidade não é transitiva em todos os casos devido aos contraexemplos aos quais a transitividade é exposta. Também consideraremos duas leis: um deles dá a condição para um evento ser causa e o outro é a lei da causalidade. Contudo, para poder considerar a relação de causalidade como uma relação de ordem, terei que expor mais um axioma que evite casos de cadeias causais circulares e que substitua a transitividade.

O QUE É CAUSALIDADE?

A noção de causalidade aparece em diversas situações do senso comum, por exemplo:

O aquecimento da atmosfera tem causado o degelo na Antártica.

A ingestão do remédio antidepressivo causou a cura da depressão.

A crise causou a miséria da população.

Podemos nos perguntar sobre o que há de comum entre esses eventos. O primeiro exemplo versa sobre uma situação física, o aquecimento da atmosfera e o degelo na Antártica; o segundo versa sobre uma situação mental-física, a ingestão do remédio antidepressivo e cura da depressão; e o terceiro versa sobre relações humanas, crise e miséria da população. Embora esses exemplos sejam muito diferentes entre si, todos eles usam o termo “causa” e há neles uma relação entre eventos. No primeiro caso, eventos físicos; no segundo, eventos físicos e mentais; e no terceiro eventos no âmbito das relações humanas.

Os exemplos acima têm outra característica em comum: se A causa B, B não causa A, isto é, uma vez estabelecida a relação entre um objeto (ou evento) A e um objeto (ou evento) B, o contrário não pode ser estabelecido juntamente com o que já foi afirmado. Assim, não pode ocorrer simultaneamente que A cause B e B cause A. Essa característica é a antissimetria.

A causação ocorre quando há mudança de um evento em relação a outro evento, isto é, há causação quando um evento, que é a causa, causa mudança em outro evento, que é o efeito. No que concerne a isso, Schopenhauer partilhava de uma concepção semelhante, “the law of causality refers exclusively to changes of material states” (SCHOPENHAUER, 1888, p. 40).

Tendo em vista que a relação de causalidade é uma relação entre eventos, cabe dizer que “causa” e “efeito” são duas maneiras distintas de falar de dois eventos que são de mesma natureza e que têm caráter imanente, ou seja, ocorrem espaço-temporalmente, por exemplo:

Causa —————> Efeito

A seta representa a relação de causalidade: a causa está à esquerda e o efeito está à direita. Isso significa, em outras palavras, que causas são anteriores aos seus efeitos.

Podemos traduzir certas sentenças do senso comum, que têm um aspecto causal implícito, em termos de relação causal:

1.0) O dominó 1 derrubou o dominó 2.

Podemos traduzir da seguinte maneira:

1.1) O movimento do dominó 1 causou a queda do dominó 2.

Qual é a diferença entre elas? E qual está certa? Não podemos dizer, de forma alguma, que a primeira sentença está errada por ela não fazer alusão mais explícita à segunda. Mas há uma diferença entre elas: enquanto 1.0 versa sobre objetos (dominó 1 e dominó 2), 1.1 versa sobre eventos (o movimento do dominó 1 e a queda do dominó 2). É muito plausível dizer que toda manifestação ou ação de um objeto se dá em um evento. Com isso, podemos dizer que a sentença 1.1 é mais adequada para expressar uma relação causal por versar sobre eventos e a causalidade é uma relação entre eventos.

A LÓGICA DA CAUSALIDADE

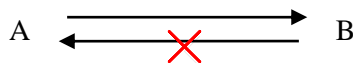
Serão analisados três axiomas que compõem a relação de ordem dos números, a irreflexividade, a antissimetria e a transitividade, e depois analisaremos dois axiomas não-lógicos.

Irreflexividade



A irreflexividade diz que não existem eventos que são causas de si, isto é, não há um evento que seja sua própria causa. Se algum evento causasse a si, ele teria que ser anterior a si para poder se causar, o que, como veremos adiante, é contraditório.

Antissimetria



A antissimetria, basicamente, fornece duas características. Primeiro, ela dá à causalidade um caráter antissimétrico, isto é, uma vez que um evento 1 (E1) causa um evento 2 (E2), não é o caso que E2 cause E1 ao mesmo tempo. Em consequência dessa primeira temos a segunda: a antissimetria permite distinguir a causa do seu efeito, uma vez que E1 causa E2 podemos saber que são dois eventos distintos em uma relação, nomeadamente, E1 é a causa e E2 é o efeito. Por exemplo, o aumento da temperatura no forno causou a deformação do metal. No exemplo acima, seria absurdo supormos que a deformação do metal causou o aumento da temperatura do forno.

Outra razão para se defender a antissimetria é que ela é incompatível com a causação retroativa. A causação retroativa permite um objeto preceder sua causa. Sendo assim, ao se defender esse tipo de causação, podemos nos comprometer com duas consequências: 1) objetos podem voltar no tempo; 2) um objeto que precede sua causa pode causar a si mesmo. Por 1 e 2, um objeto pode ter uma existência anterior e distante da que ele tem em ato, o que pode soar absurdo. Para se comprometer com 1 e 2, teria que se mostrar a possibilidade do sentido inverso do tempo, pois caso contrário, a causação retroativa pode soar absurda.

A antissimetria tem papel importante em metodologia científica, de modo que toda causa tem que preceder seus efeitos no tempo.

Filosoficamente, podemos dizer que a antissimetria é defensável. Por exemplo, Schopenhauer diz que na classe das nossas representações intuitivas o Princípio de Razão Suficiente figura como Lei da Causalidade. E por essa lei todos os objetos que se apresentam no domínio das nossas representações estão conectados na corrente do tempo: “When one or several real objects pass into any new state, some other state must have preceded this one, upon which the new state regularly follows, i.e, as often as that preceding one occurs [...] the first of the states being named cause, the second an effect” (SCHOPENHAUER, pg.38.). Desse modo, Schopenhauer diz que a característica principal dessa lei é a precedência temporal da causa em relação aos seus efeitos. E caso

neguemos isso, caímos consequentemente em reciprocidades - o efeito segue ao mesmo tempo que sua causa. Nesse caso, embora pudéssemos saber que A e B são eventos distintos, não poderíamos saber qual deles é a causa e qual deles é o efeito.

Tendo isso em vista, podemos dizer que a ordem dos eventos em uma relação causal corresponde à ordem dos eventos no tempo, isto é, as causas precedem seus efeitos. Mas isso não significa dizer que a relação de causalidade se reduz a uma relação temporal, a causalidade não é uma relação temporal. Se descrevermos a relação temporal como uma relação de sucessão, vemos que ela é antissimétrica, irreflexiva e transitiva. Já a relação causal, como veremos adiante, não é transitiva, diferindo então da relação temporal. Embora possamos dizer que causa não se reduz ao tempo, podemos dizer que a direção temporal é uma característica da causação.

Se defendida no nível macroscópico, a antissimetria é intuitiva, pois na própria observação de eventos vemos que, em uma relação causal, a causa precede o efeito. Contudo, problemas podem aparecer quando mudamos do nível macroscópico para o microscópico. Por exemplo, David Lewis diz que ao se afirmar que uma causa deve sempre preceder seus efeitos, rejeitamos *a priori* hipóteses da física sobre causação inversa ou simultânea e tornamos trivial qualquer teoria que procura definir a direção para frente como a direção da causação. Portanto, embora essa possibilidade de uma causação retroativa possa parecer absurda aos olhos comuns, não podemos descartar essa possibilidade, pois não podemos ter certeza que esse tipo de situação não ocorra no nível microscópico, como os desenvolvimentos da física teórica apontam.

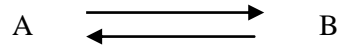
Caso afirmássemos que a antissimetria não fosse um axioma, abriríamos a possibilidade para a não-simetria. A não-simetria é representada da seguinte maneira:

$$\neg\forall x\forall y(xRy\rightarrow yRx) \wedge \neg\forall x\forall y(xRy\rightarrow\neg xRy)^2$$

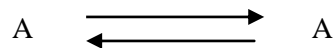
Como podemos ver, a não-simetria aceita casos tanto simétricos quando antissimétricos.

Existem discussões filosóficas que consideram a causação retroativa como uma possibilidade teórica, tal como foi apontado acima. Essas discussões admitem como possibilidade viagens no tempo. Michael Dummett, por exemplo, diz que não há objeções filosóficas a respeito de efeitos que precedem suas causas. Contudo, ao defendermos essa possibilidade e se a causalidade não for transitiva, temos que assumir a possibilidade de um objeto ser causa de si mesmo. Esse tipo de causação é chamado

de reflexiva. Isso acontece, em parte, pelo fato de casos reflexivos serem consequência da não-simetria e também se a causalidade não for transitiva.

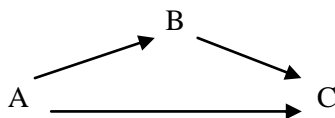


Por conseguinte:



O que contradiz a irreflexividade. Frente às dificuldades de se negar a antissimetria em detrimento de axiomas “mais fracos”, é plausível manter a antissimetria como axioma até pelo caráter anti-intuitivo da não-simetria, que permite situações de não conseguirmos distinguir as causas dos seus efeitos.

Transitividade



A transitividade intuitivamente diz o seguinte: se A causa B e se B causa C então A causa C, para qualquer evento A, B e C.

Pode-se considerar a causalidade como transitiva pela possibilidade de a transitividade correlacionar eventos em determinadas “cadeias fechadas”. O que se entende por cadeias fechadas é a possibilidade de apreensão de um determinado contexto, em que os eventos estão numa relação de causalidade com os outros eventos, por exemplo, o arremesso da pedra causou a quebra da janela e a quebra da janela causou o espalhamento de cacos de vidro no chão. Logo, o arremesso da pedra causou o espalhamento de cacos de vidro no chão. Porém, poderia ser argumentado que o

primeiro evento poderia não ter ocorrido e os demais eventos terem ocorrido. Contra essa objeção responde-se que eventos são irrepetíveis, portanto se o primeiro evento não tivesse ocorrido, os eventos que lhe seguem não ocorreriam. Se eles ocorressem, eles seriam diferentes dos que se seguiram do primeiro evento. Esse evento de a janela quebrar sem a pedra seria diferente do evento de a janela quebrar ao ser atingida pela pedra.

Caso a transitividade seja somada à antissimetria, casos de cadeias causais circulares não são possíveis. Se A é causa de B e B é causa de C, então A é causa de C e como a causalidade é antissimétrica, C ser causa de A não é possível.

Dale Jaquette, no seu artigo “*Causal Relevance and Relevant Causation*” diz que o raciocínio *post hoc, propter hoc* versa sobre uma causação universal: há uma interconexão de todos os eventos espaços-temporais através da vasta matriz causal, que é implicada pela lei da gravitação universal. Todo evento físico exerce atração gravitacional em todos os eventos físicos. Desse modo, a força gravitacional tem eficácia causal e se a causação for transitiva, então há uma conexão causal entre eventos.

Contudo, a causalidade não pode ser transitiva em todos os casos pelo fato de que nem todo caso que tem forma transitiva é genuinamente transitivo. Veja o seguinte exemplo dado por Ned Hall (2000)¹: “A pedra rolando montanha abaixo causa a esquiva do alpinista, sua esquiva causa sua sobrevivência. Logo, a pedra rolando montanha abaixo causa a sobrevivência do alpinista”. Como podemos ver, a pedra rolando montanha abaixo tem somente conexão com a esquiva do alpinista. E a esquiva do alpinista tem somente conexão com a sua sobrevivência. Mas isso não quer dizer que a pedra rolando abaixo tenha conexão com a sobrevivência do alpinista. O argumento acima é estruturalmente transitivo, mas a relação que os seus constituintes têm entre si não é transitiva. A transitividade na causação seria mais útil para propósitos explicativos, assim podemos fazer explicações causais sobre alguns eventos ou tipos de eventos que são realmente transitivos. Mas falar que a causalidade é essencialmente transitiva é algo difícil de comprometer-se devido aos contraexemplos que ela está exposta. Existe também a dificuldade conseguirmos associar eventos passados como causas dos eventos presentes. É difícil explicar até que ponto o Big Bang é causa de eu estar escrevendo essas palavras.

Podemos dizer agora que a causalidade é antitransitiva?

$$\forall x \forall y \forall z (x C y \wedge y C z \rightarrow \neg x C z)$$

Ou que ela é não-transitiva? Nenhum dos dois pelo fato de eles não ocorrerem em todas as situações. O que cabe falar é que existem sequências transitivas de eventos, como também existem sequências de eventos que não são transitivas.

Toda causa tem um efeito

A terceira lei de Newton diz que para toda ação existe uma reação. Assim, não pode existir uma ação sem reação, bem como não existe causa sem efeito.

Se todo evento que existe tem uma interação causal com algum evento, então um evento que não tenha qualquer interação causal com outro evento não pode existir. Todo evento que existe causa um evento que terá alguma interação causal com outro evento. Se todo evento que existe e o que vem a existir tem alguma interação causal com outro evento, logo não pode existir um evento que não tenha qualquer interação causal com outro evento. Desse modo, não é possível que exista uma causa que não tenha sequer um efeito.

Como já foi dito anteriormente, embora seja necessário que uma causa tenha pelo menos um efeito, isso não significa que seja necessário que ela tenha somente o efeito. Uma causa pode ter diferentes efeitos de acordo com o contexto que ela está situada. Nesse caso, podemos considerar a relação “type-token”. As relações no nível token ligam eventos particulares, por exemplo, o arremesso da pedra causou a quebra da janela. Já as relações no nível type ligam propriedades de eventos ou espécies de eventos, os types diferentemente dos tokens não se instanciam. Ao contrário, eles têm instâncias como particulares. As relações no nível type são representadas pelas letras maiúsculas do alfabeto e as no nível token são representadas pelas letras minúsculas do alfabeto.

Os tokens não são causas de types e nem types são causas de tokens. Segundo Daniel Hausman, em seu artigo *Causal Relations Among Tokens, Types and Variables*, as relações no nível type dependem mais fundamentalmente das dos tokens e as relações de types são definidas em relação aos tokens. Ou melhor, os types são generalizações das relações causais no nível token.

Hausman diz que o type A é causa do type B na circunstância K, assim as relações causais entre types têm que ser relativizadas a algum conjunto de circunstância de “segundo plano” (background). E as afirmações causais entre types relacionam instanciações reais ou possíveis de seus tokens, pois eles são generalizações. Só podemos dizer que fumar causa câncer de pulmão em determinadas circunstâncias, pois não é todo fumo que causa câncer e não é toda pessoa que sofre com as substâncias que um cigarro de nicotina carrega da mesma maneira que uma pessoa que contrai tal câncer.

Outro exemplo pode nos mostrar que não é necessário que uma causa tenha o efeito. Considere que a água no nível do mar comece a evaporar quando alcança 100°C e comece a congelar quando alcança 0°C. O aumento da pressão provoca a diminuição da temperatura de fusão. O gelo se funde à temperatura de 0°C quando sofre pressão de 1 atm, mas se a pressão exercida sobre aumentar, a temperatura de fusão diminui. A pressão também exerce influência na temperatura de ebulição dos líquidos mesmo quando o valor da pressão é superior a 1 atm.

Considerando este axioma segundo o qual toda causa tem um efeito, podemos definir o que chamamos de cadeia causal:

Definição: Dados os eventos e^1, \dots, e^n e a relação de causa C , uma cadeia causal tem a seguinte forma: $e^1 C e^2, \dots, e^n C e^{n+1}$.

Podemos dizer que essa lei define a noção de causa, isto é, para um evento poder ser causa, ele tem que ter pelo menos um efeito.

Lei da Causalidade

A Lei da Causalidade diz que todo efeito tem uma causa. Mas só com base na lei anterior não temos base para pensar que todo efeito tem uma causa. Uma consequência imediata da Lei da Causalidade é que a ideia de causa primeira torna-se sem sentido e, analogamente, a prova cosmológica torna-se também sem sentido. Uma reformulação possível da prova cosmológica é a seguinte:

- 1) O universo é ou não é causado.
- 2) Se é causado, a causa encontra-se fora do universo.
- 3) Se não é causado, o universo é necessário.

- 4) O universo não é necessário.
- 5) O universo é causado (de [3] e [4]).
- 6) Consequentemente, a causa do universo encontra-se fora do universo (de [2] e [5]).

No argumento cosmológico é assumido que a causa do universo é um ser necessário, Deus.

Contudo, o argumento pode ser criticado da seguinte forma. Para esse ser necessário ter causado o universo, ele já teria que ter uma interação causal com outra coisa anterior a ele antes de ter causado o universo e ele não tem. Só que isso fere a Lei da Causalidade, para Schopenhauer: “The causal law therefore is not so accommodating as to let itself to be used like a hired cab, which we dismiss when we have reached our destination.” (SCHOPENHAUER, 1888, p. 32)

Desse modo, se essa lei for considerada corretamente, a causa original tem também uma causa e *ad infinitum*, o que contradiz a pressuposição de que a causa fora do universo, o ser necessário, não teve uma causa.

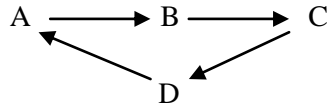
Segundo Schopenhauer, a Lei da Causalidade se aplica na mudança de um estado para um novo estado. Esse novo estado é chamado de efeito e ele indica necessariamente que teve uma mudança precedente, que é a sua causa. Pelo fato de ser necessário que todo efeito tenha uma causa é o que torna a cadeia causal necessariamente sem começo.

Um resultado imediato da soma das duas últimas leis é que a cadeia causal não tem começo nem fim e a noção de acaso –no sentido de algo vir do nada- se torna sem sentido.

É a causalidade uma relação de ordem linear?

Dados os axiomas lógicos que compõem a relação de causalidade, irreflexividade, antissimetria, podemos ver que tal relação parece ser uma relação de ordem parcial estrita, mas o que a difere desta é que a noção de ordem parcial estrita tem os seguintes axiomas: irreflexividade, antissimetria e transitividade. Como vimos, a relação de causalidade não é transitiva e isso faz com que ela seja diferente de uma relação de

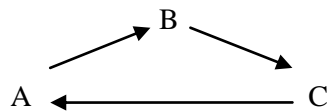
ordem parcial estrita. Contudo, se ela não for transitiva, é possível que ocorra uma cadeia que nenhum dos axiomas proíbe:



Como podemos ver, tal situação acima é uma cadeia causal circular. Se a causalidade fosse transitiva, a situação acima não seria um modelo dos axiomas. Para podermos evitar esse tipo de situação, temos que encontrar um axioma diferente da transitividade que impeça tal cadeia causal circular e tal axioma pode ser formulado da seguinte maneira:

$$\forall x \forall y (xCy \rightarrow \forall z (yCz \rightarrow \neg zCx))^3$$

Na fórmula acima x,y e z são eventos e C é a relação de causa. Com esse axioma podemos resolver tal problema. Suponha que:



Essa suposição pode ser construída da seguinte maneira:

$$aCb \ \& \ bCc \ \& \ cCa$$

Desse modo A é o primeiro e último de tal cadeia. Contudo, com o axioma da não-circularidade temos:

$$aCb \rightarrow (bCc \rightarrow \neg cCa)$$

Como na suposição temos:

$$aCb$$

Temos, portanto:

$$bCc \rightarrow \neg cCa$$

Como também temos:

bCc

Temos:

¬cCa

O que contradiz a suposição. Assim, podemos manter a relação de causalidade como uma relação de ordem sem transitividade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora este artigo não tenha entrado em detalhes a respeito, cabe falar brevemente que houve tentativas de reduzir a noção de causalidade a outras noções mais básicas, tais como, contrafactuais, regularidades e disposições causais. Algumas delas enfrentam certos problemas devido a essa tentativa de reduzir o conceito de causa. Este artigo trabalha na pressuposição que a noção de causa é em si mesma irreduzível, ela é uma noção *a priori* e que é por nós projetada na realidade. Tal pressuposição teve como horizonte o *Principle of Sufficient Reason of Becoming*, que figura como Lei da Causalidade e que foi proposta por Schopenhauer em sua tese de doutorado “*On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*”. A causalidade não pode ser provada e nem ser reduzida a nada mais básico, ela é somente projetada pelo nosso Entendimento.

Todos os axiomas propostos neste artigo tiveram como objetivo descrever o que ocorre em tal projeção da causalidade que fazemos na realidade. Desse modo, vimos que a causalidade lida com eventos e vimos que toda causa precede seus efeitos, caso isso não vigorasse, seria impossível distinguir as causas dos efeitos. Isso é garantido pela antissimetria, isto é se A causa B, B não causa A ao mesmo tempo. A causalidade não é transitiva em todos os casos, por isso ela não é um axioma, o máximo que a transitividade pode fazer é descrever certas situações em que os eventos são transitivos realmente.

A Lei da Causalidade e a lei segundo a qual toda causa -para ser de fato uma causa- tem um efeito podem ser vistas como axiomas não lógicos, são elas que nos permitem fazer julgamentos mais gerais e hipotéticos sobre a relação de causalidade, tal como mostra a relação “type-token” que foi anteriormente exposta.

Os axiomas que consideramos ao analisar a relação de causalidade são axiomas que descrevem relações de ordem de números, por isso que no decorrer do artigo foi dito que a causalidade pode ser considerada como uma relação de ordem, mas não de números, entre eventos. O problema de se considerar a causalidade como uma relação de ordem é não considerar a transitividade, pois é ela que impede cadeias cíclicas na relação e para escapar dessas cadeias sem a transitividade é necessário formular outro axioma que impeça tal cadeia cíclica. Com esse novo axioma, é possível considerar a causalidade como uma relação de ordem.

Notas:

¹ HALL, Ned. Causation and the Price of Transitivity. *Journal of Philosophy*, v.97, p. 198-222, 2000.

²Tal fórmula foi sugerida por João Branquinho em *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, direção de João Branquinho, Desidério Murcho e Nelson Gonçalves Gomes, São Paulo: Martins Fontes, 2006

³Embora o autor esteja ciente que fórmulas anti“loopings” sejam comuns na filosofia, a formulação dada acima não se guiou em formulação alguma.

Referências bibliográficas:

BRANQUINHO et al (Ed). *Enciclopédia de Termos Lógicofilosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006

GARRETT, Brian. **Metafísica**. Conceitos-chave em Filosofia. Porto Alegre: Editora Artmed, 2008.

HALL, E.W. **Time and Causality**. *The Philosophical Review*, Vol. 43, No. 4 (333-350), 1934.

HAUSMAN, Daniel M. **Causal Relations Among Tokens, Types and Variables**. *Philosophy of Science Association Meetings in Vancouver*, November, 2000.

JAQUETTE, Dale. **Causal Relevance and Relevant Causation**. *Oxford Journals*, 2009.

LEWIS, Davis. **Causation**. *The Journal of Philosophy*. Vol. 70, No.17, Seventieth Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division (556-567), 1973.

SCHAFFER, J. **The Metaphysics of Causation**. The Stanford Encyclopedia of Causation. Edição da Primavera de 2003. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/causation-metaphysics>>. Acesso em: 04 de Janeiro de 2013.

SCHOPENHAUER, Arthur. **On The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason. A Philosophical Treatise**. Trad. Karl Hillebrand. Revised Edition. London: George Bell and Sons, York Street, 1888.