

Causalidade e (des)semelhança em Descartes

Causality and (dis)similarity in Descartes

César Augusto Battisti
cesar.battisti@hotmail.com
UNIOESTE

Resumo: O artigo examina certas tensões geradas entre causalidade e (des)semelhança no âmbito da relação entre ideia e coisa. O ponto de partida de Descartes é que causalidade não implica semelhança. Ele precisa, contudo, recuperar esta última noção; caso contrário, a própria noção de causalidade não sobrevive (e, mesmo, a de verdade). Nesse sentido, Descartes necessita negociar com o fato de que, em geral, uma causa é eminente (e, portanto, dessemelhante ao efeito), ao passo que a doutrina da causalidade exige que ela seja, no mínimo, formal (semelhante a ele). Essa última exigência permite reintroduzir, de algum modo, a noção de semelhança, mas dificulta a apreensão de determinações cognitivas na direção em que se produz a causalidade (da causa para o efeito), o que conduz Descartes a dar primazia axiomática e metodológica ao efeito.

Palavras-chave: Descartes; doutrina da causalidade; (des)semelhança; causa eminente e causa formal; temporalidade; primazia axiomática do efeito.

Abstract: The article examines certain tensions generated between causality and (dis)similarity in the scope of relationship between idea and thing. Descartes' starting point is that causality does not imply similarity. He must, however, recover this last notion; otherwise, the very notion of causality does not survive (and indeed, the truth). In this sense, Descartes needs to negotiate with the fact that, in general, a cause is eminent (and, therefore, unlike to the effect), whereas the doctrine of causality requires it to be, at least, formal (similar to it). This last requirement allows reintroducing in some way the notion of similarity, but makes it difficult to apprehend cognitive determinations in the direction in which causality (from cause to effect) are produced, which leads Descartes to give axiomatic and methodological primacy to effect.

Keywords: Descartes; causality doctrine; (dis)similarity; eminent cause and formal cause; temporality; axiomatic primacy of effect.

1. Introdução

Embora não tenha escrito nenhum tratado sobre o tema, Descartes nos forneceu uma doutrina da causalidade, sobretudo em seus textos metafísicos. Mais do que isso, podemos encontrar, em meio a essa doutrina, muitos traços a partir dos quais se travam, na época, os grandes debates a respeito do assunto. Isso não significa dizer, contudo, que Descartes seja o responsável por instituir, integralmente, a noção moderna de causalidade (se, acaso, houver uma) nem por instaurar *ab ovo* um conceito de causa totalmente original e sem precedentes, ainda que pareça possível afirmar que seu pensamento seja o ponto de inflexão entre a concepção tradicional, de inspiração aristotélica, e aquela que serviu como um dos pilares do pensamento e da ciência nascentes.

Uma das marcas da reflexão cartesiana sobre a causalidade é o modo como fora introduzida e desenvolvida, na medida em que ela surgiu no âmbito da relação epistêmica (extremamente problemática) entre ideia e coisa, e, portanto, em meio às questões centrais que orientaram as investigações metafísicas e epistemológicas do autor. Nesse sentido, a própria dúvida nasce e se alimenta de um suposto vínculo causal entre ideias e coisas, como podemos notar em seu primeiro grau, pautado na causalidade entre objetos exteriores e sensações supostamente deles provenientes. Ora, se a dúvida – e, com isso, toda a reflexão metafísica cartesiana – emerge e avança em meio a questões vinculadas à causalidade, embora tratadas muitas vezes apenas obliquamente, isso evidencia o caráter fecundo e também problemático desse conceito, de modo que, efetivamente, ele se configura como propulsor de certas tensões que demarcarão o pensamento cartesiano.

É, contudo, por meio da convivência conflituosa com outra noção, a de semelhança, que a causalidade dá origem a tais tensões. Com efeito, não é a causalidade por ela mesma que intriga Descartes, mas a relação, de dissociação ou não, entre causalidade e semelhança. Até que ponto há semelhança entre uma entidade-causa e sua ideia-efeito? Em que medida causalidade implica semelhança? Esse é o tema-foco de análise no presente texto, a partir do qual outros serão investigados.

A submissão das ideias (em especial, de sua realidade objetiva)¹ ao jugo da causalidade significou um importante passo no seu processo de universalização (ideias, na medida em que contêm realidade, passam a ser coisas e, como tal, passam a exigir uma causa),² mas, concomitantemente, trouxe certos problemas, como o da suspeita de (relativa) heterogeneidade entre causa e efeito, seja pelo caráter representacional da realidade objetiva da ideia frente à realidade formal da causa, seja, como no caso das ideias das coisas sensíveis, pela natureza espiritual das ideias frente à natureza material dos objetos, seja, ainda, pela existência de ideias falsas, oriundas exatamente da falta de correspondência entre uma coisa e a ideia-efeito. As tensões trazidas pela dessemelhança, nesse sentido, não só convivem, mas se expandem concomitantemente à universalização

¹ Descartes distingue realidade objetiva e realidade formal nas ideias. Enquanto formas de pensar, não havendo, neste caso, diferença entre uma e outra, as ideias têm realidade formal, do mesmo modo que outra entidade qualquer também a tem. Assim, todas as coisas têm realidade formal (na medida em que são algo ou existem): uma ideia, uma pedra, Deus, um objeto matemático... Por outro lado, apenas ideias têm realidade objetiva, visto que apenas elas têm a capacidade de representar (ser “imagem” de) algo: elas “estão por” outra coisa, “objetivam” algo fora delas. Enquanto tais, elas são distintas entre si, já que uma representa uma coisa, e outra, outra coisa. Se comparássemos uma ideia a uma fotografia, a realidade formal corresponderia à própria fotografia (cujo formato e material poderiam ser iguais a outras), ao passo que a realidade objetiva corresponderia à imagem estampada em cada uma delas. Sobre essa distinção, ver a Terceira Meditação (DESCARTES, 2004, p. 81; AT VII, p. 40₅₋₂₀; AT IX-1, p. 31-32) e a assim chamada Exposição Geométrica (DESCARTES, 1983, p. 169; AT VII, p. 161_{4,5}; AT IX-1, p. 124), anexa às Segundas Repostas. As citações dos textos de Descartes serão feitas a partir de edições em língua portuguesa (quando possível), acompanhadas das referências da edição standard das obras completas do filósofo, editadas por Charles Adam e Paul Tannery (AT), da qual, quando viável, são indicadas também, junto com a paginação, as linhas onde se localiza a citação. Não havendo indicação de edição em português, a tradução é nossa. Da mesma forma, traduções de textos de outros autores, a menos que haja indicação expressa de publicação em português, são de nossa autoria. Para citações em português de textos anteriores à última reforma ortográfica, a escrita foi atualizada.

² Um outro passo rumo à plena universalização da causalidade se dá quando Descartes afirma a tese de Deus como *causa sui*, não havendo mais nada que escape à determinação causal.

●
●

crecente da causalidade, de modo que se pode mesmo dizer que boa parte da filosofia cartesiana esteja sempre procurando se equilibrar sobre o abismo aberto por elas. Certo é que Descartes, em razão disso, foi levado a enfrentar dificuldades de compreensão do conceito de causalidade tanto em relação à efetiva produção do efeito quanto em relação à inteligibilidade dos elementos componentes do nexos causal, bem como a investigar temas como o da distinção entre causa eminente e causa formal e o da temporalidade entre causa e efeito, dentre outros. A dessemelhança, finalmente, na medida em que não permitirá uma solução simples e imediata para o conhecimento das entidades envolvidas na causalidade tendo em conta a direção (o sentido) em que ocorre o exercício causal,³ acaba também por impor obstáculos e se pôr no centro das reflexões de natureza metodológica do autor. Como teremos a oportunidade de ver, Descartes reconhecerá, como forma de transposição desse tipo de dificuldades, certa prioridade ou anterioridade do efeito sobre a causa.

Sem proceder a um estudo amplo da causalidade (embora pareça viável) que servisse de alternativa de leitura da dinâmica reflexivo-meditativa de Descartes, o presente texto se atém a discutir essas e outras tensões emergentes a partir do que acabamos de expor. Ele tampouco estabelecerá relações, de natureza histórica, com a perspectiva de outros autores da época e com a tradição anterior.

2. O problema da (des)semelhança

A noção de causa, uma vez introduzida de forma a desempenhar uma função substancial no pensamento cartesiano, se apresenta no âmbito da relação entre ideia e coisa (pensamento e objeto) sob a perspectiva da tensão que se estabelece entre causalidade e semelhança. Causalidade implica semelhança? Se uma ideia é causada por determinada coisa, segue-se que ela lhe deva ser semelhante? É, portanto, no âmbito do problema da representação (e do problema do conhecimento e da verdade) que emerge o tema cartesiano da causalidade.⁴ Interessa-nos examinar dois momentos em que Descartes investiga essa relação: nas *Meditações*, especialmente, na *Terceira Meditação*, e nos capítulos iniciais do tratado de *O Mundo*.

Começemos por este último.⁵ Apesar de ser uma obra eminentemente de filosofia natural, *O Mundo*, em seu primeiro capítulo⁶, não começa com um estudo sobre objetos do mundo (como era de se esperar), mas com uma “teoria da percepção” desses objetos, tendo como ponto de partida, não o objeto “luz”, mas a sensação que temos dela, e o problema que emerge é, portanto, o de correspondência e de semelhança entre ideia e objeto. Diz ele:

Propondo-me a tratar aqui da luz, a primeira coisa da qual quero vos advertir é que pode haver diferença entre o sentimento que dela temos, isto é, a ideia que dela se forma em nossa imaginação por intermédio de nossos olhos, e o que nos objetos há que produz em nós esse sentimento, isto é, o que há na flama ou no Sol, que se chama pelo nome de “luz”. Pois, embora cada um comumente se persuade de que as ideias que temos em nosso pensamento sejam inteiramente semelhantes aos objetos dos quais procedem, não vejo, contudo, razão alguma que nos assegure de que assim o seja; mas, pelo contrário, observo várias experiências que nos devem fazer duvidar disso (DESCARTES, 2009, p. 15-17; AT XI, p. 3₁-4₂).

³ Sobre certo esvaziamento do estudo sobre a essência da causalidade e sua substituição pelo estudo sobre o exercício causal, cf. Gilson (1984, p. 226-227).

⁴ Não é pretensão deste texto discutir a noção cartesiana de verdade nem questões relacionadas ao “problema do conhecimento”, exceto se imbricadas com temas que aparecem no texto. Mesmo assim, vale a pena citar a definição de verdade fornecida por Descartes, dada a proximidade entre a noção de conformidade (correspondência) que nela aparece com de semelhança: “esta palavra ‘verdade’, na sua significação própria, denota a conformidade do pensamento com o objeto” (AT II, p. 597₁₁₋₁₃; cf. tb. LANDIM FILHO, 1992, p. 23)

⁵ A obra (cujo título completo, *O Mundo ou Tratado da Luz*, é ilustrativo; cf. DESCARTES, 2009) nasce como estudo sobre certos fenômenos físicos, os quais conduzem Descartes a expor a estrutura da matéria e a do mundo. Cf. Beyssade (1996, p. 32).

⁶ Seu título, bastante significativo (embora não seja de Descartes, mas dos editores), é: “Da diferença que há entre nossos sentimentos e as coisas que os produzem” (DESCARTES, 2009, p. 15; AT XI, p. 3).

É assim, desse modo aparentemente simples e direto, que é instituído o problema da dissociação entre causalidade e semelhança, e com isso o do vínculo entre nossas ideias e os objetos nelas representados. Descartes, evidentemente, não quer nos “fazer crer absolutamente que essa luz seja algo diferente nos objetos e em nossos olhos”, mas apenas deseja, diz ele, que vós, leitores, “duvideis disso”, tendo em conta que não há “razão alguma que nos obrigue a crer que o que existe nos objetos de onde nos vem o sentimento da luz seja mais semelhante a esse sentimento” (DESCARTES, 2009, p. 21; AT XI, p. 6). A tese da dessemelhança, uma vez posta, produzirá uma “inversão epistêmica”: se conhecer algo é, de algum modo, estabelecer a correspondência entre ideia e coisa, o conhecimento deve ser entendido como processo de construção da semelhança a partir da dessemelhança, razão pela qual será preciso, nos capítulos seguintes, mobilizar outros critérios epistêmicos para a consecução do conhecimento do mundo.

A reflexão inicial de *O Mundo*, na verdade, em razão desse abismo aberto entre causalidade e semelhança, abre duas grandes frentes de investigações.

A primeira delas, mais evidente na obra, é a de que a via de conhecimento do mundo, para ser bem-sucedida, deve dar conta das deficiências cognitivas provenientes da relação causal sem garantias de semelhança. Os capítulos iniciais da obra dão conta, a seu modo, dessa dificuldade. Não sendo o caso aqui do estabelecimento rigoroso dos fundamentos do saber, Descartes se contenta com a estipulação de critérios mínimos, ancorados na imutabilidade divina,⁷ e com a comparação deles, em termos de simplicidade, de facilidade de compreensão e de suficiência, com os dos seus adversários.

Nesses termos, Descartes supõe existir, no âmbito de ocorrência de um fenômeno físico, apenas o que ele avalia como indispensável ou absolutamente necessário e suficiente para a ocorrência e consequente explicação do fenômeno. Não é preciso que se proceda aqui a uma exposição detalhada desse tema,⁸ dado que são por demais conhecidas as teses cartesianas relativas à “redução” de todo fenômeno a seus componentes mínimos: é suficiente que haja, segundo Descartes, divisibilidade da matéria e movimentos variados para que se compreenda não só a luz, mas todos os fenômenos físicos, dada a existência de uma estrutura física única e homogênea.⁹ Assim, diante da impossibilidade de contar, de forma efetivamente suficiente, com a causalidade como meio para explicar o mundo, foi preciso que Descartes mobilizasse expedientes suplementares que dessem conta da determinação da natureza da entidade-causa envolvida nos eventos estudados. *O Mundo* nos oferece expedientes desse gênero, e valeria a pena fazer um estudo (embora não realizado pelo presente texto) do modo como eles são apreendidos “clara e distintamente” pela nossa capacidade de compreensão das coisas.

Isso não significa, entretanto, que a causalidade deixe de ter função no conhecimento, pois o exercício causal serve, efetivamente, de garantia da conexão entre elementos de um evento, como meio de estipulação

⁷ Diz Descartes: “Com efeito, que fundamento mais firme e mais sólido poder-se-ia encontrar para estabelecer uma verdade, mesmo que quiséssemos escolhê-lo à vontade, do que a firmeza mesma e a imutabilidade que está em Deus?” (DESCARTES, 2009, p. 95; AT XI, p. 43₆₋₁₀).

⁸ Que me seja permitido citar um trecho da obra como ilustração dessa reflexão: “Que alguém imagine, se o quiser, nessa madeira, a forma do fogo, a qualidade do calor e a ação que a queima como coisas todas elas diferentes; quanto a mim, que temo me enganar se supuser algo mais que o que vejo aí dever existir necessariamente, me contento em conceber o movimento de suas partes. Com efeito, ateai fogo nela, ponde o calor e fazei que ela queime tanto quanto desejardes; se não supuserdes, além disso, que haja alguma de suas partes que se mova ou que se desprenda de suas vizinhas, eu não poderei imaginar como ela sofrerá alguma alteração ou mudança. Mas, ao contrário, privai-a do fogo, suprimi-lhe o calor, impedi que ela queime; desde que me concedais unicamente que haja alguma potência que mova violentamente as mais sutis de suas partes e que as separe das mais grossas, considero que isso sozinho poderá provocar-lhe todas as mesmas mudanças que se observa quando ela queima” (DESCARTES, 2009, p. 23-25; AT XI, p. 7₁₃-8₃).

⁹ Afirma Descartes mais adiante: “Ora, em sequência a essa consideração, há um meio de explicar a causa de todas as mudanças que acontecem no mundo e de todas as variedades que aparecem sobre a Terra; no entanto, contentar-me-ei aqui em falar das que servem a meu propósito” (DESCARTES, 2009, p. 33; AT XI, p. 12_{3,9}).



de sua configuração e como ocasião para eliminar explicações “enigmáticas” que façam apelo a entidades incompreensíveis e que só existem “na cabeça de quem as concebe”. Sob este aspecto, a causalidade, reduzida a requisitos suficientes e indispensáveis, se associa, em alguma medida, à noção de semelhança e passa a valer mesmo para o âmbito da relação causal de uma coisa com sua ideia.

A semelhança passa a vigorar minimamente no âmbito interno do fenômeno, na medida em que, tendo sido ele reconduzido à matéria e ao movimento, causa e efeito não serão senão eventos que ocorrem no âmbito das transformações dos constituintes básicos (homogêneos e comensuráveis entre si) do mundo material. Por prolongamento dessas transformações, se associarmos nossa capacidade racional de análise e nossa percepção sensível do fenômeno (como no exemplo de Descartes de um pedaço de madeira em chamas), poderemos concluir pela semelhança entre o que vemos (o violento movimento de partículas do fogo e da matéria) e os elementos necessários e suficientes à ocorrência do fenômeno (matéria e movimento, com suas diferentes configurações). Por outro lado, a vinculação entre o que vemos e o que há “realmente no fenômeno” parece emergir apenas depois de feita a “redução” do fenômeno ao que é indispensável e suficiente. De todo modo, temos em *O Mundo* a afirmação da desvinculação entre causalidade e semelhança e a posterior rearticulação dessas noções sob uma perspectiva crítica e vigiada e na qual a semelhança talvez seja mais resultado do processo do que elemento que o constitui enquanto tal.

A segunda frente aberta pela interrupção da passagem entre causalidade e semelhança no âmbito da relação entre ideia e coisa aparece apenas indiretamente em *O Mundo*, embora seja retomada em *O Homem* (DESCARTES, 2009, p. 297-301; AT XI, p. 143-45) e passe a figurar como tema importante em obras posteriores. E, ainda que não pertença ao núcleo de análise do presente texto, vale a pena apresentar, mesmo que rapidamente, alguns traços gerais dessa temática, dadas sua riqueza e implicações. Trata-se de um componente presente em nossas sensações, mas que, em vez de nos remeter ao conhecimento dos objetos correspondentes, nos permite o “conhecimento” de nós mesmos: a dessemelhança denuncia uma “função cognitiva” de natureza informativa e significativa (e não, rigorosamente falando, de apreensão de um saber científico), voltada a fornecer “ensinamentos estabelecidos pela natureza”, instituídos como “signos”. Se a dessemelhança não nos leva a conhecer a coisa, ela produz signos que nos encaminham a significações relativas à natureza do sujeito percipiente, fundamentais à sua conservação, preservação e bem-estar (numa palavra, à sua saúde e felicidade).¹⁰

Esse é um dos “segredos” revelados pela dessemelhança. Problemática em termos de produção do saber científico, ela tem uma função de produção de significados e de informações que a causalidade, por ela mesma, não revela. Descartes introduz o termo “signo” e a noção de “ensinamentos” instituídos ou estabelecidos pela natureza para caracterizar esse novo “registro epistêmico” de informações. O signo revela, na verdade, um segundo tipo de dessemelhança, visto que tampouco ele tem semelhanças com o conteúdo da percepção ou sensação. Não há semelhança entre percepção e objeto, tampouco entre percepção e signo. Vejamos a passagem em que Descartes faz referência à noção de signo:

Vós bem sabeis que as palavras, sem ter semelhança alguma com as coisas que significam, não deixam de nos fazer concebê-las – e, com frequência, sem que prestemos atenção ao som dos vocábulos ou a suas sílabas –, de sorte que pode acontecer que, após termos ouvido um discurso cujo sentido compreendemos muito bem, não possamos dizer em qual língua ele fora proferido. Ora, se palavras, que nada significam senão pela instituição dos homens, são suficientes para nos fazer conceber coisas com as quais não têm semelhança alguma, por que a natureza não poderá, ela também, *ter estabelecido certo signo* que nos faça ter o sentimento da luz, mesmo que *tal signo nada tenha em si que seja semelhante a esse sentimento*? Não é assim que ela estabeleceu o riso e as lágrimas para nos fazer ler a alegria e a tristeza na face dos homens? (DESCARTES, 2009, p. 17; AT XI, p. 4₃₋₁₉; destaque em itálico nosso).

¹⁰ Esses temas são preocupação constante de Descartes. Saúde e felicidade, o bem geral de todos os homens, o conhecimento útil à vida (temas de medicina e moral) são centrais, por exemplo, nas últimas partes do *Discurso do Método* e também nas *Pai-xões da Alma*.



Assim, tal como a lágrima é signo da tristeza (ou da alegria),¹¹ a secura da garganta, afirma Descartes na *Sexta Meditação*, é signo da desidratação do organismo (ocasionalmente, do contrário, no caso do hidrópico), um “beliscão” no estomago é signo da fome, a dor é signo de tristeza, não havendo aí semelhança, mas transmissão de informações úteis à minha saúde e conservação.¹² A relação entre ideia e signo, ao contrário da relação entre ideia e coisa, não se produz por causalidade e prefigura questões que pertencerão ao âmbito da união alma-corpo e ao da natureza humana: essa segunda espécie de dessemelhança nos encaminha para um horizonte totalmente novo e para longe da causalidade. Não sendo produzida por causalidade (embora se constitua “em meio” ao exercício da causalidade), ela é instituída, estabelecida pela natureza.¹³

Passemos ao texto das *Meditações*. O problema da dissociação entre causalidade e semelhança, estando no cerne da implantação da dúvida, como afirmamos, já atua na *Primeira Meditação* e reaparece em momentos em que, por exigência do exame da especificidade do problema sob consideração, são retomados principalmente argumentos relativos à sensação. Mais do que isso, se a dúvida vai definhando em um processo que percorre os mesmos passos de sua implantação, mas com sentido contrário, é de se esperar – e de fato ocorre – que a relação problemática entre causalidade e semelhança se mantenha até as últimas páginas da *Sexta Meditação*, dado que os primeiros graus da dúvida são vencidos exatamente na ocasião do fechamento desta última meditação. Sob este aspecto, a *Sexta Meditação* traz uma rica e complexa reflexão sobre a causalidade em sua relação com a sensibilidade, com a natureza humana e com a emergência das paixões, conforme foi dito há pouco.

Agora, é na *Terceira Meditação* que Descartes expõe as teses centrais de sua doutrina da causalidade e afirma explicitamente que origem ou produção de uma ideia não implica semelhança. No contexto de discussão sobre a inclinação natural que nos leva a crer na ocorrência dessa implicação, conclui Descartes:

E, em terceiro lugar, mesmo que [as ideias] procedessem de coisas diversas de mim, disto não se seguiria que deversem ser semelhantes àquelas coisas. Ao contrário, frequentemente me pareceu notar em muitas uma grande discrepância entre o objeto e sua ideia (DESCARTES, 2004, p. 79; AT VII, p. 39₁₅₋₁₈; AT IX-1, p. 31).

A afirmação explícita da causalidade sem garantias de semelhança poderia, talvez, ser questionada aqui, visto que ela aparece em um contexto provisório e de exame das ideias sensíveis a partir da perspectiva do senso comum, cuja via de análise será abandonada. Por essa razão, na sequência do texto será proposto um outro caminho de análise.¹⁴ É preciso distinguir, contudo, em momentos como este, o que será mantido como problemático e as teses que serão retidas: o exame das teses defendidas pelo senso comum não tem função apenas de implantar e de atualizar a dúvida ou de recolher os dados do problema em determinado momento, mas de evidenciar o que há de revelador nele e os (novos) fundamentos sobre os quais se baseias as teses a serem reelaboradas.¹⁵ Embora oriunda de uma análise das sensações sob o ponto de vista do senso comum, a tese da dessemelhança, nos termos aqui expostos, veio para ficar: por mais que se queira eliminá-la, ela se

¹¹ A dessemelhança é tal, que uma “mesma lágrima” pode significar tristeza ou alegria.

¹² Cf. diferentes locais na *Sexta Meditação* (DESCARTES, 2004, p. 165, p. 183, p. 191; AT VII, p. 76, p. 85, p. 89; AT IX-1, p. 60, p. 67, p. 71). Um trecho como exemplo: “Pois não há [...] nenhuma afinidade [...] entre aquele beliscão e a vontade de tomar comida, ou entre a sensação da coisa que causa a dor e o pensamento de tristeza surgido dessa sensação” (DESCARTES, 2004, p. 165; AT VII, p. 76; AT IX-1, 60₁₃₋₁₆).

¹³ A *Sexta Meditação*, pelo menos a sua segunda metade, pode ser considerada um estudo sobre a natureza humana e sobre os seus ensinamentos, ao mesmo tempo em que Descartes investiga o composto alma-corpo. Sobre o tema da “instituição da natureza”, cf. Guenancia (2000, p. 320-349).

¹⁴ Com efeito, diz o texto logo depois: “Mas um outro caminho se me apresenta todavia para investigar se coisas, cujas ideias estão em mim, existem fora de mim” (cf. DESCARTES, 2004, p. 81; AT VII, p. 405₅₋₇; AT IX-1, p. 31).

¹⁵ É por essa razão que em outros lugares há uma espécie de retomada dessas reflexões as quais poderiam parecer meras repetições: é o caso da *Sexta Meditação* na qual há uma longa discussão sobre o tema, quando Descartes volta a examinar a sensação (DESCARTES, 2004, p. 161-165; AT VII, p. 74-76; AT IX-1, p. 58-60).

torna cada vez mais estabelecida, da mesma forma que, como já vimos e desenvolveremos mais adiante, o requisito da semelhança também será reativado, de modo que a causalidade deverá “dar conta” de ambas.

A doutrina da causalidade, na *Terceira Meditação*, se compõe fundamentalmente das seguintes marcas conceituais: depois de apresentar a distinção entre realidade objetiva e realidade formal de uma ideia, ambas devendo se submeter ao jugo da causalidade (na medida em que são realidades), Descartes expõe o que se convencionou chamar de “princípio de causalidade”, de onde é derivada a tese da universalidade da “causa eficiente e total” e em cujo meio é apresentada a distinção cartesiana entre causa formal e causa eminente.¹⁶ É dentro desse quadro conceitual que se encontra inserida a análise da ideia de Deus e apresentada a primeira prova da sua existência.¹⁷

O “princípio de causalidade”¹⁸ afirma ser “manifesto à luz natural que na causa eficiente e total deve haver tanto quanto há em seu efeito” e, por conseguinte, “não ser possível que algo resulte do nada, nem também que o mais perfeito, isto é, o que contém em si mais realidade, resulte do menos perfeito”. Com efeito, se interroga Descartes: “Pois, pergunto, de onde o efeito poderia receber sua realidade senão da causa? E como esta poderia dá-la, se não a possuísse também?” (DESCARTES, 2004, p. 81-83; AT VII, p. 40-41; AT IX-1, p. 32). Uma vez que o nada não pode produzir coisa alguma nem o menos perfeito o mais perfeito – não havendo, portanto, nada no efeito que não esteja na causa –, segue-se que tudo o que existe (dado que é algo) exige uma causa, sendo ela ao menos tão excelente quanto o efeito. Como diz o texto em seguida, a causa é requerida por todo tipo de realidade, em função de sua existência ou realidade, seja uma coisa (uma pedra ou Deus, como dirá um outro texto), propriedades ou atributos (o calor), seja a representação das coisas ou propriedades (a realidade objetiva da ideia de pedra, do calor ou de Deus).¹⁹ Toda realidade exigindo uma causa, esta se torna uma exigência universal irrestrita, devendo a causa exigida ser “eficiente e total”, de modo que ela (ou a soma de várias) deva ser eficiente e totalmente suficiente na produção do efeito.

A análise da ideia de Deus é um caso extremamente fecundo e cheio de consequências, quando se trata de compreender a causalidade e seu exercício: inserida em um contexto de análise da dessemelhança, a relação causal denunciada pela ideia de Deus é, por outro lado, um caso preciso de comprovação da “semelhança” entre causa e efeito.²⁰ Deus é provado existir, na medida em que ele é necessariamente a causa da ideia de Deus, dado que somente um ser infinito e perfeito, necessariamente único, pode ter produzido a infinidade e a perfeição representadas na ideia de Deus. Assim, o conteúdo infinito da ideia de Deus exige ser o próprio infinito, um ser efetivamente existente, a sua causa, de modo que há semelhança entre ideia e coisa.

A primeira prova da existência de Deus (a qual nos restringiremos aqui) contém certas particularidades, constituindo-se como caso exemplar em que causalidade implica semelhança. Causalidade implica semelhança em razão das relações contidas na noção de infinidade: ao conteúdo infinito da ideia de Deus só pode corresponder o próprio ser infinito, que, por definição, é único, dado que não pode haver mais do

¹⁶ Deve-se atentar para não confundirmos a noção de causa formal cartesiana (apesar de ter antecedentes históricos) com a noção de causa formal da tradição aristotélica. É preciso distinguir, igualmente, no interior do pensamento cartesiano, causa formal e realidade formal.

¹⁷ Há um outro texto central em que são apresentadas teses que configuram a doutrina da causalidade cartesiana: trata-se da exposição dos Axiomas ou Noções Comuns na *Exposição Geométrica* (DESCARTES, 1983, p. 172-173; AT IX-1, p. 127-128; AT VII, p. 164-166). Não será feio um estudo sistemático desse texto.

¹⁸ V. Carraud (2002, p. 170) prefere chamar esse princípio de “axioma da causa”, para evitar contaminações do tipo kantianas e porque Descartes jamais o nomeou como tal. Não seguiremos aqui a sugestão de Carraud para facilitar o uso do termo “axioma” em referência estrita aos axiomas da *Exposição Geométrica*, sem necessitar de compará-los com o que afirmam as *Meditações*.

¹⁹ Até mesmo de Deus se exigirá uma causa, dado que não há coisa alguma, nem mesmo Deus, que não tenha causa. Cf. citação dada mais adiante.

²⁰ E, assim, como veremos, a dessemelhança conduz à semelhança e esta novamente àquela.



que um ser infinito. Assim, um segundo modo de “existência” do infinito só pode ser por representação e por similitude ao original e único. Deus, pela sua natureza, exclui qualquer outra natureza infinita, e essa exclusão implica uma individuação da causa. Nesse sentido, não há possibilidade de que a relação da ideia com o ser correspondente causal – externo e independente – nos traga algum problema de identificação desse ser. É por essa razão que o princípio de causalidade funciona, no sentido de garantir semelhança (e verdade), desde que apoiado na noção de infinitude, de sorte que a realidade objetiva *infinita* da ideia só pode ter como causa o *próprio ser infinito*, realidade formal e atual. O princípio de causalidade é aplicado a um caso extremo (máximo) de realidade, a infinitude, o que nos permite concluir haver necessidade da causa por “equiparação” dos dois infinitos implicados na ideia. É a infinitude que, como critério de individuação, determina a exclusividade da causa e garante a semelhança entre causa e efeito. Portanto, o estabelecimento da semelhança não se dá pela causalidade, mas por meio de um critério adicional, a infinitude.²¹

Na verdade, Deus é, sob perspectivas distintas, semelhante e dessemelhante à ideia de Deus. Medido pela relação causal, ele é semelhante a ela, mas como entidade em si, por ser somente ele o próprio infinito, lhe é dessemelhante. A semelhança estabelecida entre causa e efeito, detectada no exato momento do exame da ideia de Deus, não pode implicar que Deus se reduza ao que revela a ideia: Deus é muito mais do que há na ideia que o representa. Por essa razão, Descartes introduz a distinção entre conhecer e compreender a Deus,²² o que o conduzirá à distinção entre causa formal e causa eminente. Assim, temos duas situações. Deus “é muito mais” do que a ele atribuímos, de sorte que não podemos compreender o infinito; Deus é eminentemente superior às perfeições e graus de ser que nele conhecemos. Contudo, a prova se dá por “equiparação” das infinitudes, que, no fundo, são uma só. A unicidade da infinitude exige que haja semelhança entre as duas infinitudes, cuja diferença é exatamente o fato de uma ser real e a outra ser representação da real.

E, portanto, a primeira prova se efetiva por meio da causalidade e com semelhança, mas a semelhança não decorre da causalidade diretamente, exigindo critérios adicionais. A análise da noção de infinitude divina, por outro lado, imediatamente evidencia a “superioridade” da realidade de Deus em relação à ideia de Deus: é evidente que Deus possui imensamente mais graus de ser ou de perfeição do que a ideia, seja porque a realidade infinita desta é apenas “virtual”, seja porque a realidade infinita de Deus não se restringe ao que nos revela a ideia, razão pela qual é preciso proceder à distinção entre conhecer e compreender e reconhecer que Deus não se deixa medir totalmente por uma razão finita.

A análise da ideia de Deus, com isso, traz às claras a diferença entre o que uma entidade é (determinada por diferentes vias, complementares) e o que dela se “extrai” e se exige no exato momento do exercício causal. No caso de Deus, o que é exigido da causa, por ocasião da análise do nexa causal, é o que solicita o efeito, para que, respeitando a doutrina da causalidade, a causa seja pelo menos tão excelente quanto o efeito: essa exigência mínima é de “igualdade” entre infinitudes, razão pela qual afirmamos ser Deus a causa formal da ideia de Deus e, portanto, semelhante a ela. Por outro lado, Deus é a infinitude propriamente dita, a qual nada se compara em termos de graus de ser ou de perfeição, de modo que a ideia de Deus e todos os outros seres lhe são inferiores em perfeição. Essa duplicidade presente da entidade Deus irá instaurar um outro problema em razão da dificuldade ou mesmo da impossibilidade de se proceder metodologicamente no sentido da causa para o efeito. Ora, se Deus sobrepuja imensamente o efeito e todos os outros seres, de sorte que há heterogeneidade, para não dizer incomensurabilidade, entre Deus e o restante dos seres

²¹ Parece não haver necessidade da invocação, nessa prova, de um “princípio da correspondência”, como faz Gueroult (1956, I, p. 175-176, p. 194-203; 2016, p. 2052-06, p. 226-236). Além disso, a efetivação da correspondência (e da semelhança) são resultado ou construção do processo, embora a noção de verdade implique, evidentemente, correspondência. Sob este aspecto, dada a necessidade de critérios adicionais, nos afastamos também, parece-nos, da posição de Landim Filho (1992, p. 32-35).

²² Sobre esta distinção, cf., dentre outros textos, as reflexões que seguem a primeira prova (DESCARTES, 2004, p. 93; AT VII, p. 46; AT IX-1, p. 36-37).

existentes,²³ não há passagem cognitiva no sentido de Deus para seus efeitos e criaturas. Por isso, a prova se efetiva no sentido do efeito para a causa, razão pela qual é denominada pela tradição de prova pelos efeitos, o que significa que a causa se deixa medir pelos efeitos e só pode ser conhecida na exata proporção exigida pelo efeito.²⁴

A partir das análises apresentadas, emergem outras tensões, de modo geral já indicadas e parcialmente exploradas. A primeira delas é a distinção entre causa eminente e causa formal.

3. Causa eminente e causa formal

A tensa relação entre causalidade e semelhança traz em seu bojo, conforme denomina Cottingham, o princípio da “não-inferioridade da causa” (1995, p. 28): a causa não pode ser inferior, em graus de ser ou de perfeição, ao efeito, de modo que deve haver ao menos tanta realidade na causa quanto no seu efeito, visto que o efeito não poder retirar sua realidade senão da causa. Como o mais perfeito não pode provir do menos perfeito, o efeito não pode ser superior à causa. Logo, ele poderá ser ou tão perfeito quanto ela ou inferior a ela. Descartes define esses dois tipos de possibilidade da relação causal denominando-as causalidade eminente e causalidade formal. Uma coisa possui “formalmente” seu efeito, quando contém em si as “mesmas coisas” que se encontram no efeito, e possui “eminente” seu efeito, quando contém “coisas mais excelentes” das que se encontram no efeito. Assim, a causa pode ser “superior” (eminente) ou “igual” (formal), em graus de ser, ao efeito (DESCARTES, 2004, p. 83; AT VII, p. 41; AT IX-1, p. 32; cf. tb. DESCARTES, 1983, p. 169; AT VII, p. 161; AT IX-1, p. 125).

Nesse sentido, se o problema da (des)semelhança conduziu Descartes a expor sua doutrina da causalidade, uma vez estabelecido o “princípio de causalidade”, a introdução da distinção entre os dois tipos de causalidade parece decorrer imediatamente dessas reflexões. Em outras palavras, se a dessemelhança estivesse assegurada absolutamente, ela exigiria sempre uma causa do tipo eminente. Ocorre que ela se configura, antes de tudo, como problema e como possibilidade, de modo que tampouco a semelhança se encontra totalmente descartada. Com efeito, a doutrina da causalidade exige que a causa seja pelo menos semelhante (formal) ao efeito, sem poder nos assegurar, é verdade, de que ela (enquanto entidade) se restrinja ao mínimo exigido. Assim, a causalidade reintroduz a semelhança (sem poder lhe dar garantias), e a reintroduz como condição mínima, em razão da exigência de uma causa ser ao menos formal. Em outros termos, se na ocasião em que uma coisa (causa) produzir outra (efeito), a causalidade for do tipo formal, haverá semelhança entre elas. Por outro lado, isso não elimina a possibilidade de a entidade-causa ser superior ao efeito, algo que ocorre com a entidade Deus, de modo que Deus não é apenas o que a ideia de Deus diz que ele é. Assim, ele contém “coisas mais excelentes” das que se encontram no efeito.

A ideia de Deus se põe como caso exemplar de explicitação desse conjunto de tensões. Em primeiro lugar, porque se encontra interditada a possibilidade de Deus-*causa* ser uma realidade eminente em relação à ideia-*efeito*: Deus é causa formal da ideia de Deus, visto que, numa palavra, há apenas uma única infinitude, estando ela em Deus, embora “emprestada” à ideia de Deus, razão pela qual é possível concluirmos pela correspondência (semelhança) entre ideia e coisa, e, portanto que Deus existe como causa (formal) da ideia de Deus. Infinitude e perfeição absoluta “estão formalmente” em Deus “tais como as concebemos” na ideia de Deus; logo, infinitude e perfeição da ideia de Deus se assemelham à infinitude e perfeição do próprio Deus.

²³ Por isso, tampouco há prova da existência de Deus a partir diretamente das criaturas (exceto no caso da ideia de Deus) ou do tipo cosmológica.

²⁴ Essa relação de semelhança e de dessemelhança de Deus com a ideia e a distinção entre conhecer e compreender trazem o problema da superabundância da causa frente ao efeito e, portanto, o problema da (in)inteligibilidade da causa: em que termos a causa permanece desconhecida na relação causal? Esse tema é particularmente tratado por Carraud (2002).



Por outro lado, sabemos que Deus contém mais graus de ser ou de perfeição do que a ideia de Deus, como também de toda outra coisa ou criatura. Sob este aspecto, Deus excede em realidade todas as coisas. Assim, a realidade de Deus excede a realidade objetiva da ideia de Deus sob três aspectos principais, seja porque esta última é apenas “virtual” (por ser do âmbito da representação), seja porque efetivamente a existência do infinito é única e, portanto, pode ser atribuída apenas a Deus, seja ainda porque Deus contém muito mais “coisas” do que a ideia nos oferece, razão pela qual podemos conhecê-lo, mas não compreendê-lo. Assim, a realidade divina é “infinitamente” mais excelente que a realidade objetiva da ideia de Deus (e do restante do que existe). Portanto, a entidade Deus e a ideia de Deus, tomadas nelas mesmas, tem uma relação do tipo eminente e não do tipo formal.

Ocorre que há uma diferença entre a apreensão ou o conhecimento de uma coisa nela mesma (podendo ocorrer em diferentes ocasiões e cumulativamente) e a apreensão desta coisa no âmbito de determinado nexos causal. E aqui se abrem dois novos capítulos sobre causalidade e semelhança. O primeiro diz respeito à relação entre causalidade e temporalidade, e o segundo trata da relação entre causalidade e determinação dos elementos da relação causal.

Assim, na medida em que a distinção entre causa formal e causa eminente rearticula a relação problemática entre causalidade e (des)semelhança, uma questão interessante é a de investigar a possibilidade de a relação causal, tomada rigorosamente nela mesma, poder indicar uma causalidade do tipo eminente. Avaliamos que, no estrito exercício da causalidade, seria difícil podermos concluir pela natureza eminente da causa (exceto se considerarmos o que dela já conhecemos ou o que viermos a conhecer por outros meios), dado que a relação causal só revela o que é requisitado, no sentido preciso, pela causalidade formal. Sob este aspecto, a exigência do mínimo na causalidade formal se associa ao mínimo exigido como condição necessária e suficiente, conforme expusemos acima por ocasião da análise de um fenômeno físico.

Nesse sentido, a distinção entre causa eminente e causa formal traz a seguinte dificuldade: por um lado, o mínimo exigido na relação causal é que a causa seja formal, mas, como revela a primeira prova da existência de Deus, a entidade-causa poderá ser eminente. Ocorre que, de fato e em geral, a entidade-causa é eminente em relação ao efeito. Em outras palavras, comparadas as duas entidades envolvidas, não sob a relação de determinação causal, mas nelas mesmas, a causa é mais excelente do que o efeito. A única clara exceção conhecida e enunciada por Descartes é novamente Deus, na medida em que ele é entendido como *causa sui*: como tudo tem causa, Deus também a tem; mas a causa de Deus não pode ser senão ele mesmo; logo, a causa é idêntica ao efeito, não podendo ser mais excelente do que ele.²⁵ Afora Deus como causa de si, não parece haver outro caso em que esteja interdito pensar a entidade causa como excedendo em perfeição a si mesma na forma em que se revela na relação estrita com seu efeito.

Há outros casos em que valeria a pena examinar alguns pontos relacionados à presente discussão, dentre os quais os mais interessantes se relacionam a “provas” de existências. Faremos aqui uma exposição rápida da constatação da existência do eu pensante e da prova da existência dos corpos.

No caso do ser pensante, no início da *Segunda Meditação*, a constatação de sua existência se dá em razão da impossibilidade de não existir um ser que execute e sustente minimamente a dúvida: o exercício da dúvida ou do pensar exige (como causa produtora) um ser que duvida ou que pensa. Agora, o que eu posso afirmar desse ser existente? Apenas o que o ato de duvidar exige ou permite. É por isso que Descartes, depois de “examinar cuidadosamente as coisas”, restringe esse juízo de existência às circunstâncias e à temporalidade do exercício da dúvida: esse juízo “é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente”. Por essa razão, Descartes chama a atenção para eu “não tomar imprudentemente outras coisas em meu lugar, errando, assim, também no conhecimento que pretendo

²⁵ Sobre o tema da *causa sui*, dentre outros textos, pode-se consultar as *Primeiras Respostas* (AT VII, p. 108; AT IX-1, p. 86).

seja o mais certo e o mais evidente de todos os que tive anteriormente” (DESCARTES, 2004, p. 45; AT VII, p. 25; AT IX-1, p. 19-20), de modo que só posso concluir, nesse momento da meditação, que “sou, portanto, precisamente, só coisa pensante” (DESCARTES, 2004, p. 49; AT VII, p. 27; AT IX-1, p. 21).

É verdade que há sérias dificuldades relativas à determinação da identidade do ser pensante ou sobre o que podemos extrair (como condição) da dúvida. Isso, contudo, confirma o argumento de que só podemos extrair dessa intuição o mínimo necessário e suficiente para o exercício da dúvida, por mais que haja desacordo a respeito do que seria esse mínimo. Poder-se-ia pensar, por outro lado, que seria inadequado qualificar de causalidade formal a relação entre ato e sujeito do ato: como esse ser existente não deveria ser mais excelente do que o ato pressupõe? O que ocorre, em primeiro lugar, é que a dúvida não permite que concluamos para além do que ela “contém em si”: a dúvida aceita, de quem a sustenta seriamente, que dela se extraia apenas o que nela está pressuposto, “as mesmas coisas” que ela contém. Caso contrário, não poderíamos ter certeza do que concluiríamos, exatamente porque ultrapassaríamos os limites do que subjaz à dúvida como sua condição. Logo, o que “inferimos” não pode ir além do que a dúvida pressupõe. O que acontece é que comumente acrescentamos atributos ainda incertos ao sujeito, inflacionando sua identidade, ou, então, exageramos na independência da relação entre ato e sujeito do ato. Ocorre que, para Descartes, o ato de pensar é indissociável e, portanto, já “contém” o sujeito do ato, não havendo dissociação entre eles, razão pela qual é o ato que “institui” o sujeito como sujeito do ato. E, assim, por mais dificuldades que possa haver, não se pode atribuir ao sujeito senão o que exigem o exercício e a atualidade da dúvida; logo, não podemos afirmar que haja, neste caso, uma causalidade do tipo eminente, por mais que saibamos que a coisa pensante não se restringirá ao que requer a dúvida.

Finalmente, podemos notar, aqui também, a existência de um critério adicional, que opera ao lado da causalidade, como meio de determinação da causa. A identificação do ser pensante (de um eu) não se dá por impossibilidade da existência de entidades concorrentes, como ocorreu com Deus, mas em função da natureza do pensamento: ao duvidar, o sujeito toma consciência de que é sujeito desse ato de duvidar. Por isso, cada um de nós pode afirmar que existe e não que outro ser pensante existe. A identificação e individuação do ser pensante existente se efetua por meio da noção de “consciência” presente na relação entre ato de pensar e sujeito do ato: o ser pensante se dá conta, quando duvida, de que é ele mesmo que exerce o ato de duvidar, de modo que há uma única ação com uma dupla direção.²⁶ Finalmente, a identificação do ser pensante ocorreu sem que houvesse necessidade de determinar a sua natureza, de modo que a pergunta sobre quem é ele é posterior, exatamente porque, no momento de apreensão de sua existência, ele se revelou apenas na exata medida do que a dúvida requereu. Assim, não parece ser infundada a tese da causalidade de natureza formal entre o ato de duvidar (efeito) e o ser pensante (causa).

O outro caso a ser examinado é o da prova da existência dos corpos. Tendo como ponto de partida da prova as ideias sensíveis, Descartes conclui pela existência de uma faculdade ativa, exterior e independente da mente, correspondente à nossa (do ser pensante) capacidade passiva de sentir e de produzir ideias sensíveis. Tal faculdade ativa, afirma literalmente Descartes, deve residir em uma substância exterior na qual esteja contida formalmente ou eminentemente toda a realidade objetiva das ideias produzidas por essa faculdade. Se a causa for eminente, ela poderá ser, ou Deus, ou outra criatura que, também ela, tenha mais graus de realidade do exigido pelas ideias sensíveis. Se ela for uma causa formal, tal causa será o próprio corpo e corresponderá em graus de ser ao exigido pelas ideias. Havendo uma inclinação natural e incorrigível a crer que são os corpos que me enviam tais ideias – e Deus, na qualidade de ser veraz e não enganador, não podendo desmentir essa inclinação natural –, conclui-se que os corpos existem e são a causa formal das ideias sensíveis.

²⁶ Cf. sobre isso Landim Filho (1997, p. 48).



Vejamos esse trecho do texto de Descartes:

Resta, pois, que [essa faculdade ativa] esteja numa substância diversa de mim, na qual deve estar contida formal ou eminentemente (como já fiz notar) toda a realidade que está contida objetivamente nas ideias produzidas por essa faculdade. Essa substância ou é um corpo, uma natureza corporal – na qual está contido formal e efetivamente tudo o que está contido nas ideias objetivamente e por representação –, ou é por certo Deus ou alguma criatura mais nobre que o corpo – na qual está contido eminentemente.

Mas, como não é enganador, é de todo manifesto que Deus não põe por si, imediatamente, essas ideias em mim, nem mediante alguma criatura que contivesse não formalmente, mas eminentemente, a realidade que, nelas, é objetiva. [...] Por conseguinte, é preciso confessar que as coisas corporais existem (DESCARTES, 2004, p. 171-173; AT VII, p. 79-80; AT IX-1, p. 63).

O que vemos também aqui, e de forma explícita, é o exercício de uma causalidade do tipo formal. Se houvesse uma causa eminente, Deus estaria nos enganando, não porque a causa não possa ser eminente, mas porque temos uma clara e distinta percepção de uma inclinação natural, instituída por ele, que afirma serem os corpos as causas das ideias sensíveis. Logo, corpos existem e são eles que produzem em nós, como causas formais, as ideias sensíveis. Por mais que haja interpretações distintas sobre o modo como se dá a prova da existência dos corpos, parece inequívoca a afirmação de que a causalidade nela denunciada é do tipo formal.

Do ponto de vista da identificação dos corpos como sendo eles as causas formais produtoras das ideias sensíveis, podemos distinguir duas etapas. A primeira consiste em eliminar possíveis causas eminentes (Deus ou outra criatura com realidade mais excelente da requerida pela ideia), algo que o texto deixa claro em razão de Deus não ser enganador. A segunda, mais difícil de apontar, diz respeito a como podemos estar seguros de que, embora saibamos que a causa deva ser formal, essa causa são os corpos. Essa dificuldade é ainda maior na medida em que uma ideia sensível tem, como diz Gueroult, um grau ínfimo de realidade objetiva, próximo a zero, de modo que ela exige uma realidade como causa formal com graus de perfeição próximos ao nada.²⁷ A solução de Descartes não é clara, e os intérpretes divergem sobre isso, e a saída aqui proposta é a de que, como uma ideia (sua realidade objetiva) não dá informações de sua causa, o mínimo que se exige desta é que ela exerça sua ação sobre o ser pensante e que este sofra a coação dela, sem que, com isso, seja transmitido algo em termos de conteúdo à ideia. Assim, a coação exercida pela causa possibilita a constituição e individuação da própria ideia, e esta, em razão do exercício causal de natureza formal, exige a individuação da própria causa. Dada a inclinação natural incorrigível de que esta causa são os corpos, haveria duas possíveis causas: ou a matéria homogênea e indeterminada ou a matéria já contendo diversidade interna e comportando, portanto, corpos distintos. Não parece viável a primeira opção (visto que uma matéria homogênea, estática, não pode produzir coação, tal como o ar que, estático, ao contrário do vento não se deixa sentir), de modo que uma ideia só pode ser produzida – e o ser pensante coagido – por um corpo com determinação individualizada. Logo, a prova dos corpos é uma prova da multiplicidade dos corpos e de admissão da divisibilidade efetiva da matéria (o que irá implicar, na sequência da pesquisa cartesiana, principalmente na *Segunda Parte*²⁸ dos *Princípios da Filosofia*, a inclusão do movimento como componente do universo físico).

Certo é que a causa das ideias sensíveis é de natureza formal, e a prova da existência dos corpos se dá por meio dessa relação causal. Além disso, sendo ínfima a realidade objetiva das ideias sensíveis, será ínfima também a realidade da causa, reduzida a algo que não traz informações de conteúdo (de modo

²⁷ Descartes efetivamente afirma haver certa “falsidade material” nas ideias sensíveis, “quando elas representam uma não-coisa como se coisa fosse” (DESCARTES, 2004, p. 87; AT VII, p. 43_{29,30}; AT XI, p. 34). Sobre o tema, ver, entre outros, Gueroult (cf., por ex., 1953, II, p. 90-92; 2016, p. 541-543; cf. tb. BATTISTI, 2011).

²⁸ A inclusão do movimento como um dos “princípios das coisas materiais” é feita no art. 23 desta parte dos *Princípios* (AT VIII, p. 52-53; XI-2, p. 75). Cf., p. ex., De Buzon; Carraud (1994).



que não conhecemos os corpos por meio do conteúdo das ideias sensíveis), mas apenas de existência, de identificação da causa e de capacidade do exercício da coação e da produção das ideias sensíveis. Os corpos são um caso oposto ao de Deus: lá era a realidade infinita que era a produtora da ideia de Deus, aqui é uma realidade próxima ao nada que produz as ideias sensíveis, ambas estando no extremo do que comporta uma ideia (a determinação da existência do ser pensante sendo também um caso localizado no extremo, desta vez do extremo da dúvida). E, portanto, há semelhança entre causa e efeito aqui também, no sentido de que ambos se limitam a se constituírem como entidades, uma como causa da outra. É só isso que podemos saber delas e nisso se assemelham.

4. Causalidade e temporalidade

A distinção entre causalidade do tipo formal e causalidade do tipo eminente nos encaminha para outra tensão, no âmbito do presente estudo, entre causalidade e temporalidade. Ocorre que, embora a exigência mínima da causalidade seja do tipo formal, efetivamente a realidade da causa não precisa, como muitas vezes já foi dito acima, se restringir ao que exige o efeito: regra geral, a entidade causa é mais excelente, em grau de ser, do que a entidade efeito. Por sua vez, ocorre algo paralelo no âmbito temporal: a causa se faz causa apenas no exato momento em que produz o efeito, de modo que causa e efeito são correlativos e contemporâneos, visto que não existe entidade que seja causa anteriormente ao efeito e se não existir efeito. Por outro lado, não se pode, evidentemente, concluir que uma relação causal, ao produzir o efeito, possa produzir simultaneamente a causa: ela não se produz no ato de produção do efeito, devendo, normalmente, ser anterior a ele. Finalmente, se uma entidade se institui como causa por ocasião da produção do seu efeito e é este que impõe o mínimo que se exige dela, o conhecimento da relação causal parece não poder proceder da causa ao efeito, visto que, podendo ela ser mais excelente, não há determinação possível, a partir dela, da entidade correlata. É diferente se procedermos do efeito para a causa, dado que, devendo ela conter tudo o que ele contém, ela poderá ser determinada correspondentemente ao que ele é, ou seja, como sua causa formal.

Assim, as relações entre causalidade e temporalidade são bastante complexas, de modo que se pode dizer que uma causa é, sob diferentes aspectos, anterior, simultânea e posterior ao efeito.

A entidade causa é anterior ao efeito. Uma causa é anterior, dado que existe independentemente do seu efeito e “antes” dele. Não é uma exigência *da causalidade* que a entidade-causa seja temporalmente anterior ao efeito; caso contrário, Deus não poderia ser causa de si.²⁹ Tampouco ela pode, em geral, se autoproduzir. Talvez a exceção aqui seja a autodeterminação da vontade (mas não iremos examinar esse tema). Afora essas exceções, toda outra entidade-causa é, em geral, independente do efeito, de modo que ela, como *entidade*, existe antes do efeito. É isso que ocorre no mundo material e no universo humano. Deus criou o universo (e o mantém), e toda outra relação causal do mundo físico ocorre a partir do ato de criação divina, por meio do qual toda entidade existente passa a contar com seus respectivos graus de perfeição e, portanto, com determinada potencialidade causal. De modo análogo, Deus cria os seres humanos, compostos de corpo e alma, cada qual com suas capacidades e respectivas propriedades. Assim, tais entidades-causa são anteriores aos respectivos efeitos, toda conexão causal entre criaturas começando somente depois do ato de criação divina.

A causa é, por outro lado, simultânea ao efeito. É o nexa causal, por sua vez, que instaura uma entidade como causa, na exata medida em que ela produz o efeito. Logo, causa e efeito se fazem simultaneamente;

²⁹Nas *Primeiras Respostas*, Descartes nos diz que ele jamais afirmou ser impossível que uma coisa seja causa de si (AT VII, p. 108; AT IX-1, p. 86). Ver também as *Quartas Respostas* (AT IX-1, p. 185; AT VII, p. 239-240).

são entidades solidárias.³⁰ A causa se faz causa por ocasião da produção do efeito, no exato momento em que o efeito se constitui ou passa a existir. É nesse processo que ela empresta sua realidade ao efeito, podendo este ser inferior ou tão excelente quanto ela. É este processo que é entendido como produção do efeito e nele a causa exerce sua força como causa eficiente, dado que ela efetua, realiza, produz o efeito. Descartes fala de causa “eficiente e total”, porque a causa deve dar conta totalmente da produção do efeito, podendo ela ser uma somatória de fatores ou apenas uma só. Não precisa, entretanto, anteceder ao efeito. Vejamos o que diz Descartes:

a luz natural não nos dita absolutamente que seja próprio da causa eficiente preceder a seu efeito no tempo: ao contrário, falando propriamente, ela não tem nem o nome nem a natureza de causa eficiente senão quando produz seu efeito; e, portanto, ela não é anterior a ele (AT IX-1, 86 ; AT VII, 108₁₄₋₁₈).

Assim, como já tratado anteriormente, uma entidade se faz causa no exato momento em que produz o efeito e em razão da produção, por ela, do efeito. Embora uma entidade possa existir anteriormente, ela, nela mesma, é apenas causa possível (dada a capacidade produtiva que contém em razão de sua realidade ou grau de ser), se tornando causa efetivamente em razão da existência ou realidade do efeito. Logo, causa e efeito são entidades correlativas, solidárias e temporalmente simultâneas.

Finalmente, a causa é “posterior” ao efeito. A tese mais inovadora, contudo, nesse contexto – e que, de algum modo, já está presente na doutrina da causalidade exposta acima – aparece mais claramente (mas tampouco explicitamente, a ponto de não ter sido comentada pelos intérpretes) no anexo às *Segundas Respostas*, a *Exposição Geométrica*. Nesse texto, por ocasião da exposição dos axiomas, ou noções comuns, que fazem parte da estrutura sintética de exposição, Descartes nos oferece um conjunto de reflexões sobre a causalidade, retomando de um modo geral o exposto até agora. Nos interessa particularmente o primeiro axioma. Afirma Descartes:

I. Não há coisa existente da qual não se possa perguntar qual a causa pela qual ela existe. Pois isso se pode perguntar até mesmo de Deus: não que tenha necessidade de alguma causa para existir, mas porque a própria imensidade de sua natureza é a causa ou a razão pela qual não precisa de qualquer causa para existir (DESCARTES, 1983, p. 172; AT IX-1, p. 127; AT VII, p. 164₂₈-165₃).

Esse texto tem vários pontos passíveis de discussão: sobre Deus como causa de si; sobre a dupla função da causa, produzir o efeito e ser a razão do efeito, etc. O que nos interessa examinar é, entretanto, fundamentalmente a sua primeira frase. O que ela afirma, primeiramente, é a abrangência universal e irrestrita da causalidade eficiente, algo já mencionado anteriormente, mas também, e principalmente, a tese de que, se tudo tem causa, então, tudo é efeito. Assim, a universalidade da causalidade implica a universalidade da tese de que tudo o que existe, seja uma entidade, uma propriedade dela, tudo o que é real e não se reduz ao nada, é efeito. Assim, ser ou existir é ser efeito.

Nesse sentido, tudo o que existe é efeito. E, se é efeito, exige uma causa. Logo, sabemos de antemão, por mais desconhecida que seja alguma coisa, que ela é efeito. E, portanto, que tem uma causa que deva ser ao menos tão excelente quanto o efeito. Por conseguinte, sabemos que a causa pode ser determinada e conhecida a partir do efeito e que ela deve preencher esses requisitos.

Assim, pertence à identidade de algo ser efeito (seja este uma entidade, uma propriedade, um fenômeno, algo mais simples ou mais complexo, etc.), tanto quanto está nele registrado ser alguma coisa, existir, ter certa identidade e unidade, ter certa duração, etc. É da identidade de toda coisa existente não só que ela é e que ela é de um modo ou de outro, mas que é uma coisa-efeito; e, como tal, ela exige uma causa que seja no mínimo do tipo formal. Essa coisa existente não é uma coisa-causa senão potencialmente, mas é coisa-efeito atual e efetivamente.

³⁰ A tese da instituição recíproca entre causa e efeito já havia sido afirmada na sexta regra das *Regras*: “*causa et effectus sunt correlativa*” (DESCARTES, 1985, p. 35; AT X, p. 383₆).

Disso se segue, que, estando axiomáticamente instituído que tudo é efeito e, portanto, que tudo requer uma causa, nos parece que, metodologicamente, se deva ir do efeito para a causa. É isso que a presente reflexão nos indica: tudo *requer e reivindica* a sua causa. Além disso, o efeito estipula os elementos mínimos exigidos à causa: ela não pode ser inferior ao efeito, devendo ser no mínimo tão excelente quanto o efeito. Assim, ao analisarmos qualquer coisa, sabendo axiomáticamente que ela é efeito, nos encaminhamos à busca da causa. Além disso, não podemos ir além e atribuir à causa coisas não necessárias à produção do efeito, pois estaríamos atribuindo coisas a ela aleatória e arbitrariamente.³¹

Nesse sentido, em termos metodológicos, ou seja, em termos do modo como Descartes procede em suas pesquisas na busca da verdade, o seu percurso vai no sentido do efeito para a causa.³²

5. “Effectus similis est causae”

As tensões até então examinadas evidenciam as dificuldades da passagem do processo causal ao estabelecimento da semelhança entre causa e efeito, particularmente entre objeto e ideia correspondente. Por outro lado, a noção de semelhança se faz presente, e precisa se fazer presente, na relação causal, sendo “coirmã” de outras como a de comensurabilidade, correspondência, conformidade, verdade, homogeneidade, enfim, racionalidade e conhecimento. Em outras palavras, como se poderia conhecer uma coisa por outra se elas forem incomensuráveis e absolutamente dessemelhantes? Os exemplos paradigmáticos desse problema da incomensurabilidade são os que emergem no âmbito da união alma-corpo: como entender a união, sensações, emoções e paixões e, portanto, a causalidade entre esses dois tipos de entidades, heterogêneas, que ocorre no próprio horizonte do ser humano?

Assim, a semelhança é elemento constituinte do processo de conhecimento e de produção da inteligibilidade de algo: mais cedo ou mais tarde ela deve se fazer presente nessa caminhada. Poder-se-ia mesmo examinar a semelhança como componente da noção de verdade como “conformidade do pensamento com o objeto”. A dessemelhança entre ideia e coisa deve ir ao encontro da semelhança, como elucidamos por meio de exemplos e de tensões examinadas mais acima.

Nesse sentido, a semelhança é reintroduzida na relação causal. Talvez seja isso que Descartes tenha em mente quando afirma, na *Conversação com Burman*, que o efeito se assemelha à causa. Questionado sobre a possibilidade de Deus poder nos criar sem que seja à sua imagem, Descartes responde claramente que o efeito deve, em qualquer caso, se assemelhar à causa: “Pois o efeito se assemelha à causa, este é um axioma que não tem exceção” (AT V, p. 156; DESCARTES, 1981, p. 54).

No nosso caso, como seres humanos, criaturas divinas, por mais incomensuráveis que sejam finito e infinito, nos assemelhamos a Deus pelo menos na medida em que, como ele, existimos, somos cada qual um ser, uma “substância”, etc.; e, como tal, somos à sua imagem (cf. AT V, p. 156). Relações de semelhança análogas a esta ocorrem em toda relação causal. A exigência da causalidade formal garante isso: mesmo que uma causa seja eminente, ela deixa sua marca no efeito, visto que o efeito, na medida em que vem a ser o que é, exige que nela esteja tudo o que ele contém. Essa relação mínima é uma relação de “semelhança”.

³¹ O exemplo poderia ser novamente Deus: não podemos atribuir a ele nada mais do que deduzimos dos indícios que dele temos. Como tal, ele não pode ser completamente conhecido. Esse tema de que a causa permanece incognoscível, não só Deus, mas a causa em geral, evidencia sua natureza eminente enquanto entidade frente às exigências de uma causalidade do tipo formal. Sobre o tema da incognoscibilidade da causa ver Carraud (2002).

³² Não pretendemos afirmar, aqui, a impossibilidade de se proceder da causa para o efeito, mas a ineficiência metodológica nesta direção e o fato de que, em geral, Descartes procede no sentido contrário. Todos os exemplos examinados acima vão do efeito para a causa, e o método de análise cartesiano se caracteriza desse modo. Ver, sobre isso, Loparic (1997, p. 129-158), Battisti (2002, p. 343-359) e Alquié (1988-1989, II, p. 582, n. 1).



Desde as *Regras* (DESCARTES, 1985, p. 73-74; AT X, p. 419-420) Descartes trata do tema das naturezas simples, e as divide, nesta obra, entre as que são puramente intelectuais, puramente materiais e as comuns. Dentre as comuns, ele aponta a existência, a unidade, a duração e coisas semelhantes, e inclui também os “laços” que unem essas noções comuns, sobre os quais se apoiam os nossos “raciocínios”. Contando entre as naturezas simples também a privação e a negação, afirma Descartes que tais naturezas são conhecidas por si mesmas, nada contendo de falso e não podendo serem conhecidas senão de uma só vez (dado que são simples), todas as demais coisas sendo compostas a partir delas, de modo que conhecer é também separar composições efetivamente reais daquelas que são enganadoras e resultantes de nossa imaginação. Cada coisa, assim, pressupõe um número de naturezas simples comuns, bem como aquelas que dizem respeito a esta coisa enquanto ela é espiritual ou material. Ora, isso é comum a todos os seres e deve ser transmitido pela relação causal. Logo, esses elementos todos já garantem um primeiro nível de semelhança entre causa e efeito.

Um segundo nível de semelhança se configura no âmbito dos ingredientes mínimos constituintes internamente a cada do âmbito da realidade, material, espiritual e concernente a Deus. Assim, *res cogitans* e *res extensa* têm, cada qual, sua essência, seu atributo principal, enfim, seus elementos últimos irreduzíveis, que garantem a comunhão entre causa e efeito, quando o nexos causal se dá internamente a cada âmbito da realidade. Na medida em que as coisas vão se diversificando, a dessemelhança aumenta, seja internamente a cada tipo de realidade, seja, ainda mais, entre os diferentes tipos, onde se instaura um conflito constante entre comensurabilidade e incomensurabilidade, homogeneidade e heterogeneidade, a ponto de ser mesmo possível questionar a existência de real nexos causal entre entidades ontologicamente distintas. Assim, se a dessemelhança absoluta impossibilita o exercício da causalidade, isso comprova, às avessas, a necessidade de alguns elementos relativos à semelhança, quando a causalidade ocorre. Assim, havendo causalidade, estará assegurado algum tipo de semelhança no nexos causal.

6. Palavras finais

Não há como levar mais adiante, neste momento, a análise de pontos que, de algum modo, foram mencionados sem terem sido examinados detalhadamente. Tampouco se pretende retomar, aqui, as teses desenvolvidas ao longo do texto.

Duas observações para terminar.

A primeira pretende apenas reafirmar uma marca do pensamento cartesiano: o retorno constante, mas diferenciado e crítico, ao seu ponto de partida. As *Meditações* podem ser lidas como “ida e retorno” tendo a dúvida (ou a certeza) como parâmetro. Mas elas podem ser lidas também tendo como parâmetro a causalidade. Neste caso, Descartes parte da tese da semelhança causal, conforme afirmada pelo senso comum, procede à sua crítica e desconstrução, afirma a tese da dessemelhança, expõe sua doutrina da causalidade e, finalmente, resgata a semelhança em seu patamar mínimo necessário.

A segunda observação diz respeito às duas “funções básicas” da causalidade, a de produzir o efeito e a de ser a razão (*ratio*) do efeito. Embora não tenhamos examinado diretamente o tema, acreditamos que essas funções se deixaram compreender ao longo do texto.

A importância da causalidade se dá porque, por meio dela, compreendemos as relações que ocorrem entre as coisas. Assim, o que nos interessa, no fundo, é a compreensão, a inteligibilidade que a causalidade propicia. Mas ela proporciona inteligibilidade, para Descartes, na medida em que ela tem função produtiva, eficiente. A produção causal deixa suas marcas no efeito, e por elas entendemos as relações ocorridas. A compreensão de uma coisa conta com o desvelamento de seu processo de produção, mesmo que não necessite percorrê-lo no mesmo sentido, podendo (devendo) fazê-lo em sentido contrário.

Referências

- ALQUIÉ, F (ed.). 1988-1989. *Œuvres philosophiques de Descartes*. Paris: Classiques Garnier. 3 v.
- BATTISTI, C. A. 2002. *O método de análise em Descartes: da resolução de problemas à constituição do sistema do conhecimento*. Cascavel (PR): Edunioeste.
- BATTISTI, C. A. 2011. “A prova da existência da multiplicidade de corpos na ‘Sexta Meditação’”. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 25, n. esp., p. 181-214.
- BEYSSADE, J-M. 1996. “Scientia perfectissima. Analyse et synthèse dans les Principia”. In: ARMOGATTE, J.-R., BELGIOIOSO, G. (dir.). *Descartes: Principia Philosophiae (1644-1994)*. Nápoles: Vivarium. p. 5-36.
- CARRAUD, V. 2002. *Causa sive ratio: La raison de la cause de Suarez à Leibniz*. Paris: PUF.
- COTTINGHAM, J. 1995. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.
- DE BUZON, F. ; CARRAUD, V. 1994. *Descartes et les “Principia” II*. Paris: PUF.
- DESCARTES, R. 1983. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores).
- DESCARTES, R. 1985. *Regras para a direcção do espírito*. Lisboa: Ed. 70.
- DESCARTES, R. 1996. *Œuvres de Descartes*. Public. Charles Adam e Paul Tannery (AT). Paris: Vrin. 11 v.
- DESCARTES, R. 2004. *Meditações sobre filosofia primeira*. Edição em latim e em português. Trad. de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.
- DESCARTES, R. 2009. *O mundo ou Tratado da luz; O homem*. Trad. e notas: C. A. Battisti e M. C. de O. Franco Donatelli. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.
- DESCARTES, R. 2018. *Discurso do método & Ensaios*. Trad. de C. A. Battisti, É. Andrade, G. Rodrigues Neto, M. C. de O. Franco Donatelli e P. R. Mariconda. São Paulo: Ed. UNESP.
- GILSON, E. 1984 (1930). *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin.
- GUENANCIA, P. 2000. *Lire Descartes*. Paris: Gallimard.
- GUEROULT, M. 1953. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier-Montaigne. 2 v.
- GUEROULT, M. 2016. *Descartes segundo a ordem das razões*. Trad. É. Andrade, E. Forlin, M. Donatelli, C. Battisti e A. Soares. São Paulo: Discurso Editorial.
- LANDIM FILHO, R. 1992. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Ed. Loyola.
- LOPARIC, Z. 1997. *Descartes heurístico*. Campinas: IFCH/UNICAMP.

Recebido em 26 de fevereiro de 2019. Aceito em 7 de novembro de 2019.