



Causalidade, semelhança e figuração: considerações acerca da tese mecanicista da percepção ou figuração nas *Regulae* cartesianas e sua exemplaridade¹

Lucas Guerrezi*

Resumo: Este artigo visa examinar como René Descartes abordou o clássico problema da causalidade em suas famosas *Regulae ad directionem ingenii*. Acreditamos que o problema da causalidade, tal como foi enfrentado por Descartes em sua célebre obra inacabada, nos oferece uma chave de leitura única para a compreensão do contexto genético e histórico da filosofia moderna. Assim, examinaremos sua noção geral de causa, bem como o contexto em que ela foi desenvolvida, ou seja, a relação de semelhança ou não entre a coisa (causa) e a ideia (efeito). Por fim, demonstraremos como Descartes resolve o problema da semelhança na relação causal promovendo sua teoria da percepção ou figuração.

Palavras-chave: Mecanicismo; Causalidade; Semelhança; Percepção; Figura.

Causality, Similarity and Figuration: considerations on the mechanistic thesis of perception or figuration in the Cartesian *Regulae* and its exemplarity

Abstract: This article aims to examine how René Descartes approached the classic problem of causality in his famous *Regulae ad directionem ingenii*. We believe that the problem of causality, proposed by Descartes in his unfinished work, offers us a unique reading key for understanding the genetic and historical context of modern philosophy. Thus, we will examine his general notion of cause, as well as the

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 e FAPEMIG.

* Doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e na Université de Caen Normandie (UNICAEN). E-mail: lucasguerzezi@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0498772155610540>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7487-1026>.

context in which it was developed, that is, the relationship of similarity or not between the thing (cause) and the idea (effect). Finally, we will demonstrate how Descartes solves the problem of similarity in the causal relationship by promoting his theory of perception or figuration.

Keywords: Mechanicism; Causality; Similarity; Perception; Figure.

Introdução

Acreditamos, assim como Francis Bacon (1561–1626), que a modernidade filosófica foi uma época propícia para uma "Grande Restauração" do conhecimento¹. É certo que desde o Renascimento Italiano, a crítica ao antigo sistema do saber ganha cada vez mais força, e a até então soberana filosofia aristotélica passa a ser revista e reinterpretada. Inúmeras teses, ideias e correntes filosóficas surgem entre os séculos XV e XVI. Entretanto, como sabemos, muitos dos resultados dessa época emergiram a partir de uma certa "anarquia" metodológica. Fato que nos levou a conhecer seus autores pelo nome pouco célebre de ecléticos². Apesar disso, foi a partir desse ecletismo que a condição histórica para o nascimento da filosofia moderna tal como a conhecemos aflorasse, e por conseguinte, que correntes filosóficas com maior sistematicidade e rigor metódico viessem a se estabelecer no seio das sociedades intelectuais. Dentre os movimentos provenientes dessa crise do conhecimento³, um nos parece ter ganho maior notoriedade e influência: o mecanicismo.

¹ "A restauração deve começar desde os primeiros alicerces, se não quisermos ficar girando em um círculo indefinidamente, fazendo pouco ou nenhum progresso" (Bacon, 2004, 108).

² "É, no entanto, uma evidência de que a filosofia renascentista continua a ter um lugar precário na história da filosofia, e isso por uma série de razões, como a má publicidade que a palavra e a noção de *ecletismo* receberam entre os filósofos a partir do século XVII [...]" (Gigliani, 2016, p. 22, grifo meu).

³ Arnaud Milanese descreve o período histórico em que a modernidade filosófica surgiu como um momento de crise. Para ser mais preciso, segundo ele, Bacon foi o grande responsável por observar e compreender essa crise. "Aos seus próprios olhos [de Bacon], seu tempo é um tempo de crise, e sua consciência dessa situação decorre das inadequações do conhecimento,

O mecanicismo se tornou uma das principais escolas filosóficas ocidentais. Entre os séculos XVII e XVIII, atingiram seu ponto máximo. Este modelo de pensamento filosófico e científico foi considerado um padrão a seguir. Pouquíssimos eram aqueles que não iam de encontro com seus princípios⁴. Podemos conceitualizar esse importante movimento intelectual e identificar seus principais integrantes por meio de algumas características essenciais. Entretanto, tais características foram desenvolvidas e articuladas de modo distinto nos diversos autores vinculados a esse pensamento. Desse modo, encontramos na história do pensamento mecanicista uma conceitualização multifacetada, com características saturadas ou depletadas de acordo com a necessidade epistemológica de cada autor.

César Battisti (2010, p. 29) nos proporciona uma sintética e precisa definição sobre as principais características desenvolvidas e identificadas nos mais distintos agentes desse movimento intelectual. Segundo ele, o mecanicismo, de modo geral, pode ser definido a partir de cinco eixos básicos: 1) a padronização e a redução das entidades e processos naturais para que todos os fenômenos possam ser explicados por meio de elementos simples; 2) a aplicação de modelos explicativos baseados na construção e no funcionamento das máquinas; 3) a utilização da matemática como

um conhecimento cujo maior sinal de fraqueza é a pobreza de seus frutos e sua falta de progresso contínuo” (Milanese, 2016, p. 21-22).

⁴ Dentre os poucos contrários ao mecanicismo, os Vitalistas foram os que mais se destacaram. “Os vitalistas sustentam que os organismos vivos são fundamentalmente diferentes das entidades não vivas porque contêm algum elemento não físico ou são regidos por princípios diferentes dos das coisas inanimadas. Em sua forma mais simples, o vitalismo sustenta que as entidades vivas contêm algum fluido ou um “espírito” distinto. Em formas mais sofisticadas, o espírito vital se torna uma substância que infunde os corpos e lhes dá vida; ou o vitalismo se torna a visão de que há uma organização distinta entre os seres vivos. As posições vitalistas podem ser rastreadas até a antiguidade. As explicações de Aristóteles sobre os fenômenos biológicos às vezes são consideradas vitalistas, embora isso seja problemático. No século III a.C., o anatomista grego Galeno sustentou que os espíritos vitais são necessários para a vida. No entanto, o vitalismo é mais bem compreendido no contexto do surgimento da ciência moderna durante os séculos XVI e XVII. As explicações mecanicistas dos fenômenos naturais foram estendidas aos sistemas biológicos por Descartes e seus sucessores. [...] O vitalismo se desenvolveu como um contraste a essa visão mecanicista. [...]” (Bechtel; Richardson, 1998, n.p.).

ferramenta para a análise e a explicação científica; 4) a substituição da distinção entre o mundo natural e o mundo humano e o mundo do determinismo material com o mundo da liberdade e da consciência; e 5) a distinção entre a causa final e a causa eficiente, o que significa que não é possível descobrir, caso existam, as causas finais da natureza.

Não será o nosso objetivo estabelecer uma lista exaustiva com critérios de demarcação sobre essa ou aquela corrente epistemológica. Longe disso. Temos clara consciência de que tal objetivo não é possível, já que o mecanicismo nunca foi projetado sob limites claros, mas, engendrado de forma orgânica a partir de uma comunhão de princípios e teses. Entretanto, podemos dizer que a maior parte dos cientistas e filósofos da modernidade basearam, de alguma maneira, suas pesquisas nesses cinco eixos expostos por Battisti. O fato é que, depois de séculos de domínio escolástico, esse novo modelo de pensamento transformou as ciências e elevou o conhecimento técnico a um patamar nunca antes visto. Houve, portanto, uma mudança paradigmática, uma ruptura com os antigos preceitos que vinham sendo cultivados desde Aristóteles. Esses novos princípios, apesar de não pertencerem as mesmas categorias de conhecimento, possuem uma estreita relação entre si: todos eles dizem respeito à uma crítica ao aristotelismo escolástico. Ou seja, foram idealizados como um conjunto de preceitos para o conhecimento do mundo com o claro objetivo de substituírem as leis físicas e os axiomas metafísicos aristotélicos.

Nesse artigo, temos como objetivo analisar com maior afinco o quinto princípio mecanicista estabelecido por Battisti, aquele que diz respeito a negação da possibilidade de conhecimento do mundo natural por meio da causalidade final e, ao mesmo tempo, que indica a predileção adotada pelos seiscentistas em relação a causalidade eficiente. Esse princípio, segundo a nossa opinião, é o que melhor designa a filosofia mecanicista, já que é a partir dele que se pode compreender a natureza de forma estritamente mecânica, ou seja, apenas por meio da análise causal das forças envolvidas na produção de um efeito. Para tanto, utilizaremos como fonte bibliográfica a obra cartesiana, que é, para nós, a faceta que melhor

exemplifica o mecanicismo moderno. Acreditamos que o conceito de causa, esclarecido a partir de René Descartes (1596-1650), poderá nos indicar uma chave de leitura única para a compreensão do contexto histórico e genético da filosofia moderna. Em Descartes, de maneira mais específica, analisaremos: (1) sua concepção geral de causa; (2) o contexto onde ela é desenvolvida, a saber, na relação de semelhança ou não entre a coisa (causa) e a sua ideia (efeito); (3) e por fim, mostraremos o modo como Descartes resolve o problema da semelhança na relação causal a partir de sua teoria da percepção ou figuração estabelecida nas *Regulae ad directionem ingenii*⁵.

O problema da causalidade

Portanto, com a ajuda dos textos cartesianos, iniciamos nossa análise sobre o quinto princípio mecanicista. De modo geral, podemos dizer que para sustentar sua tese antifinalista, Descartes apresenta um argumento desenvolvido em dois tempos. Primeiro, estabelece a incomensurabilidade entre nós, seres finitos, e Deus, ser infinito. Depois, demonstra a esterilidade da causa final em vista do conhecimento das coisas naturais. Resumindo: (1) nos mostra que não é possível compreender Deus e a natureza divina, mas apenas conhecê-la⁶, ou seja, desfrutar de algumas de suas características, atestando assim de que há coisas no mundo criado por Deus que não são passíveis de compreensão plena. Ou seja, que somente Ele (Deus) poderia compreender os fins de suas criações. E em relação a isso, nosso filósofo é claro em seus *Princípios*: "Não se deve examinar o fim pelo qual Deus fez cada coisa, mas somente o meio pelo qual Ele quis que ela fosse produzida" (AT, IX, p. 37⁷). (2) Depois, no que diz respeito a

⁵ No decorrer do texto, quando nos referirmos às *Regulae ad directionem ingenii*, abreviaremos o título simplesmente para *Regulae*.

⁶ Sobre esta distinção, cf. (Descartes, 2004, p. 93; AT VII, p. 46; AT IX-1, p. 36-37).

⁷ Para os textos originais de Descartes, usamos como referência as seguintes edições: Descartes, René. *Oeuvres de Descartes*, publicadas por C. Adam et P. Tannery, 11 volumes, Paris, Vrin, 1996. Na notação simplificada usada internacionalmente, AT indica a edição; os

impossibilidade prática de descobrir a verdade de algo natural a partir de sua causa final, Descartes afirma em sua *Entrevista com Burman*: "o conhecimento do fim não nos faz penetrar no conhecimento da coisa mesma, cuja natureza não nos resta menos escondida" (AT, V, p. 158). Nesse sentido, compreendemos que a natureza ou essência de algo não pode ser revelada a menos que seja expressa de forma voluntária, algo que a realidade física não pode fazer.

Desse modo, dizemos que relativo ao mundo físico, ou seja, as coisas naturais, o recurso a teleologia não possui fecundidade alguma⁸. Embora acreditemos que Deus tenha criado o mundo conforme fins, não há como nós, meros humanos, encontrarmos tais fins. Além disso, não há como conceber que a natureza tenha consciência de seus próprios fins. Ela até pode ter fins, mas estes não podem ser instituídos e reconhecidos por ela mesma, apenas inscritos e reconhecidos por seu criador. Consequentemente, dizemos que a redução da causalidade a pura eficiência será o caminho adotado para a produção de conhecimento sobre o mundo natural, e o fato que faz com que Descartes ganhe destaque nessa mudança é que ele opera tal redução para além da física, chegando também no campo metafísico, dando, por assim dizer, uma base ontológica para a revolução científica que ocorreria em sua época. Tal procedimento realmente coroou todo o processo de destruição do primado aristotélico que vinha se consumando na Europa pós-renascentista. E é nesse sentido que Olivo nos diz que: "a metafísica cartesiana seria a sentença de morte da crítica da causalidade inaugurada por

numerais romanos, o volume; e os algarismos arábicos, o número da página. Sempre que disponível, referenciaremos também as traduções portuguesas. Caso não existam, permanecerá somente a referência a Edição Crítica.

⁸ "Finalmente, é preciso dizer que, para Descartes, tal como para Bacon e para Espinosa, o finalismo é, em grande parte, uma projeção humana sobre a natureza ou uma avaliação da natureza a partir da perspectiva humana. Nós, seres de vontade e de liberdade, avaliamos a natureza a partir da perspectiva dessas características do espírito. Avaliamo-la também sob a perspectiva da sensibilidade e do que ela nos fornece. Assim, cometemos dois erros ao procedermos desse modo. Em primeiro lugar, por não distinguirmos claramente alma (pensamento) e matéria, imputamos à matéria vontade, liberdade e espiritualidade. Em segundo lugar, ao avaliarmos as coisas a partir de nós e da sua utilidade para nós, agora já não como almas, mas como homens (corpo e alma), cometemos o erro do antropomorfismo e do antropocentrismo" (Battisti, 2010, p. 34-35).

Aristóteles [...]” (Olivo, 1997, p. 91). Infelizmente, devido à falta de espaço, neste trabalho não adentraremos nas particularidades metafísicas da tese da causalidade cartesiana, mesmo sabendo que tais características possuem grande importância para a filosofia de nosso autor. No momento, deixaremos essa análise para estudos já consagrados⁹ e nos contentaremos em demonstrar o desenvolvimento dessa tese em escritos precedentes às *Meditações*, em específico, nas *Regulae*.

A gênese da eficiência: Suárez e suas *Disputationes Metaphysicae*

Antes de entrarmos no cerne da problemática da causalidade, uma coisa nos parece de suma importância a ser destacada. Segundo Olivo, “os historiadores da filosofia [...] parecem concordar que Aristóteles nunca concebeu nada que assemelhasse a uma causa eficiente (Olivo, 1997, p. 91). Ou seja, temos de ter cuidado ao nos referirmos a causalidade eficiente dos modernos como uma simples redução à causalidade motora da teoria aristotélica. Causa motora, tal como Aristóteles a define¹⁰, não é equivalente a causa eficiente, assim como é utilizada por Descartes e seus contemporâneos. Gilson é um importante intérprete que defende essa distinção. Segundo ele, a causa eficiente pode ser encontrada de maneira explícita apenas a partir de Avicena¹¹. Fica evidente, portanto, que causa eficiente e causa motora não são sinônimos, e o fato de Descartes reduzir

⁹ Descartes desenvolverá sua tese da causalidade com maior rigor nas *Meditações* e nos *Princípios*, principalmente porque nessas obras ela será exposta em um contexto metafísico e ontológico. Nosso autor apresentará nas *Meditações* o exemplo supremo da ideia de Deus, bem como as distinções entre causa eminente e causa formal, além do famoso princípio de causalidade. Cf. Carraud (2002); Frede e Brunschwig (1989); Olivo (1997); Rocha (2001).

¹⁰ Para melhor compreensão do conceito aristotélico de causalidade, cf. *Física II 3* bem como *Metafísica I 3*. A causa motora em específico pode ser definida, de modo geral, “como aquilo de onde provém a origem do movimento ou repouso”.

¹¹ “Lá, encontramos uma precisa distinção entre causa motora e causa eficiente. O filósofo árabe conceitualiza a causa eficiente como uma causa “criativa”, e ela é criativa no sentido em que Deus “cria” os entes. Por outro lado, a causa motora “meramente coloca as coisas em movimento e é, portanto, apenas um princípio de movimento” (Olivo, 1997, p. 92).

sua concepção de causalidade à eficiência não significa que ele reduz à simples causa motora aristotélica, mas que a sua teoria da causalidade, ao universalizar um único tipo de causa, ganha uma nova base teórica com definições e características distintas daquelas até em então utilizadas.

Destacada essa pequena nota, seguimos. Acreditamos que Francisco Suárez (1548-1617) é uma importante fonte para elucidarmos o problema da causalidade na época moderna. Primeiro, porque ele redige uma das mais célebres teses sobre o tema na escolástica, tornando-a uma leitura obrigatória para os grandes estudiosos que surgiram posteriormente. Sua obra nos expõe uma extensa sistematização sobre o conceito, oferecendo o que havia de melhor até aquele momento. Em segundo lugar, porque sabemos que Suárez é um autor amplamente conhecido por Descartes. Portanto, conhecer os motivos que fizeram Suárez promover a eficiência em detrimento das outras modalidades causais nos parece relevante para uma adequada compreensão do problema da causalidade em Descartes. Posto isso, analisaremos como o jesuíta espanhol, ao escrever as suas famosas *Disputationes Metaphysicae*¹², retoma e coloca o problema da causalidade no cerne da discussão metafísica, promovendo uma definição conceitual geral para a causa, além, é claro, de uma preferência pela eficiência, na medida em que é ela quem realiza de fato o ato de dar existência as coisas.

A promoção da eficiência é explicitamente desenvolvida por Suárez em toda sua obra. Entretanto, apesar de elevar a causalidade eficiente ao mais alto patamar, de maneira alguma Suárez elimina as outras modalidades causais¹³. “[...] considerando a própria coisa fisicamente não há dúvida de

¹² As *Disputationes Metaphysicae* de Suárez, publicadas em 1597, foram o ponto alto do pensamento escolástico espanhol. Daqui em diante citaremos a obra por meio de sua abreviação: *Disputationes*.

¹³ Cesar Ribas Cesar nos apresenta fortes argumentos contra a tese de que Suárez teria sido o grande precursor da teoria da causalidade eficiente, tal como Descartes a conceberia. Segundo ele: “Esta interpretação de Suárez, entretanto, não me parece correta. Suárez não reduz a noção de causa a causa eficiente, ele não elimina a presença da causa final nos agentes naturais e, em certo sentido, ele mantém a causa final mesmo nas ações divinas [...] Suárez de fato reconhece que a causa eficiente tem sob certo aspecto uma primazia em relação às outras causas. [...] Mas isto não significa que Suárez reduza a noção de causa à causalidade

que cada uma das ditas causas possui verdadeira e propriamente a noção de causa, inteira em seu gênero e inteiramente diversa” (Suárez, 1960, p. 364). Em seu tratado sobre a causa¹⁴, o espanhol faz uma profunda análise sobre essa problemática, definindo o que seria cada uma das cinco modalidades causais possíveis (eficiente, material, formal, final e exemplar)¹⁵. Entretanto, para além de um exame particular sobre cada um dos tipos, a mais importante contribuição feita por Suárez é a sua conceitualização geral para o ente da causa. É justamente isso que Suárez se propõe na seção 2 de sua *Disputatio XII*: designar uma nova definição para causa, uma definição geral, que recobre todas as modalidades particulares. Tal definição é: “Causa é princípio *per se* que influi ser em outro” (Suárez, 1960, p. 351). E nesse sentido, a eficiência sendo definida como aquilo que “mais propriamente influi *esse*” (Suárez, 1960, p. 351), por antonomásia, se reivindica como o conceito geral para a causa, já que possui a definição mais adequada para tal¹⁶.

Suárez estabelece essa definição respeitando os critérios da distinção e da participação. O efeito deve ser distinto da causa (distinção), contudo, deve também “fluir” e derivar dela (participação). É devido a esses critérios que Suárez utiliza o verbo “*influere*¹⁷” em sua definição geral, como que indicando a sua predileção pela causalidade eficiente, já que ela é quem constitui o sentido por excelência da causalidade no geral. “Influir” equivale a “dar” ou “comunicar” o ser a outro. A causa influi o ser no efeito, de modo que o efeito dependa da causa. Nesse sentido, o conceito universal de causa é o de “infusão” de ser. E dentre as cinco causas definidas por

eficiente. Pelo contrário, ele é explícito em dizer que a noção de causa cabe também à matéria, à forma e ao fim” (Cezar, 2019, p. 997-999).

¹⁴ Costuma-se ser denominado como “Tratado da causa” as *Disputationes XII-XXVII* da obra Suáreziana.

¹⁵ Causa material (*Disputatio XIII e XXIV*); causa formal (XV e XVI); causa eficiente (XVII a XXII); causa final (XXIII e XXIV); e causa exemplar (XXV).

¹⁶ “O privilégio por antonomásia da causa eficiente é, portanto, limitado a expressar a adequação incessante dessa causa ao requisito essencial da definição geral de causa” (Olive, 1997, p. 95).

¹⁷ Infinitivo ativo presente de *efficio*, que significa: produzir, dar.

Suárez, a eficiente seria a que melhor demonstraria essa característica. Ela é quem melhor define a diferença entre o ente da causa e o ente do efeito. Assim, o conceito geral de causa implica a exterioridade de causa em relação ao seu efeito. O efeito não possui sua entidade por ele mesmo, mas é dependente de sua causa.

De todo modo, uma coisa devemos deixar bem claro em relação a tese Suáreziana: ele não elimina as outras modalidades causais como alguns comentadores costumam indicar. Entretanto, nos demonstra que, apesar de não serem eliminadas, as outras causas, de certo modo, são dependentes da eficiência. Ela seria o paradigma da causa, pois só ela propriamente “influiria” ser. E por outro lado, segue-se que “[...] matéria e a forma são inapropriadamente chamadas de causas, pois embora contribuam para constituir algo, elas não o efetuem, estritamente falando, da mesma forma que uma causa efetua um efeito” (Carraud, 2002, p. 145). A matéria e a forma são parte do efeito, logo, não cumprem o pressuposto de terem seus “seres” diferentes do “ser” do efeito. Menos validade teria a causa final, pois sua existência sequer poderia existir antes mesmo do efeito se concretizar. Nesse sentido, o fim não seria considerado como uma causa real, mas apenas potencial.

Isto posto, tiramos as seguintes conclusões sobre a tese Suáreziana: a) causas material e formal não são causas em sentido *lato*; b) A causa motriz aristotélica é substituída pela causa eficiente; c) a causa final é reduzida a intencionalidade das inteligências; d) por meio da metafísica Suárez busca definir um conceito geral de causa; e e) o conceito geral de causa é produto da univocidade das quatro causas através da eficiência. Em suma, nenhuma das outras causas, material, formal ou final, podem explicar o “ser” do efeito, e por isso a eficiência se torna por antonomásia a definição de causa em geral.

Retomada cartesiana

Embora não tenha escrito nenhum tratado específico sobre a questão da causalidade, Descartes ainda assim nos fornece uma robusta tese. Como sabemos, nosso autor recebe forte influência das *Disputationes* Suárezianas, e provavelmente essa é a razão pela maneira direta como ele apresenta e desenvolve sua própria teoria, designando à eficiência o título de “causa eficiente e total¹⁸”. Contudo, apesar da imediata e incontestável correspondência entre as teses cartesiana e Suáreziana, uma diferença básica entre elas deve ser notada. Enquanto Suárez apenas indica uma preferência a eficiência em detrimento das outras modalidades causais, Descartes de fato define a causalidade única e exclusivamente pela eficiência. Portanto, podemos dizer que Descartes, em certa medida, herda uma preferência. No entanto, ele vai além, eliminando qualquer referência às causas intrínsecas, ou seja, a causalidade formal e material, além de limitar a possibilidade de causalidade final ao domínio ético. Nesse sentido, Carraud nos indica que não é necessário, para Descartes, reduzir as causas à eficiência, assim como tinha feito Suárez. No caso cartesiano, “basta afirmar como observação que sua própria evidência torna indiscutível a singularidade da eficiência” (Carraud, 2002, p. 176). Ou seja, para Descartes, causa significa eficiência. O termo “causa” na obra cartesiana é utilizado de modo como se essa definição fosse evidente. A causa eficiente por si só é o suficiente para dar “entidade” ao efeito, e por isso a chamamos de causa total.

Tendo esclarecido essas distinções, partimos para aquilo que nos parece ser o mais interessante dentro da problemática da causalidade em Descartes, e o que pode ser considerado como uma das marcas de originalidade de sua obra: a forma como a questão da causalidade foi introduzida e desenvolvida no contexto da relação epistêmica entre a ideia

¹⁸ “[...] é extremamente bem conhecido pela luz natural que não só pelo nada nada se faz, nem se produz o que é mais perfeito por aquilo que é menos perfeito (enquanto causa eficiente e total), mas também que em nós não pode haver idéia, ou imagem, de qualquer coisa, da qual não exista algures, seja em nós mesmos, seja fora de nós, algum Arquétipo que contenha em sua própria realidade todas as perfeições dela” (Descartes, 1997, p. 60-61; AT, VIII, 12).

e a coisa/objeto¹⁹. Discussões centrais de cunho metafísico e epistemológico são orientadas pela problemática da causalidade no âmbito da representação, e será nessa discussão que encontraremos outra importante noção que introduzirá o grande problema da relação epistêmica estabelecida entre causa e efeito: a semelhança. Não é a causalidade ela mesma que intriga Descartes e a nós, mas a relação de semelhança ou dessemelhança entre a causa e o seu respectivo efeito. Em outras palavras: “[...] até que ponto há semelhança entre uma entidade-causa e sua ideia-efeito? Em que medida causalidade implica semelhança?” (Battisti, 2019, p. 2). Essa dificuldade será abordada no próximo passo de nosso estudo, examinando como Descartes desenvolveu sua teoria da causalidade no contexto da representação.

O problema da semelhança

Julgamos, portanto, que a relação ideia/coisa, ou seja, causa/efeito, nos revela uma grande tensão: causalidade necessariamente implica semelhança? É no seio dessa importante problemática que o tema da causalidade emerge na filosofia cartesiana. E nesse contexto, *O Mundo*²⁰ nos servirá como um excelente exemplo, já que as discussões sobre filosofia natural ali apresentadas não passam de uma complexa teoria da percepção. Lá, Descartes nos fornece uma resposta muito direta para a nossa pergunta:

Propondo-me a tratar aqui da luz, a primeira coisa da qual quero vos advertir é que *pode haver diferença*

¹⁹ No artigo *Causalidade e (des)semelhança em Descartes*, César Battisti nos indica de modo claro como a problemática da semelhança entre a causa e o seu efeito possui grande importância na tese epistemológica cartesiana. Podemos dizer que é por meio dessa problemática que Descartes enfrenta pela primeira vez o tema da causalidade. Cf. Battisti (2019).

²⁰ *Le Monde ou Traité de la lumière* era o grande livro que Descartes vinha preparando desde o início da década de 1630 e que abandonou em 1633 após a condenação de Galileu. Escrito diretamente em francês, o *Le Monde* é um tratado extraordinariamente ousado para sua época. Neste artigo, quando nos referirmos a ele utilizaremos a abreviação em português: *O Mundo*.

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 persuada 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, grifo meu).

Descartes nos confirma que não há uma necessária relação de semelhança entre a causa-objeto e o efeito-ideia. Em suma, para ele 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).

Esse abismo existente entre a causalidade e a semelhança nos evidencia uma grande dificuldade a ser sanada no âmbito epistemológico: como assegurar a existência de uma relação causal entre uma entidade-causa e a sua representação-efeito sem que haja semelhança entre ambos? N’*O Mundo*, a solução cartesiana é fundamentalmente epistêmica, sem qualquer pretensão ontológica ou metafísica. Segundo Battisti, e aqui seguimos ele,

[...] a via de conhecimento do mundo, para ser bem-sucedida, deve dar conta das deficiências cognitivas provenientes da relação causal sem garantias de semelhança [...]. 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, e com a comparação deles, em termos de simplicidade, de facilidade de compreensão e de suficiência, com os dos seus adversários (Battisti, 2019, p. 4).

Podemos dizer, portanto, que no âmbito da ocorrência de um fenômeno físico, Descartes investiga somente o indispensável e o suficiente

para sua explicação. Surge aí, na tentativa de adequar a semelhança na relação causal, a célebre tese cartesiana da "redução do fenômeno" aos seus componentes mínimos.

Para Descartes, a causalidade é apenas um dos diversos meios explicativos utilizados para se compreender o mundo. Ela, estritamente falando, serve como garantia de conexão dos elementos internos de um fenômeno. “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” (Battisti, 2019, p. 4-5). Deste modo, dizemos que é no âmbito interno do fenômeno que a semelhança passa a ter algum sentido. O fenômeno físico sendo reduzido, ou seja, reconduzido à matéria e ao movimento, causa e efeito se tornarão eventos que ocorrem no âmbito das transformações dos constituintes básicos do mundo material. A semelhança, ou seja, a clara vinculação entre aquilo que vemos e aquilo que realmente há no fenômeno só emerge se feita a “redução fenomênica”. E nesse sentido, observamos que, embora inicialmente exista uma desconexão entre a semelhança e a causalidade, a semelhança parece fazer sentido quando o fenômeno é reduzido a seus elementos mais básicos, à extensão e seus modos. Dito isso, com o objetivo de esclarecer a solução cartesiana para o problema da semelhança na relação causa-efeito, examinaremos sua primeira teoria da percepção, ou da figuração, como é conhecida nas *Regulae*. Lá, segundo a nossa opinião, poderemos ver de forma clara como e porquê Descartes estabelece essa tese, além, é claro, de constatarmos o modo como a causalidade é ali empregada.

Análise fisiológica do processo causal das percepções

Nas *Regulae*, mesmo que ainda em um processo de desenvolvimento de sua teoria das ideias²¹, Descartes nos oferece uma matriz de inteligibilidade para essa problemática. Lá, nosso autor apresenta o seu conceito de figura. Esse conceito é fundamental para entender a complexa relação epistêmica entre as teorias da percepção e da causalidade. Ao analisar brevemente o jogo das faculdades intelectuais, podemos ver claramente como a fisiologia da cognição humana delimita o modelo causal que nosso autor estabeleceu para o processo de percepção dos dados sensíveis. Se examinarmos atentamente a Regra XII, veremos como esse processo ocorre.

Seguindo o fio argumentativo da Regra XII, Descartes enumera duas listas com observações pertinentes sobre o que deveria ser considerado como essencial para o conhecimento humano. A primeira delas esclarecendo o que nos cabe no processo do conhecimento, ou, mais precisamente, como funciona o nosso sistema fisiológico e como ele atua no processo de “cognição”. A segunda, enumerando o que precisa ser ressaltado sobre o objeto em análise. Concentraremos nosso estudo sobre a primeira lista.

Isso posto, comecemos nossa investigação.

[...] deve-se conceber, em primeiro lugar, que todos os sentidos externos, na medida em que são partes do corpo, embora os apliquemos a seus objetos com uma ação, ou seja, com um movimento local, ainda assim são, para falar a verdade, apenas passivos na sensação (Descartes, 1977, p. 41; AT, X, 412).

O que nosso filósofo pretendia dizer nessa passagem? pelo o que parece, Descartes estabelece a sensação como um modo de pensar passivo. Isso, pois, os sentidos externos, como ele descreve, nada mais são que os

²¹ É somente nas *Meditações* que Descartes apresenta ao público a sua mais madura teoria das ideias. Lá, encontramos a célebre distinção entre ideias adventícias, fictícias e inatas, além, é claro, da distinção entre as realidades formal e objetiva da ideia. Cf. Terceira Meditação (AT, VII, 34-52).

órgãos externos que conhecemos anatomicamente, mais especificamente, os órgãos sensitivos, como os olhos e sua estrutura responsável pela visão. Segundo Descartes, todo o processo cognitivo dos objetos exteriores começa por tais órgãos externos. Os objetos exteriores, que são o interesse de nosso conhecimento, imprimem sua figura nos órgãos de nosso sentido externo, e a partir disso, inicia-se o processo de transmissão dessas figuras (impressões), que, como veremos, passarão por outros diferentes órgãos até chegarem ao nosso ingenium, que as pensam e cria ideias sobre elas.

Em segundo lugar, “deve-se conceber que, como o *sentido externo* é posto em movimento pelo objeto, a *figura* que ele recebe é *transportada* para uma outra parte do corpo chamada *sentido comum*, num mesmo instante e sem passagem real de nenhum ser de um lugar para o outro” (Descartes, 1977, p. 42, grifo meu; AT, X, 413-414). Portanto, segundo Descartes, a partir do momento em que o objeto externo entra em contato com nosso corpo, com nossos órgãos sensitivos, a figura desses objetos é impressa no sentido comum, que é outro órgão do aparelho cognitivo humano. O senso comum, enquanto órgão receptor das impressões advindas do sentido externo, se localiza no cérebro, distante do sentido externo. Assim, é imprescindível a existência de um sistema de transmissão complexo que conduza as impressões de uma extremidade à outra. Tal sistema possui importantes “peças” além dos órgãos já indicados, como os nervos e os espíritos animais. As sensações, disse Descartes, “são causadas [...] por esses objetos que, provocando alguns *movimentos* nos órgãos dos sentidos externos, os provocam também no cérebro por intermédio dos nervos, os quais levam a alma a senti-los” (Descartes, 1999, p. 119; AT, XI, 346). Os nervos são os encarregados de transmitir os movimentos dos objetos que afetam nossos órgãos sensitivos até o senso comum e a alma, fazendo com que ela os perceba e tenha ideias correspondentes. Desta forma, a alma entra em contato com os objetos externos apenas indiretamente, por meio dos movimentos ocasionados por eles em nossos órgãos sensitivos e transmitidos pelos nervos até a alma. Assim, as sensações são geradas pelo nosso corpo em uma espécie de cadeia de transmissão.

Portanto, prosseguimos com as observações cartesianas relacionadas à décima segunda regra:

Em terceiro lugar, deve-se conceber que o sentido comum desempenha também o papel de um *sinete* para formar na fantasia ou imaginação, como na cera, as mesmas *figuras* ou *ideias* que vêm dos sentidos externos, puras e incorpóreas; e que essa fantasia é uma verdadeira parte do corpo, cuja grandeza é tal que as suas diversas porções podem envolver *várias figuras distintas* umas das outras e comumente as retêm por bastante tempo: é então que a chamamos de memória (Descartes, 1977, p. 42-43, grifo meu; AT, X, 414).

Nesta terceira observação, Descartes revela pela primeira vez o que seria a imaginação ou fantasia na presente obra. Ele descreve a imaginação como um lugar corporal, mais especificamente, como um órgão interno, e tal órgão seria responsável por armazenar as impressões/figuras advindas do sentido comum, que por sua vez, as recebe dos sentidos externos. Ou seja, a imaginação seria o receptor final que armazenaria as impressões ou figuras dos objetos externos a nós. Nessa mesma observação conseguimos destacar ainda outras três informações importantes: primeira (1), a utilização do termo fantasia como sinônimo de imaginação, quando se está referindo ao órgão corporal; segunda (2), menção a transformação que ocorre na imaginação ou fantasia das impressões corpóreas que são transmitidas desde os sentidos externos até o senso comum e que quando chegam na imaginação se tornam ideias incorpóreas e puras. Ou seja, a imaginação serve como um decodificador, que faz a leitura das impressões corporais, ou “impulsos nervosos”, como diríamos hoje, e as transformam em ideias puras que poderão ser compreendidas pelo intelecto; e a terceira (3) informação é que a memória, outro modo de expressão do pensamento, também é dependente da imaginação ou fantasia, como órgão que armazena as impressões recebidas.

Quarta observação:

Em quarto lugar, deve-se conceber que a força motriz ou os próprios nervos têm a sua origem no cérebro, onde se encontra a fantasia, pela qual *são postos em movimento de formas diferentes, como o é o sentido comum pelo sentido externo ou como a pena inteira pela sua parte inferior*. Este exemplo mostra também como é que a fantasia pode ser causa de muitos movimentos nos nervos sem, no entanto, ter suas imagens expressas em si, mas outras podem seguir-se estes movimentos (Descartes, 1977, p. 43, grifo meu; AT, X, 414-415).

Nesta quarta observação, Descartes faz menção aos nervos que, como vimos bem resumidamente, possuem importante tarefa em nosso aparelho cognoscível. Segundo Descartes, tais nervos possuem sua origem na fantasia e irradiam-se por todo o corpo humano. Eles são responsáveis pela transmissão das impressões que os sentidos externos recebem dos objetos para o restante do nosso corpo, principalmente para fantasia. Também são encarregados por transmitir as ordens do nosso espírito para os membros e demais órgãos do corpo humano.

Por último, mas não menos importante, a quinta observação:

Em quinto, afinal, deve-se conceber que essa força pela qual conhecemos propriamente as coisas é puramente espiritual e não é menos distinta do corpo inteiro do que o sangue o é do osso ou a mão do olho; que, ademais, ela é única, quer receba as *figuras* vindas do sentido comum, ao mesmo tempo que a fantasia, quer se aplique àquelas que são conservadas na memória, quer ela forme novas que ocupam de tal modo a imaginação que amiúde, ela não é suficiente para ao mesmo tempo receber as *ideias* vindas do sentido comum, ou para as transferi-las para a força motriz de acordo com a simples organização corporal. Em todos estes casos, esta força de conhecimento é ora passiva, ora ativa; ora é o sinete, ora a cera que ela imita; todavia, aqui só deve tomar essas expressões analogicamente, pois não se encontra nas coisas corporais nada que lhe seja totalmente semelhante. É uma única e mesma força que, ao aplicar-se com a

imaginação ao sentido comum, é chamada de ver, tocar, etc., que, aplicando-se à imaginação sozinha na medida em que esta guarnecida de figuras diversas, é chamada de lembrar-se; que, aplicando-se a ela para dela formar novas é chamada de imaginar ou conceber; que, enfim, agindo sozinha, é chamada de compreender. Como se faz essa última operação, eu o exporei mais longamente em seu lugar. E, por causa dessas diversas funções, a mesma força é ainda chamada, quer de intelecto, quer de imaginação, quer de memória, quer de sentido, mas dão-lhe propriamente o nome de espírito, quando, ora forma novas *ideias* na fantasia, ora baseia-se naquelas que já estão feitas (Descartes, 1977, p. 43-44, grifo meu; AT, X, 415-416).

Em suma, nesta quinta observação, Descartes nos oferece de forma concisa e objetiva a melhor definição, pelo menos nesta obra, sobre o que seria o pensamento e seus distintos modos de se manifestar. Ou seja, nos demonstra como o homem e seu *ingenium* podem se esforçar para adquirir um conhecimento verdadeiro sobre o mundo. Aqui, podemos elencar diversos pontos a serem destacados. Em primeiro lugar, o pensamento é puramente espiritual, ou seja, incorpóreo e, portanto, uno, indivisível. A alma ou espírito não pode ser dividida em partes. Entretanto, em segundo lugar, essa força una que é o pensar pode se manifestar e operar de diversos modos, e são tais modos que chamamos de faculdades. Em terceiro lugar, Descartes identifica os modos operacionais de tal força cognoscente situando cada movimento corporal necessário para sua manifestação: quando a fantasia se aplica ao senso comum e recebe suas impressões, a alma vê ou sente e assim denominamos tal modo, ou faculdade, como sensação; quando a alma, ou o pensamento se aplica a fantasia, e vê as imagens e figuras que lá estão guardadas, denominamos como memória; quando a alma se aplica a fantasia para formar novas figuras, denominamos como imaginação; e por fim, quando a essa força, que nomeamos como pensamento age sozinha, sem ajuda nenhuma da fantasia, denominamos tal procedimento como pensamento puro, ou intelecto. Portanto, de acordo com Descartes, é a função desempenhada pela alma que nos proporciona meios

para nomear os diferentes modos do pensar. Ou seja, é de acordo com a maneira que o pensamento se expressa que cada faculdade pode ser revelada.

No entanto, o que realmente nos chama a atenção nessa lista que encontramos nas *Regulae* e que destrinchamos logo acima é a maneira como Descartes descreve o processo causal que leva às ideias ocasionadas por corpos de maneira precisa e sintética. Ou seja, como nosso *ingenium* recebe e representa as figuras dos objetos externos. Embora seja verdade que Descartes refinará essa teoria fisiológica n'O Homem e na Dióptrica, o núcleo dela já é evidente aqui nas *Regulae*.

Teoria da figuração

Segundo Marion (1991), e aqui seguimos ele, a teoria da percepção cartesiana delineada a partir das *Regulae* também pode ser nomeada como teoria da figuração²². Isso ocorre porque a principal característica de tal teoria seria a de regular a dessemelhança existente entre os sentimentos e ideias que temos das coisas e a própria coisa, e essa regulação seria estabelecida pela figura. É a doutrina da percepção ou figuração estabelecida nas *Regulae* que determina uma matriz de inteligibilidade para o conhecimento dos objetos sensíveis. Assim como o famoso exemplo cartesiano da cera e do sinete nos demonstra²³, a mecânica da sensação, assim como mostramos logo acima, faz com que o nosso sentimento subjetivo daquilo que é exterior a nós seja formado apenas pelos vestígios remanescentes da coisa, ou seja, da impressão que ficou marcada em nossos órgãos corporais. Não temos acesso à coisa em si, apenas a sua impressão deixada em nosso corpo. É nesse sentido que constatamos uma dessemelhança entre a sensação e a coisa mesma que causa essa sensação.

²² Cf. Capítulo 12 *L'établissement du code: la perception comme (dé-)figuration* da obra *Sur la Théologie Blanche* de Jean-Luc Marion. "Chamemos essa teoria de figuração" (Marion, 1991, p. 240).

²³ Cf. Segunda Meditação (Descartes, 2004, p. 55; AT, VII, 30).

É em torno dessa problemática, da dessemelhança, que surge a teoria da figuração, abrindo caminho para a construção de figuras, objetos ou representações passíveis de intuição intelectual. Entretanto, antes de entrarmos mais a fundo nessa teoria, uma coisa devemos deixar claro: para Descartes, percepção e sensação não coincidem. Há uma grande diferença entre a percepção (figurativa, portanto, verdadeira) e a sensação (subjetiva). O fato é que a percepção não impõe qualquer tipo de perigo a mente humana. Desde que não acreditemos que tudo o que aparece em nossa mente seja semelhante às coisas que a provocam, nada nos impedirá de conhecer a verdade. A sensação, porque subjetivamente representada em nossa fantasia não nos dá conhecimento sobre a verdade da coisa. Já a percepção, objetivamente figurada, sim. Nesse sentido, devemos limitar o nosso julgamento aquilo que a estrita percepção (figuração) nos autoriza. Somente o “objeto” construído figurativamente e percebido garantirá o verdadeiro conhecimento.

Portanto, para que uma percepção sensível seja considerada adequada ou verdadeira, sua imagem sobre a coisa, ou seja, sua figura, deve pagar um alto preço: o deslocamento da sensação. Descartes é claro em relação a isso: a “figura simples” é quem oferece ao *ingenium* a possibilidade de uma intuição intelectual. Esse é o preceito fundamental da Regra XIV: “Devemos também transportar essa “questão” para a extensão real dos corpos e colocá-la inteiramente diante da imaginação com a ajuda de *figuras nuas*, pois dessa forma o entendimento *perceberá com muito mais clareza*” (Descartes, 1977, p. 60, grifo meu; AT, X, 438, 9-10). É nesse sentido, visando tornar o objeto adepto a percepção sensível e ao intelecto que a figura recebe o privilégio de poder explicar todas as nossas sensações. Para Descartes, a figura atua como um denominador comum entre as coisas da sensibilidade, fato que explica a concessão desse privilégio: “uma vez que a figura se torna aquilo a que toda a sensibilidade pode (fisicamente) e deve (epistemologicamente) ser reduzida” (Marion, 1991, p. 236).

Dito isso, podemos resumir o processo de figuração da seguinte maneira: para compreender a coisa que nos afeta apenas por meio de sua impressão, ou seja, de seu vestígio, abstraímos dessa impressão aquilo que pode ser considerado como essencial, nesse caso, a sua figura, que é o modo

dessa substância que a melhor explica, já que ela, a figura, “[...] está ligada à extensão [...]” (Descartes, 1977, p. 47; AT, X, 421, 8-9). Portanto, reconduzimos a impressão original à sua extrema simplicidade, abstraímos dela toda e qualquer multiplicidade que não pode ser entendida como uma figura simples.

E é de grande ajuda conceber todas essas "coisas" dessa maneira, já que nada se adapta mais facilmente ao sentido do que a figura: nós a tocamos e a vemos. Agora que nenhuma falsidade decorre dessa suposição, e não de qualquer outra que você queira, nós a demonstramos pelo fato de que toda coisa sensível a envolve [...] (Descartes, 1977, p. 41-42; AT, X, p. 413).

Contudo, para que a figura exerça essa função de inteligibilidade, duas operações são necessárias: a abstração e a transcrição. A abstração elimina a multiplicidade heterogênea do sensível, reduzindo-o a figura. Ela transfere toda a multiplicidade e qualidades do sensível para a simplicidade da figura, permitindo que a intuição ajude a compreender a coisa exterior que nos afeta. Somente o substrato residual, a própria extensão, apreendida como figurativa, permanece após a abstração. Descartes é muito claro sobre isso na Regra XII:

Em uma palavra, mesmo que você suponha que a cor é o que você quiser que ela seja, você não negará que ela é, no entanto, estendida ou, conseqüentemente, que ela tem uma figura. Que inconveniência haveria, então, se, tomando cuidado para não forjar imprudentemente ou receber inutilmente qualquer novo ser, sem, no entanto, negar qualquer coisa que outros tenham sido capazes de decidir sobre a cor, desconsiderarmos qualquer coisa além de sua natureza como uma figura [...] (Descartes, 1977, p. 41-42; AT, X, 413).

Na Regra XIV podemos encontrar uma segunda demonstração. Lá, Descartes usa o exemplo das coroas de prata e de ouro para mostrar que, quando examinadas em relação ao seu objeto ou figura, ambas não diferem. Portanto, é evidente que suas qualidades sensíveis não influenciam as

figuras criadas pelo *ingenium* para fornecer um conhecimento objetivo sobre o sensível.

E, certamente, todos esses seres já conhecidos, como extensão, figura, movimento e similares, que não há necessidade de enumerar aqui, são conhecidos pela mesma ideia em diferentes assuntos, e não imaginamos a figura de uma coroa de forma diferente, se for de prata, do que se for de ouro; e essa ideia comum não é transferida de um assunto para outro de nenhuma outra maneira a não ser por uma simples comparação, de acordo com a qual afirmamos que a coisa solicitada é, neste ou naquele aspecto, semelhante, igual ou igual a algum termo dado: de modo que, em todo raciocínio, reconhecemos a verdade precisamente apenas por comparação (Descartes, 1977, p. 61; AT, X, 439).

Tanto a coroa de ouro como a coroa de prata, quando vistas e examinadas com o auxílio da imaginação e em termos de conhecimento objetivo, não possuem diferença alguma. Fundem-se numa única figura, enquanto as qualidades propriamente sensíveis desaparecem.

No entanto, um segundo passo é necessário para que o sensível e a coisa emerjam completamente de forma inteligível. Esse segundo passo nos possibilitará o conhecimento verdadeiro a partir do objeto construído pela figura. É aí que iniciamos uma reconstrução da figura, ou re-figuração, por meio da transcrição ou simbolização. A simbolização tem o papel de devolver à figura simples a multiplicidade sensível da coisa em si que lhe foi retirada na abstração. Mas, como a figura poderá produzir a inteligibilidade do puramente sensível? Ou seja, como é possível transcrever em figura algo que não pode ser originalmente figurado? Para responder a essa pergunta, Descartes nos oferece dois exemplos: as cores e o som. Por meio deles, Descartes nos fornece uma solução para a percepção certa e evidente daquilo que seria naturalmente inteligível. O sensível enquanto tal, originalmente não figurativo, deve ser representado, ou seja, figurado, de modo indireto. Somente as relações entre sensíveis podem ser representadas “pois, enquanto relações, já não pertencem à sensação”

(Marion, 1991, p. 237). E nesse sentido, Descartes afirma que podemos entender essas relações “por analogia com a extensão do corpo figurado” (Descartes, 1977, p. 62; AT, X, 441, 19-20), pois assim, compreenderemos a diferença entre dois tons de uma cor ou entre cores diferentes, e de mesmo modo, a diferença entre dois acordes de uma nota com a ajuda de um gráfico, ou seja, uma figura que representa essas diferenças. O gráfico, ou seja, o código, é a figura da relação que representa termos estritamente sensíveis, e, portanto, originalmente não-figurativos.

Com efeito, ainda que uma coisa se possa dizer mais ou menos branca do que outra e, do mesmo modo, um som mais ou menos agudo, e assim por diante, não podemos, no entanto, definir com exatidão se há neste afastamento uma relação dupla ou tripla, etc., há não ser que recorramos a uma analogia com a extensão de um corpo figurado (Descartes, 1977, p. 62; AT, X, 441).

Portanto, dizemos que o conceito de figura nas *Regulae* possui dois níveis. Um primeiro nível “abstrativo” e um segundo nível “mensurativo-codificador”. Enquanto o primeiro apenas abstrai da sensibilidade o substrato figurativo das coisas realmente extensas, o segundo codifica as relações de grandezas entre os objetos postos em análise e permite o conhecimento objetivo sobre a coisa que nos afeta. Logo, denominamos esse segundo nível de figuração como código, “a qual pode transformar-se já, em sistema de signos cujas transcrições suportam a ausência do referente, a menos que o exijam” (Marion, 1997, p. 163). O código fornece ao *ingenium* não somente as características essenciais da coisa, mas outras que escapam o processo de abstração. A codificação nesse sentido é uma tentativa de reconstituição da coisa por meio de seus vestígios e de sua figura em primeira instância.

Vemos, portanto, que é a partir da noção de figura que Descartes instaura a sua teoria da percepção sensível, e é com a tese da abstração da matéria (ou redução fenomênica) que isso se torna possível. O código, ou seja, a (boa) figura, substituirá as qualidades sensíveis, eliminará a “matéria múltipla”. Nesse sentido, toda a tese da percepção cartesiana apresentada

nas *Regulae* poderá ser compreendida como uma tese de interação de forças mecânicas. Descartes, ao estabelecer essa correspondência entre os conceitos de “figura”, tem como objetivo principal “esgotar o *eidos*” (Marion, 1997, p. 166). A coisa codificada por meio de figuras, como é o caso do produto da transcrição, por definição própria, continuará sendo apenas uma representação, logo, dessemelhante da coisa real. Ou seja, a semelhança entre o código da sensação e a coisa que imprime a figura, e nesse sentido, que provoca a criação desse código, não existe. E assim, ao compreender a percepção por meio da figura, Descartes estabelece uma epistemologia que não cai no erro da admiração, que não conhece um *novum ens*, mas sempre um código indefinidamente variável.

É a própria fisiologia da cognição humana que requer essa codificação da figura a partir da abstração e da transcrição. Como bem vimos, a Regra XII nos mostra como ocorre o processo cognitivo humano. Lá, percebemos como a figura, gerada a partir da impressão da coisa em nossos órgãos externos chega até a imaginação por meio de um extenso aparelho cognitivo. Dizemos, portanto, que essa transmissão é feita de forma mecânica e essa figura, inicialmente impressa pela coisa real em nosso órgão externo, só chega à imaginação, o receptor final do aparelho cognitivo, por meio de códigos, que por sua vez, os codifica novamente. Ou seja, a imaginação, de forma mecânica, assim como os outros órgãos envolvidos nesse processo, transmite o movimento que essa figura ocasiona em seu corpo. Portanto, ela reproduz em forma de imagens apenas os resquícios daquilo que foi impresso originalmente.

A não-semelhança caracteriza igualmente os movimentos causados pela imaginação (415, 4-8), e as *figurae* construídas pela sensação; a interpretação mecânica da sensação impõe rigorosamente a dissemelhança das informações ou das ordens transmitidas em relação à própria coisa já que esta foi, à partida, codificada como figura. Espacialização e desfiguração implicam-se mutuamente (Marion, 1997, p. 173).

Esse é o estatuto da (des)semelhança. Na fisiologia do processo cognitivo cartesiano, o conhecimento “procede de lugar em lugar, transmitindo uma informação à partida acabada porque imediatamente codificada” (Marion, 1997, p. 173).

Fica evidente, portanto, a nossa tese já relatada de que a dessemelhança inicial entre a ideia (figura) e a coisa mesma que provoca essa ideia deve ser regulada até que um nível mínimo de semelhança emerja nessa relação. Tese essa que nos obriga a reconhecer o caráter construtivo do conhecimento. Ou seja, defendemos que a correspondência entre a ideia (figura) e o seu objeto só pode ocorrer por meio de uma construção. Vemos, portanto, que no primeiro momento há uma desvinculação da semelhança com a causalidade. No entanto, ao reduzir o fenômeno físico aos seus componentes fundamentais, isto é, à extensão e aos seus modos de representação, parece ser possível estabelecer uma relação mínima de semelhança entre a causa e o efeito. Nesse sentido, Descartes desenvolve uma noção de construção figurativa. A dessemelhança inicial caminha para uma semelhança mínima e serão as naturezas simples que nos garantirão essa possibilidade.

Considerações finais

Deste modo, tendo demonstrado (1) a concepção geral de causa; (2) o contexto sobre o qual essa concepção surge e se desenvolve, a saber, na tensa relação de semelhança ou não entre a coisa (causa) e a sua ideia (efeito); e por fim, (3) o modo como Descartes resolve o problema da semelhança na relação causal a partir de sua teoria da percepção ou figuração estabelecida nas *Regulae ad directionem ingenii*, acreditamos ter enfatizado a importância de Descartes e sua complexa obra para a gênese e o desenvolvimento do mecanicismo, bem como da modernidade em geral, principalmente no que diz respeito à sua crítica ao aristotelismo escolástico. Não é em vão que Heidegger nos diz que foi nas *Regulae* que Descartes cunhou “o conceito moderno de «ciência»”, (Heidegger, 2002, p. 104), e elaborou os parâmetros epistemológicos que delimitariam a filosofia vindoura. Como vimos, nas *Regulae*, ao estabelecer sua teoria da

percepção/figuração por meio uma clara concepção de relações mecânicas entre causa e efeito, Descartes estabelece as bases para aquilo que se tornaria a essência da modernidade: o “matemático” e a “objetificação” do mundo sensível.

Referências

- BACON, Francis. *Novum Organum*. Introduction, traduction et notes par Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur. PARIS: PUF, 2004.
- BATTISTI, César Augusto. A natureza do mecanicismo cartesiano. *PERI*, Florianópolis, v. 2, ed. 2, p. 28-46, 2010. Disponível em: <https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/peri/article/view/833>. Acesso em: 24 jul. 2024.
- BATTISTI, César Augusto. Causalidade e (des)semelhança em Descartes. *DoisPontos*, v. 16, n. 3, 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v16i3.65194>. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/65194>. Acesso em: 22 abr. 2024.
- BECHTEL, William; RICHARDSON, Robert. Vitalism. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London, 1998. Disponível em: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/vitalism/v-1>. Acesso em: 11 jul. 2024.
- CARRAUD, Vincent. *Causa sive ratio: La raison de la cause de Suárez à Leibniz*. Paris: PUF, 2002.
- CEZAR, César Ribas. Suárez precursor de Descartes? A doutrina Suáreziana sobre a causa final revista. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 33, n. 68, p. 989-1022, 2020. DOI: <https://doi.org/10.14393/REVEDFIL.v33n68a2019-48674>. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/48674>. Acesso em: 18 abr. 2024.
- DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Unicamp, 2004.
- DESCARTES, René. *O Mundo ou Tratado da Luz/O Homem*. Trad. César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli 1. ed. Campinas: EDUNICAMP, 2009.
- DESCARTES, René. Principia Philosophiae - Pars Prima: Tradução dos parágrafos 1-24. Trad. Guido Antônio de Almeida. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 40-69, 2024.

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*. Public. Charles Adam e Paul Tannery (AT). Paris: Vrin. 1996. 11 v.

DESCARTES, René. *Regles utiles e claires pour la Ddirection de l'esprit en la recherche de la verite/ René Descartes*. Traduction par Jean-Luc Marion et avec notes mathématiques de Pierre Costabel. La Haye: Martinus Nijhoff, 1977.

FREDE, Michael; BRUNSCHWIG, Jacques. Les Origines de La Notion de Cause. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 94, n. 4, p. 483-511, 1989. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40903078>. Acesso em : 16 jul. 2024.

GIGLIONI, Guido. What's Wrong with Doing History of Renaissance Philosophy? Rudolph Goclenius and the Canon of Early Modern Philosophy. In: MURATORI, Cecilia; PAGANINI, Gianni (Eds.). *Early Modern Philosophers and the Renaissance Legacy*. Suíça: Springer Cham, 2016. p. 21-39. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-319-32604-7_2.

HEIDEGGER, Martin. *Que é uma coisa?: Doutrina de Kant dos princípios transcendentais*. Lisboa: Edições 70, 2002.

MARION, Jean-Luc. *Sobre a Ontologia Cinzenta de Descartes*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

MARION, Jean-Luc. *Sur la Theologie Blanche de Descartes: analogie, création des vérités éternelles et fondement*. Paris: Quadrige PUF, 1991.

MILANESE, Arnaud. *Bacon et le gouvernement du savoir: Critique, invention, système: la pensée moderne comme épreuve de l'histoire*. Paris: Classiques Garnier, 2016.

OLIVO, Gilles. L'efficiencia en cause: Suárez, Descartes et la question de la causalité. In: BIARD, Joel; RASHED, Roshdi (Eds.). *Descartes et le Moyen Age*. Paris: VRIN, 1997. p. 91-105.

ROCHA, Ethel Menezes. Princípio de causalidade, existência de Deus e a existência das coisas externas. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 83-108, 2001. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/626>. Acesso em: 16 jul. 2024.

SUÁREZ, Francisco. *Disputaciones Metafisicas*. Trad. Sérgio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez e Antonio Fuigcerver Zanón. Madrid: Editorail Gredos, 1960. Vol. II.

Data de registro: 12/08/2024

Data de aceite: 01/11/2024