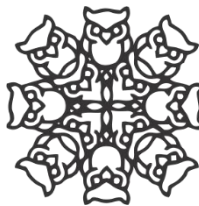


ISSN Eletrônico: 2526-2106



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos



PRIMORDIUM	Uberlândia	v. 9	n. 17	p. 1-218	jan./jun. 2024
------------	------------	------	-------	----------	----------------

A revista aceita colaborações, reservando-se o direito de publicar ou não os materiais espontaneamente enviados. As normas para os colaboradores estão nas últimas páginas. Os resumos em língua estrangeira são de inteira responsabilidade dos autores.

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

PRIMORDIUM - Revista de Filosofia e Estudos Clássicos, v. 9, n. 17 – jan./jun. 2024.

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

Semestral

ISSN Eletrônico: 2526-2106

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

CDU: 1

Biblioteca da UFU

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

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Valder Steffen Junior

Vice-reitor: Carlos Henrique Martins da Silva

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

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

Cep: 38408-144 / Uberlândia – Minas Gerais

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

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



Expediente do Comitê Editorial

Periodicidade Semestral - ISSN Eletrônico: 2526-2106

Volume 9 Número 17 – jan./jun. 2024

Comitê Editorial Executivo

Fernando Tadeu Mondy Galine, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Laís Oliveira Rios, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Lília Alves de Oliveira, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Lucas Guerrezi Derze Marques, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Marcos César Seneda, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Maryane Stella Pinto, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Conselho editorial

Alfredo Gatto, UniSR (Milano, MI, Itália)

César Augusto Battisti, UNIOESTE (Toledo, PR, Brasil)

César Fernando Meurer, UFABC (São Bernardo do Campo, SP, Brasil)

Cleudio Marques Ferreira, UFG (Goiás, GO, Brasil)

Clóvis Brondani, UFFS (Chapecó, SC, Brasil)

Dirce Eleonora Nigro Solis, UERJ (Rio de Janeiro, RJ, Brasil)

Edgard Edgard Vinícius Cacho Zanette, UERR (Roraima, RR, Brasil)

Felipe dos Santos Almeida, UFPB (João Pessoa, PB, Brasil)

Igor Agostini, UNISALENTO (Lecce, LE, Italia)

Laurici Vagner Gomes, UEMG (Belo horizonte, MG, Brasil)

Rafael Haddock Lobo, UFRJ (Rio de Janeiro, RJ, Brasil)

Conselho Consultivo

Ana Gabriela Colantoni, UFG (Goiás, GO, Brasil)

Dirceu Fernando Ferreira, IFTM (Uberaba, MG, Brasil)

Eduardo Ferreira Chagas, UFC (Fortaleza, CE, Brasil)

Evânio Márlon Guerrezi, UNIOESTE (Toledo, PR, Brasil)

Fábio Amorim de Matos Júnior, UFG (Goiás, GO, Brasil)

Gustavo da Encarnação Galvão França, UNAV (Pamplona, NA, Espanha)

Harley Juliano Mantovani, UNIOESTE (Toledo, PR, Brasil)

José João Neves Barbosa Vicente, UFRB (Amargosa, BA, Brasil)

Lucas Nogueira Borges, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Luís Gabriel Provinciatto, UÉVORA (Évora, PAo, Portugal)

Marcelo de Mello Rangel, UFOP (Ouro Preto, MG, Brasil)

Marcio Tadeu Girotti, FATECE (Pirassununga, SP, Brasil)

Paulo Irineu Barreto Fernandes, IFTM (Uberlândia, MG, Brasil)

Priscila Rossinetti Rufinoni, UnB (Brasília, DF, Brasil)

Thiago Rodrigo Oliveira Costa, UFRB (Amargosa, BA, Brasil)

Equipe técnica

Revisão: Comitê editorial executivo

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

PRIMORDIUM – Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

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

Correio Eletrônico: revistaprimordium@ifilo.ufu.br

Telefone: +55 (34) 3239-4252

IFILO - Instituto de Filosofia

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

COCFI: Prof. Dr. Luiz Carlos Santos da Silva

UFU - Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Valder Steffen Junior

Vice-reitor: Carlos Henrique Martins da Silva

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

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

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

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

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

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



Missão e política editorial

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

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

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

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

O Conselho Editorial da revista Primordium se reserva no direito de não aceitar os textos que não sigam as nossas normas de formatação e/ou nossa linha editorial.

Política de Acesso Livre

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

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

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

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

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

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

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

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

Declaração de Privacidade e direitos autorais

Os trabalhos publicados são de propriedade dos seus autores, que poderão dispor deles para posteriores publicações, sempre fazendo constar a edição original (título original, *Primordium*, Uberlândia, v., n., páginas).

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

Originalidade

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



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

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

Volume 9, Número 17 – jan./jun. – 2024

SUMÁRIO

Editorial.....13
Lucas Guerrezi

Dossiê: Pensar a Causalidade na Época Moderna

Apresentação do Dossiê.....15-18
Lucas Guerrezi
Henia Laura de Freitas Duarte

“Examiner les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine”. L’usage du concept de cause dans la Recherche de la vérité.....19-44
Arnaud Rossetti

La causalité entre substances d’essences différentes chez Descartes: un problème ultérieur à la métaphysique.....45-72
Beatriz Laporta

Condillac e a causa da atividade mental: uma leitura construtivista.....	73-96
<i>Kayk Oliveira Santos</i>	
Causalidade, semelhança e figuração: considerações acerca da tese mecanicista da percepção ou figuração nas <i>Regulae Cartesianas</i> e sua exemplaridade.....	97-124
<i>Lucas Guerrezi</i>	
O pensamento da causalidade na fenomenologia de Edmund Husserl.....	125-162
<i>Marcelo Rosa Vieira</i>	
Entre as três espécies de prova no <i>Ideal da Razão Pura</i> e as duas provas <i>a priori</i> no <i>Único Argumento</i>	163-186
<i>Bruno Bertoni Cunha</i>	
“Comprendre est une pure ou simple passion”: causalité efficiente et connaissance vraie dans le <i>Korte Verhandelng (Court Traité)</i> de Spinoza.....	187-208
<i>Lara Bert</i>	
Indexadores.....	209
Normas para submissão.....	211-216
Política antiplágio.....	217-218



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

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

Volume 9, Issue 17 – Jan./Jun. – 2024

CONTENTS

Editorial.....	13
<i>Lucas Guerrezi</i>	

Dossier: Thinking about Causality in the Modern Era

Dossier Presentation.....	15-18
<i>Lucas Guerrezi</i>	
<i>Henia Laura de Freitas Duarte</i>	

"Examining things by considering them in their birth and origin". Malebranche's use of the concept of cause in the Search after truth.....	19-44
<i>Arnaud Rossetti</i>	

Causality between substances of different essences in Descartes: a subsequent problem in metaphysics.....	45-72
<i>Beatriz Laporta</i>	

Condillac and the cause of mental activity: a constructivist reading.....	73-96
<i>Kayk Oliveira Santos</i>	
Causality, Similarity and Figuration: considerations on the mechanistic thesis of perception or figuration in the <i>Cartesian Regulae</i> and its exemplarity.....	97-124
<i>Lucas Guerrezi</i>	
The thought of Causality in Edmund Husserl's Phenomenology.....	125-162
<i>Marcelo Rosa Vieira</i>	
Between the three kinds of proof in <i>The Ideal of Pure Reason</i> and the two <i>a priori</i> proofs in <i>The Only Argument</i>	163-186
<i>Bruno Berton Cunha</i>	
“To understand is sheer passion”: Efficient causality and knowledge in the <i>Korte Verhandelng (Short Treatise)</i> of Spinoza.....	187-208
<i>Lara Bert</i>	
Indexers.....	209
Submission rules.....	211-216
Anti plagiarism policy.....	217-218



Editorial v. 9 n. 17 jan./jun. 2024

*Lucas Guerrezi**

A Primordium – Revista de Filosofia e Estudos Clássicos entra em seu oitavo ano de existência e oferece aos seus leitores o instigante dossiê “Pensar a Causalidade na Época Moderna”. Felizmente, com mais esta edição, a revista se estabelece como um relevante veículo de divulgação acadêmica no âmbito da filosofia no país.

Recomendamos nossos leitores para a apresentação do próprio dossiê. Adiantamos que se trata de uma excelente compilação de textos que abordam os conceitos de causa e causalidade, formulados por autores proeminentes do período moderno.

Desejamos a todos proveitosa leitura!

Equipe Editorial Primordium

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



Apresentação do Dossiê Pensar a Causalidade na Época Moderna

*Lucas Guerrezi**

*Henia Laura de Freitas Duarte***

Causa e causalidade são conceitos filosóficos fundamentais e estão presentes em toda a história da filosofia. Desde os pré-socráticos, passando por sua primeira grande sistematização com Aristóteles, reduzindo-se à eficiência com Suarez e os modernos, até as teorias quânticas da física contemporânea, a causalidade permanece como um tema crucial para a discussão na comunidade filosófica e científica. Esses conceitos fazem parte de um grande esforço da humanidade, ao tentar fornecer algum sentido ao mundo, já que é por meio da causalidade, ou melhor, da relação de causa e efeito, que explicamos o vínculo que correlaciona os fenômenos, fazendo com que alguns deles apareçam como condição da existência de outros. Apesar de existir uma longa história por trás desses conceitos, o nosso dossiê se restringiu a uma época precisa: a modernidade. Esse período filosófico é caracterizado por desenvolver uma nova concepção de causalidade, reduzindo as quatro causas aristotélicas a um único e preciso conceito de causa eficiente. Essa redução possibilitou as grandes mentes daquele período a realização de uma das mais significativas revoluções epistemológicas já registradas.

É com o intuito de incentivar o desdobramento desta e de outras questões correlatas que oferecemos aos leitores da *Primordium – Revista de Filosofia e Estudos Clássicos* o dossiê “Pensar a Causalidade na Época

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

** Doutoranda em Filosofia na Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e na Université de Caen Normandie (UNICAEN). E-mail: hlauraduarte@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6753591859166025>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0048-5207>.

Moderna”. O dossiê reúne textos de Pós-Graduandos em filosofia – brasileiros e estrangeiros – pesquisadores do pensamento moderno, que se propuseram a discutir e apresentar suas interpretações sobre essa importante temática filosófica. A ideia de organizar um dossiê específico sobre a causalidade na era moderna surgiu como uma maneira de registrar e aprimorar as discussões que já haviam sido empreendidas no âmbito do Colóquio Internacional do Projeto Franco-Brasileiro CAPES-Cofecub “Pensar a causalidade na época moderna Parte II”, realizado na Universidade Federal de Uberlândia entre os dias 24 e 25 de outubro de 2023. Esforços conjuntos da Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e da Université Caen Normandie (UNICAEN), sob o patrocínio da CAPES, possibilitaram a realização de uma série de comunicações, seminários e minicursos no Instituto de Filosofia da UFU, nos últimos anos, voltados a temática da causalidade. Grande parte dos textos que publicamos hoje são provenientes do colóquio mencionado anteriormente, que foram posteriormente aprimorados e desenvolvidos devido aos debates ocorridos durante sua realização e a interação e cooperação intelectual estimuladas por essas ocasiões.

O artigo que abre este dossiê tem como título: « **Examiner les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine** ». **L’usage du concept de cause dans la Recherche de la vérité**. O texto de Arnaud Rossetti, que é doutorando em Filosofia pela Sorbonne-Université, se propõe a mostrar que o uso que Malebranche faz do termo “causa” na *Recherche de la vérité* não o compromete com nenhuma teoria metafísica da causalidade, e muito menos com algum sistema ocasionalista. Para provar tal teoria, Rossetti elucida um sintagma específico deste texto para mostrar que, tal como Descartes, Malebranche pretende, ao mobilizar o conceito de causa, constituir modelos claros destinados a explicar as coisas, e não conhecer o modo como elas são efetivamente geradas. O segundo artigo, de autoria de Beatriz Laporta, que é doutoranda em Filosofia pela Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne, possui como título: **La causalité entre substances d’essences différentes chez Descartes: un problème ultérieur à la métaphysique**. Neste artigo, a

autora analisa o fato de que a relação entre substâncias de essências diferentes na teoria cartesiana não é, para Descartes, um problema metafísico, e que uma possível resposta deriva da mudança de perspectiva epistemológica na sua teoria. Nesse sentido, a autora se pergunta se a relação causal na metafísica de Descartes seria realmente um problema. Para alcançar este objetivo, Laporta investiga as *Meditações sobre Filosofia Primeira* e a Correspondência trocada entre Descartes e a Princesa Elisabeth

Na sequência temos o artigo: **Condillac e a causa da atividade mental: uma leitura construtivista**, de Kayk Oliveira Santos, doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), onde o autor expõe uma investigação sobre a causa da atividade mental segundo Condillac, e indica suas implicações para uma leitura construtivista de sua filosofia. Para tanto, analisa três textos do autor: o *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* (1746); o *Tratado das sensações* (1754) e a sua *Lógica* (1778). Já no artigo **Causalidade, semelhança e figuração: considerações acerca da tese mecanicista da percepção ou figuração nas *Regulae* cartesianas e sua exemplaridade**, Lucas Guerrezi, que é doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e pela Université de Caen Normandie (UNICAEN), investiga, por sua vez, como René Descartes abordou o clássico problema da causalidade em suas famosas *Regulae ad directionem ingenii*. Segundo o autor, 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.

Marcelo Rosa Vieira, que é doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e pela Université de Caen Normandie (UNICAEN), em seu artigo intitulado: **O pensamento da causalidade na fenomenologia de Edmund Husserl**, propõe-se a examinar o conceito de causa sob a perspectiva da filosofia de Edmund Husserl. Seu texto tem o objetivo de clarificar como o conceito de causa não desempenha na fenomenologia husserliana o papel de um “operador de inteligibilidade” em sentido último, mas desce ao nível de uma inteligibilidade secundária,

pertencente ao quadro de uma filosofia segunda, que não mereceria o título de primeira. Em seguida, no texto **Entre as três espécies de prova no Ideal da Razão Pura e as duas provas a priori no Único argumento**, Bruno Bertoni, que é doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), confronta a classificação das provas da existência de Deus na *Crítica da Razão Pura* com a classificação conforme fora disposta no Único argumento.

No artigo **“Comprendre est une pure ou simple passion”: causalité efficiente et connaissance vraie dans le *Korte Verhandelning (Court Traité)* de Spinoza**, Lara Bert, doutoranda em Filosofia pela Université de Caen Normandie (UNICAEN), examina o papel da causalidade eficiente na definição do conhecimento e da verdade no *Korte Verhandelning (Pequeno Tratado)* de Spinoza. Segundo a autora, a aplicação da causalidade eficiente às ideias é um uso especificamente cartesiano da causalidade, sua intenção, portanto, é de ver como Spinoza retoma e transforma essa concepção.

Gostaríamos de agradecer aos que nos enviaram seus textos e aos órgãos apoiadores. Agradecemos também à *Primordium – Revista de Filosofia e Estudos Clássicos* por ter acolhido a nossa proposta.

Lucas Guerrezi
Henia Laura de Freitas Duarte

Organizadores do Dossiê



«Examiner les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine». L'usage du concept de cause dans la *Recherche de la Vérité*

Arnaud Rossetti*

Résumé: Cet article se propose de montrer que l'usage du terme de cause par Malebranche dans la *Recherche de la Vérité* ne repose pas sur une théorie métaphysique de la causalité, et, a fortiori, sur un système occasionnaliste. Pour le prouver, nous élucidons un syntagme propre à ce texte, celui de «méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine», afin de montrer que, comme Descartes, Malebranche prétend, en mobilisant le concept de cause, constituer des modèles clairs visant à expliquer les choses, et non connaître la manière dont elles sont réellement engendrées. Pour le prouver, nous procédons de la manière suivante. Premièrement, nous examinons la nature de l'ordre que la méthode conduit à reconstituer et montrons qu'il engage la cause comme un synonyme de raison, c'est-à-dire comme un terme clair relié à d'autres par l'esprit fini pour former une série déductive. En second lieu, nous expliquons comment le terme de cause occasionnelle est appliqué aux facultés tout au long des cinq premiers livres sans pour autant que ce statut n'engage de théorie de la causalité, ni confère de réalité à l'erreur. La *Recherche* vise seulement à proposer un modèle de l'esprit humain pour expliquer l'erreur.

Mots-clés: Malebranche; Causalité; Cause Occasionnelle; Raison; Méthode.

**«Examining things by considering them in their birth and origin».
Malebranche's use of the concept of cause in *The Search After Truth***

Abstract: This article aims at showing that Malebranche's *Search after Truth* doesn't rely on any metaphysical theory on causality, and, a fortiori, any occasionalist system. Clarifying a syntagm which is only to be found in *The Search*, that of «the method that examines things by considering them in their birth and origin», we prove that, using the concept of cause, Malebranche aims at

* Master d'Histoire de la Philosophie, métaphysique et phénoménologie (Paris-IV). Ater à Sorbonne Université. E-mail: arnaud.rossetti@sorbonne-universite.fr. ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-8128-8268>.

producing mere explicative models, rather than discovering the way things are actually generated. In order to establish this point, we proceed in the following order. First, we highlight the nature of the causal order theorized by Malebranche in his first book. Thus, it appears that Malebranche uses the term cause as a byword for reason, i.e, as a clear term connected to others by the human understanding in a deductive series, not as a metaphysical concept allowing us to understand the true nature of things. Afterwards, we explain how the term of occasional cause, which is used to qualify mind's faculties all along *The Search*, doesn't involve any occasionalist theory of causality, nor confer any kind of reality to error. Eventually, it appears that the Search only aims at deducing a model of the human mind.

Keywords: Malebranche; Causality; Occasional Cause; Reason; Method.

Introduction

Au début du premier chapitre de la *Recherche de la Vérité*, Malebranche prétend déterminer «les causes et la nature de nos erreurs¹» en appliquant la «méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine²». Ce syntagme remarquable, propre à la *Recherche*, disparaît dans les ouvrages ultérieurs. Appliquée à la question de la nature des erreurs, cette «méthode» est mise en œuvre dans les cinq premiers livres. Elle consiste à examiner comment les erreurs s’engendrent à partir du fonctionnement naturel des facultés de l’esprit et procède donc en allant des causes aux effets, nos facultés étant prises comme des «causes occasionnelles³» des erreurs. Peu de commentateurs ont tenté d’élucider le sens de cette «méthode» et celui de la causalité qu’elle engage. Parmi eux, Jean-Christophe Bardout a fait l’hypothèse qu’il s’agit d’ «une méthode «génétique» fondée sur l’ordre d’engendrement réel des

¹ *De la Recherche de la Vérité (RV)* I,I, OC I, 40, 22.

² *RV* I,I, OC I, 40, 23-26.

³ *RV* I, IV, §I, OC I, 65, 13.

étants⁴» et qui rompt avec la méthode de Descartes, dans la mesure où celle-ci constitue des séries de raisons ne prétendant pas restituer cet ordre réel mais simplement fournir un modèle clair et distinct à l'esprit humain. Le commentateur propose cette lecture à titre d'hypothèse, n'ayant pas cherché à l'établir et se contentant de la suggérer en note de bas de page. Il reste donc à l'examiner. Une telle hypothèse suppose que la causalité, dans la *Recherche*, revêt une dimension métaphysique plutôt que simplement méthodologique, au sens où elle correspondrait à l'ordre réel ou effectif par lequel Dieu engendre toutes choses et non pas seulement à l'ordre de la connaissance de l'esprit fini. En est-il réellement ainsi ? Quel est le sens du concept de cause employé dans la *Recherche* et sur lequel la «méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine⁵» fait fond ? La *Recherche* engage-t-elle une théorie de la causalité ? Si oui, est-elle de type occasionnaliste ? Il semble que ce soit le cas. Malebranche, dès le début du texte, admet que nos facultés sont des *causes*, «non pas [des] causes véritables, mais (...) qu'on peut appeler *occasionnelles*⁶», et il en étudie le fonctionnement durant les cinq premiers livres pour comprendre en quoi il peut engendrer l'erreur.

Pourtant, selon nous, il faut répondre négativement. Nous ne devons pas nous méprendre. La méthode consistant à «considérer les choses en les examinant dans leur naissance et dans leur origine», employée tout au long des cinq premiers livres de la *Recherche*, n'implique aucune position concernant la nature réelle de la causalité. Notre thèse est qu'à l'époque de la *Recherche*, la cause est seulement un synonyme de *raison* prise comme terme d'intelligibilité intégré à une série

⁴ J.-C. Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, Paris, Puf, 1999, p. 60, nota 3 : «Dès la Recherche, Malebranche privilégie une méthode «génétique» fondée sur l'ordre d'engendrement réel des étants, RV I,I, OC I, 40 ».

⁵ RV I,I, OC I, 40, 23-24.

⁶ RV I, IV, §I, OC I, 65, 15-19.

déductive, conformément à la méthode de Descartes⁷ et à la voie de l’analyse hypothético-déductive, partant de prémisses claires et distinctes afin de déduire *a priori* des effets conformes à ceux observés. La méthode employée par Malebranche dès le début du premier livre est au fond déjà celle du sixième livre, et elle vise à constituer des *modèles explicatifs*, non pas à saisir l’engendrement réel des étants. En particulier, la *Recherche* modélise le fonctionnement de l’esprit humain à partir d’idées claires, sans prétendre saisir les causes *réelles* des modifications de notre esprit.

Pour le prouver, les étapes de notre raisonnement seront les suivantes. En premier lieu, nous montrerons que l’ordre embrassé par «la méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance dans leur origine», n’est pas celui de l’engendrement réel des étants, mais uniquement de l’intelligibilité pour l’esprit fini, de sorte que le terme de cause équivaut en fait à celui de *raison*. Après quoi, nous examinerons comment cette méthode est effectivement mise en œuvre dans la *Recherche*, de sorte que Malebranche ne cherche pas à saisir les causes réelles des modifications de notre esprit mais à modéliser son fonctionnement de manière claire et évidente pour expliquer l’erreur. Nous montrerons alors que considérer nos facultés comme des «causes occasionnelles de l’erreur⁸» n’engage aucun présupposé concernant la nature réelle de la causalité, et que cela n’implique aucunement de conférer à l’erreur, qui est en comme l’*effet*, une quelconque réalité.

⁷ Descartes, *Regula VI*, AT X, 382, 3-6. Ce n’est pas le lieu de montrer que Malebranche a lu les *Regulae*, ni d’établir que la *Recherche* entretient un lien consubstantiel avec les *Regulae*. Nous nous contenterons de préciser qu’il ne fait pas de doute que Malebranche a lu les *Regulae*, bien que leur première publication soit postérieure à celle de la *Recherche*. La problématique de la «science universelle» (RV VI-1, I, OC II, 245,23) qui structure le sixième livre suffit à elle seule à en attester, outre le vocabulaire et la reprise de thèses centrales aux *Regulae* dès le premier chapitre de ce dernier livre. Nous nous permettons d’annoncer un travail à venir visant à établir que la *Recherche* est tout entière structurée par son rapport aux *Regulae*, dont elle reprend selon nous à nouveaux frais le projet de méthode.

⁸ RV I, IV, §I, OC I, 65, 13.

1. Dans la *Recherche*, le terme de cause est synonyme de raison

Afin de comprendre en quel sens Malebranche mobilise le terme de «cause» tout au long de la *Recherche*, il convient d'élucider la nature de la méthode que l'oratorien prétend suivre dès le premier chapitre, puisque c'est à cette méthode que le concept de cause est référé et à partir d'elle que Malebranche le comprend. En effet, s'il cherche les causes de l'erreur, c'est seulement parce que «la méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine⁹» permet de mieux comprendre l'erreur et ainsi de s'en libérer. Précisons donc quelle est cette méthode et quel est le sens qu'elle confère au terme de cause avant de revenir, dans une seconde partie, à l'usage qui en est fait dans la *Recherche* afin de comprendre la nature du projet de Malebranche dans ce livre.

1.1 La connaissance des causes est exigée par un souci de simplicité et de clarté conforme à la méthode de Descartes

Pour comprendre le syntagme de «méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine», il est nécessaire de convoquer les deux passages ultérieurs de la *Recherche* où Malebranche y fait explicitement référence. La première de ces deux occurrences indique on ne peut plus clairement que pour comprendre le sens de cette méthode, il faut se référer à sa mise en oeuvre par Descartes:

Descartes savait que *pour bien comprendre la nature des choses, il les fallait considérer dans leur origine et dans leur naissance*; qu'il fallait toujours commencer par celles qui sont les plus simples et aller d'abord au principe.¹⁰

⁹ RV I, OC I, 40, 23-24.

¹⁰ RV VI-2, IV, OC II, 341, 13-16. Nous soulignons. Le paragraphe reviendra sur ce texte plus en détail.

Cette méthode est explicitement associée à celle appliquée par Descartes en physique, dans le *Monde* et les *Principes*. Dans ces textes, Descartes suit les règles de la méthode qui est la sienne et qui prescrit *d'aller des causes aux effets*¹¹. Ainsi, nous devons admettre que la manière de procéder des causes jusqu'aux effets appartient à la méthode de Descartes et n'en constitue pas une *autre*. La description qui est faite de cette méthode par Malebranche dans le texte que nous venons de citer la justifie en effet par la troisième règle de la seconde partie du *Discours de la méthode*¹², qui est aussi la seconde partie de la règle générale de la méthode de la *Recherche*¹³. Il faut «considérer les choses dans leur origine et leur naissance¹⁴», parce que, pour résoudre une question, on doit aller des notions *simples* à celles qui sont plus complexes, les secondes supposant les premières. Les choses sont plus simples dans leur principe que lorsqu'elles sont pleinement accomplies, le principe ne devant pas tant être entendu en un sens chronologique, factuel, ou causal et relevant de l'ordre de l'être, que comme relevant de *l'ordre de la connaissance*. Il est ce qui contient *moins* de termes, *moins* de notions et de rapports à comparer et qui par là est *connu en premier* et plus absolu¹⁵. Ainsi, dans la physique de Descartes, à laquelle Malebranche renvoie pour comprendre la méthode qu'il emploie afin de déterminer les causes de l'erreur, il faut tâcher de reconstituer les objets et les phénomènes considérés à partir d'un point de départ comportant peu de termes et de rapports, dont il est indifférent de savoir s'il est *absolument* celui des choses en soi du moment qu'il permet de découvrir les effets réels en suivant une série déductive, et en supposant les lois naturelles. Malebranche se réclamant explicitement

¹¹ Descartes, *Traité de l'homme*, AT XI, 130,30-131,27. *Principia philosophiae*, pars tertia, art.IV, AT VIII, 81, 19-29.

¹² Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, 18,27-19,2.

¹³ RV VI-2,I, OC II, 296, 15-21.

¹⁴ La seconde occurrence du syntagme renverse simplement l'ordre dans lequel ces objets sont énoncés.

¹⁵ Descartes, *Regula VI*, AT X, 381, 22-26.

de la méthode de Descartes, ce premier passage nous conduit à penser que le terme de cause est synonyme de *raison* prise comme terme d'intelligibilité d'une série déductive de l'esprit fini, de sorte que son emploi n'engage pas de théorie métaphysique de la causalité.

Il est aisé de confirmer ce résultat par une brève analyse de la troisième et dernière mention textuelle de la méthode posée et suivie dès le début de la *Recherche*:

(...) il faut savoir qu'il y a des questions de deux sortes. Dans les premières, il s'agit de découvrir la nature et les propriétés de chaque chose ; dans les autres, on souhaite seulement de savoir si une telle chose a ou n'a pas une telle propriété : ou, si l'on sait qu'elle a une telle propriété, on veut seulement découvrir quelle en est la cause. *Pour résoudre les questions du premier genre, il faut considérer les choses dans leur naissance, et les concevoir toujours s'engendrer par les voies les plus simples et les plus naturelles.*¹⁶

Dans ce passage, il apparaît que la méthode en question n'est pas restreinte par la mention d'un champ d'objets. Malebranche la définit en effet de manière plus générale comme une règle de résolution des questions d'un certain type, ou du moins comme une conséquence de la seconde règle particulière de la méthode¹⁷, que le chapitre que nous venons de citer vise explicitement à appliquer à des questions particulières, notamment le problème de la roulette¹⁸. Or, cette seconde règle exige de faire appel à des «idées moyennes¹⁹» pour découvrir les rapports entre deux idées lorsque leur comparaison immédiate est infructueuse. Nous

¹⁶ RV VI-2, VIII, OC II, 413, 1-10. Nous soulignons.

¹⁷ RV, VI-2, I, OC II, 296, 29-34.

¹⁸ RV VI-2, VIII, OC II, 400, 2. Ce chapitre a initialement pour titre «Application de la seconde règle et des autres qui sont d'un plus grand usage à des questions particulières ».

¹⁹ RV VI-2, VIII, OC II, 400, 3-4.

pouvons faire l'hypothèse que la *cause* correspond à l'une de ces idées moyennes.

Prouvons-le. Le texte que nous venons de citer opère deux distinctions essentielles, héritées des *Regulae* : la première porte sur les questions *simples* et les questions *composées*²⁰, ces dernières seules nécessitant des idées moyennes²¹; la seconde²², qui s'établit au sein des questions composées, porte sur les questions *générales* et les questions *particulières*, les questions générales cherchant à découvrir de manière systématique la nature et les propriétés d'une chose déterminée, les particulières demandant seulement si la chose possède ou non telle propriété donnée²³. Par exemple, la question de la *nature* de l'erreur, qui structure la *Recherche*, entre sous le genre des questions *composées et générales*. L'origine de l'erreur est l'opération d'une *faculté*. Les termes que sont les facultés comme causes d'erreur font office d'idées moyennes entre l'esprit et ses erreurs. L'esprit est en effet incapable de déterminer les formes de l'erreur à partir de la simple définition de celle-ci comme incapacité à contenir sa volonté dans les bornes de son entendement²⁴, d'où la nécessité de convoquer des idées moyennes entre la volonté et l'entendement.

Maintenant, en quoi la «naissance» ou «l'origine» constitue-t-elle une idée moyenne privilégiée pour déterminer la *nature* d'une chose? La réponse est évidente, si l'origine est comprise comme *cause*, d'où tout effet tire ses propriétés. La cause en rend raison²⁵. Étudier une chose à

²⁰ Ou «propositions simples» (*propositiones simplices*) et «questions» (*quaestiones*) dans le vocabulaire cartésien, *Regula XII*, AT X, 428, 21-23.

²¹ RV VI-2, VIII, OC II, 400, 10-12.

²² Cette distinction est une réécriture de celle effectuée par Descartes en *Regula XIII*, AT X, 433, 1-3, entre les questions visant à connaître les causes à partir des effets et celle visant à connaître les effets à partir des causes.

²³ RV VI-2, VIII, OC II, 413, 1-7.

²⁴ RV VI-2, VIII, OC II, 413, 1-7.

²⁵ On trouve également ce syntagme, assez rare pour être remarqué, chez une connaissance de Malebranche, Jean-Pierre de Crousaz, dans son *Examen du pyrrhonisme ancien &*

partir de sa «naissance», consiste à faire voir comment elle peut venir à exister et à acquérir ses propriétés à partir d'un terme plus simple et mieux connu ; cette procédure permet de déduire la nature d'une chose de celle de sa cause, et fait apparaître ses propriétés en même temps qu'elle. De la confrontation des passages se référant à la «méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine²⁶», il ressort donc que la cause est mobilisée en vertu de l'application de la méthode, par souci d'*intelligibilité*. Mais cette intelligibilité est-elle celle de l'ordre d'engendrement des étants, ou bien la cause n'est-elle qu'une *raison* ? Il reste à montrer qu'il y a bien une distinction entre l'ordre explicatif et l'ordre réel.

1.2 L'ordre consistant à aller des causes aux effets est celui requis par l'intelligibilité de l'esprit fini, il n'équivaut pas nécessairement à l'ordre réel de l'engendrement des choses

À ce stade, il est possible de croire que la méthode, en privilégiant la *cause* comme idée moyenne, nous permet d'entrer, pour ainsi dire, dans les vues de Dieu même en tant qu'il crée le monde, ou au moins dans l'engendrement réel du monde créé, comme Jean-Christophe Bardout en fait notamment l'hypothèse²⁷. Contrairement à la méthode de Descartes, à laquelle Malebranche se réfère pourtant explicitement, celle de l'oratorien ne chercherait plus à constituer des séries déductives centrées sur l'intelligibilité propre à l'esprit fini, mais à reconstituer la genèse même de la réalité. Ce n'est pourtant pas le cas. L'ordre théorisé et suivi dans la

moderne, La Haye, Pierre de Hondt, 1733, p.124: «Considérer les choses dans leur naissance, c'est un des moyens les plus propres pour les connaître; car chaque chose est précisément ce que sa cause lui a donné d'être, en la faisant ». Crousaz satisfait en physique à cette prescription en reprenant le même syntagme, soit que ce dernier ait été un lieu commun dans les milieux cartésiens fréquentés par Malebranche, soit qu'il mette en œuvre la méthode de Malebranche en lecteur scrupuleux.

²⁶ RV I,I, OC I, 40, 23-24.

²⁷ J.-C. Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, Paris, Puf, 1999, p. 60, n.b.p. 3.

Recherche est celui de la méthode de Descartes, source d'intelligibilité pour un esprit fini, distinct de l'ordre causal de la nature créée. L'ordre essentiel à cette méthode ne coïncide pas avec celui de la genèse réelle des étants.

Pour prouver l'impossibilité de replier l'ordre des causes réelles, sur l'ordre de la méthode, c'est-à-dire sur celui des *questions* et des *raisons*, que Malebranche suit dans la *Recherche*, il suffit de lire précisément un passage décisif du quatrième chapitre de la seconde partie du sixième livre, où l'oratorien enseigne précisément à suivre l'ordre de la méthode, allant du simple au complexe, et plus particulièrement, à suivre l'ordre allant des causes aux effets selon le processus de complexification exigé par la méthode. Dans ce texte, Malebranche explique que Dieu agit suivant l'ordre même de la simplicité que la méthode consiste à suivre, dans la physique en particulier:

Pour considérer par ordre les propriétés de l'étendue, il faut, comme a fait Monsieur Descartes, commencer par leurs rapports les plus simples et passer des plus simples aux plus composés, non seulement parce que cette manière est naturelle et qu'elle aide l'esprit dans ses opérations, mais encore parce que Dieu agissant toujours avec ordre et par les voies les plus simples, cette manière d'examiner nos idées et leurs rapports nous fera mieux connaître ses ouvrages²⁸.

Isolé, ce texte pourrait suggérer le terme de cause a une validité *absolue* et que Malebranche rejette la distinction de l'ordre de la connaissance et celui de l'être, pour affirmer que l'ordre-méthode *coïncide* avec l'ordre de l'engendrement des étants, hypothèse soutenue par Jean-Christophe Bardout dans un bref article²⁹. Mais Malebranche affirme-t-il réellement que l'ordre des causes adopté en physique décrit la genèse réelle du monde ? Le physicien conçoit-il ce que Dieu a fait et ce qu'il « a

²⁸ RV VI-2, IV, OC II, 325, 11-18.

²⁹ J.-C. Bardout, «Brèves remarques sur l'art de penser dans le livre VI de la «*Recherche de la Vérité*» de Malebranche », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Janvier 2000, Vol. 84, No.1, p.63.

pensé» en créant le monde ? Ou bien la physique demeure-t-elle un *modèle causal* qui explique comment Dieu *aurait pu* créer le monde, quoiqu'il ne l'ait pas créé ainsi, parce que Dieu l'a engendré, pour ainsi dire, d'un seul coup, en un état tel qu'il eût toutefois été celui obtenu s'il avait agi peu à peu, selon les voies les plus simples ? Le second membre de l'alternative est en fait le bon, comme le prouve la suite du texte, que nous nous permettons de citer longuement en raison de son importance:

Descartes savait que pour bien comprendre la nature des choses, il les fallait considérer dans leur origine et dans leur naissance ; qu'il fallait toujours commencer par celles qui sont les plus simples et aller d'abord au principe ; qu'*il ne fallait point se mettre en peine* si Dieu avait formé ses ouvrages peu à peu par les voies les plus simples ou s'il les avait produits tout d'un coup ; mais, *de quelque manière* que Dieu les eût formés, que, *pour les bien connaître*, il fallait les considérer d'abord dans leurs principes, et prendre garde seulement dans la suite si ce qu'on avait pensé s'accordait avec ce que Dieu avait fait. Il savait que les lois de la nature, par lesquelles Dieu conserve tous ses ouvrages dans l'ordre et la situation où ils subsistent, sont les mêmes lois que celles par lesquelles *il a pu* les former et les arranger ; car il est évident à tous ceux qui considèrent les choses avec attention, que si Dieu n'avait pas arrangé tout d'un coup son ouvrage de la manière qu'il se serait arrangé avec le temps, tout l'ordre de la nature se renverserait, puisque les lois de la conservation seraient contraires à celles de la première création. Si tout l'univers demeure dans l'ordre où nous le voyons, c'est que les lois des mouvements qui le conservent dans cet ordre *eussent été capables* de l'y mettre. Et si Dieu les avait mises dans un ordre différent de celui où elles se fussent mises par ces lois du mouvement, toutes choses se renverseraient et se mettraient, par la force de ces lois, dans l'ordre où nous les voyons présentement.³⁰

³⁰ RV VI-2, IV, OC II, 341,12-342,5. Nous soulignons.

À l'aune de ce texte, il est clair que «l'ordre-méthode³¹» reste finalement pour l'auteur de la *Recherche* un modèle, rigoureusement *distinct* de l'ordre d'engendrement des étants. Les causes proposées par le physicien sont donc d'abord des *raisons*. L'idée selon laquelle Dieu agit selon «les voies les plus simples» signifie seulement que la création est intelligible en supposant que Dieu l'a réalisée ainsi. La recherche des causes ne prétend pas saisir l'ordre d'engendrement des choses, mais l'*ordre d'intelligibilité* pour l'esprit fini. Entre ces deux ordres, il n'y a pas nécessairement d'identité, et l'oratorien se réclame à cet égard de Descartes, qui «n'a jamais prétendu que les choses se soient faites peu à peu comme il les décrit³²», mais seulement qu'elles *pourraient* se faire par l'enchaînement de causes et d'effets proposé comme modèle. L'affirmation selon laquelle Dieu agit selon «les voies les plus simples» signifie seulement, à l'époque de la *Recherche*, que le monde, dont Malebranche admet qu'il a été créé par Dieu d'*un seul coup*, ainsi que ses lois, *pourrait avoir été* produit progressivement tel qu'il est aujourd'hui suivant le temps et ces mêmes lois. En clair, l'oratorien ne soutient aucunement que Dieu a effectivement engendré le monde de la manière dont nous modélisons son engendrement, mais seulement que les lois de la conservation de la nature sont conformes aux lois de la création, qui nous demeurent inconnues, sans quoi Dieu se contredirait. Malebranche n'affirme rien concernant la genèse véritable du monde créé: il ne faut tout simplement «point se mettre en peine» de celle-ci. La conformité que l'ordre de la méthode doit avoir à l'égard de l'ordre d'engendrement réel tient seulement à cette *possibilité* de l'ordre modélisé par la science. Ce n'est que cette simple possibilité qui nous autorise à «faire application de nos pensées avec les objets que nous

³¹ A. Robinet, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Paris, Vrin, 1965, p.68-p.69.

³² RV VI-2, IV : «M. Descartes n'a jamais prétendu que les choses se soient faites peu à peu comme il les décrit (...) Il savait que les lois de la nature, par lesquelles Dieu conserve tous ses ouvrages dans l'ordre de la situation où ils subsistent, ont les mêmes lois que celles par lesquelles il a pu les former et les arranger».

voyons³³», et non la prétention à saisir la genèse réelle du monde et de ce qu'il contient³⁴. Ce faisant, l'oratorien est fidèle à Descartes, qu'il cite et dont il défend la méthode³⁵.

Pour conclure, tout se passe *comme si* Dieu agissait et créait par les voies les plus simples, mais cela ne revient aucunement à écraser ou abolir la distinction entre l'ordre de la connaissance et celui, absolu, de l'engendrement des étants. Les causes recherchées par le philosophe ne sont pas nécessairement celles par lesquelles les êtres sont effectivement engendrés. En d'autres termes, le terme de cause est synonyme de *raison*. La position de Malebranche est à cet égard *la même que celle de Descartes*, dont il se réclame explicitement dans les textes. La *méthode* procède *des causes aux effets*, parce que cette procédure «a plus d'ordre et de lumière, et les fait connaître plus à fond que les autres³⁶». Aller des causes aux effets s'impose donc par une exigence de clarté, de simplicité et d'exactitude, non de conformité à l'engendrement même du réel. Faire intervenir l'exigence d'un ordre allant du simple au complexe permettant de réaliser les comparaisons entre les idées en ménageant l'attention afin d'éviter l'erreur nous situe d'emblée au niveau de l'esprit *fini*, ce qui ne sera plus le cas lorsque la causalité sera pensée à partir des lois générales³⁷,

³³ RV VI-2, IV, OC II, 328, 21-22.

³⁴ F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, p.42 : «(...) les lois de la Nature, chez Descartes, sont plutôt des lois pour la Nature. On nous dit : voilà comment les choses devraient se passer pour être compréhensibles, maniables et conformes à la raison ». Plus récemment, un article d'Édouard Mehl «-- Malebranche et les lois de Kepler », in *Nouvelles recherches sur La Recherche de la Vérité*, Paris, Vrin, 2020, montre, à partir de son analyse de la la théorie des tourbillons proposée par Malebranche dans le *XVIe des Éclaircissements*, que l'oratorien n'a, pas plus que Descartes le souci de faire de la physique une science exacte saisissant la genèse de l'ordre du monde créé, mais uniquement de le rendre intelligible, tout en préservant l'incalculabilité de ce monde. Voir en particulier la conclusion, pp.299-300.

³⁵ RV VI-2, IV, OC II, 314, 1-11. Le texte cité se trouve dans les *Principia*, pars quarta, art.I, AT VIII, 203, 5-13.

³⁶ RV I, I, §I, OC I, 40,24-26.

³⁷ Comme c'est par exemple le cas en *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, V, §XVII, OC X, 55, 7-13.

puis que l'ordre recevra une acception absolue et métaphysique, fondée sur l'inégalité axiologique des rapports de perfection³⁸.

À ce stade de notre enquête, nous pouvons conclure que «la méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine» ne consiste pas à reconstituer l'ordre causal en vertu duquel les choses sont réellement engendrées, mais à établir un ordre défini par rapport aux exigences méthodiques de l'esprit fini afin de produire des modèles d'intelligibilité. La *Recherche* ne comprend donc la cause que comme synonyme de *raison* d'un ordre déductif centré sur l'esprit fini et provenant des exigences de la méthode du dernier livre. Pour autant, l'application du concept de cause à la question de la nature de l'erreur dans la *Recherche* est-elle conforme à cette compréhension de la cause?

2. L'application du concept de cause au problème de l'erreur

Le statut général du terme de «cause» étant clarifié, il nous reste à comprendre comment «la méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine³⁹» est mise en œuvre par Malebranche pour résoudre la question de la nature de l'erreur, et en quoi cette méthode éclaire la nature du projet de connaissance de l'esprit développé dans la *Recherche*. En un mot, la science élaborée dans la *Recherche* développe un *modèle* explicatif de l'esprit humain, clair et intelligible, sans que l'oratorien prétende d'abord connaître celui-ci dans ses causes *réelles*.

³⁸ Voir, par exemple, *Éclaircissement X*, OC III, 138, 12-27.

³⁹ RV I,I, OC I, 40, 23-24.

2.1. Le terme de cause occasionnelle n'a, dans les cinq premiers livres, aucun sens métaphysique

Premièrement, comment le terme de «causes occasionnelles⁴⁰» peut-il être appliqué aux facultés par Malebranche tout au long des cinq premiers livres sans pour autant que ce statut n'engage de théorie occasionnaliste de la causalité ? Cet usage n'implique-t-il pas, contrairement à ce que nous avons montré, que la concept de cause a, dès le début de la *Recherche*, une portée métaphysique, engageant en l'occurrence une théorie de la causalité de nature occasionnaliste ? La réponse est négative.

Appliquée au problème de l'erreur, la cause est avant tout une *raison*, un terme d'intelligibilité permettant de comprendre les *motifs* du jugement libre dans l'erreur, et non une puissance *efficace*. Le terme de cause a une portée purement *épistémique*. Dans le cas de la nature de l'erreur, il s'agit seulement pour Malebranche de montrer comment le fonctionnement même des facultés de l'esprit, tel que l'oratorien le modélise à partir de définitions claires, peut *motiver* et solliciter le consentement libre et précipité de la volonté⁴¹, si elle ne fait pas effort pour ne consentir qu'à cette dernière et la discerner de la vraisemblance, comme l'exige la règle pour éviter l'erreur⁴². Le terme de «cause occasionnelle» n'équivaut *pas encore* au concept qui sera établi dans le sixième et dernier livre de la *Recherche*. Il n'engage aucune théorie de la causalité. Malebranche ne cherche pas à exhiber des causes au sens physique ou même au sens de l'occasionnalisme, à savoir des causes qui n'auraient pas d'efficace propre mais susciteraient malgré tout un effet causé par un tiers à leur occasion. Exhiber des causes signifie seulement ici proposer des termes à partir desquels il est possible de reconstituer, en appliquant les règles de la méthode, le fonctionnement de l'esprit et ainsi comprendre les

⁴⁰ RV I, IV, §I, OC I, 65, 13, puis OC I, 65, 19.

⁴¹ RV I, IV, §I, OC I, 67, 32-68, 3.

⁴² RV I, II, §V, OC I, 57, 7-8.

raisons de notre consentement erroné et fautif. Malebranche parvient à éviter de conférer à l'erreur une réalité en traitant seulement des «causes occasionnelles⁴³» de l'erreur, c'est-à-dire de causes dont l'erreur, c'est-à-dire le *consentement précipité* de la volonté, n'est pas véritablement l'*effet*, ce qui reviendrait à lui accorder une réalité physique et à nécessiter notre jugement. Ces «causes occasionnelles» n'engendrent pas positivement l'erreur comme effet, mais *disposent* seulement la volonté à se tromper librement. En appliquant à l'erreur la procédure consistant à aller des causes aux effets, et en s'efforçant de *déduire* les erreurs de leurs «causes occasionnelles», Malebranche *déréalise* la cause et l'erreur, loin de se situer dans l'ordre de l'être. Il ne s'agit pas de saisir des causes, à proprement parler, mais les *raisons* que nous avons de consentir de manière précipitée.

Insistons sur ce point. Le terme de cause occasionnelle n'est appliqué à nos facultés qu'au quatrième chapitre⁴⁴ et il n'intervient que de façon très secondaire dans la *Recherche*, où ses occurrences sont marginales⁴⁵. En fait, si le terme de «cause occasionnelle» est employé dans le quatrième chapitre, ce n'est pas en référence à une théorie de l'efficace, réservée à Dieu, mais parce que la seule cause de l'erreur est le consentement libre de la volonté, et non les autres facultés. Malebranche entend donc, en parlant ici de causes occasionnelles, dédouaner nos facultés en soulignant qu'elles ne sont jamais *par leur nature* des causes véritables d'erreur. L'erreur n'a pour cause véritable qu'un jugement

⁴³ RV I, IV, §I, OC I, 65, 13.

⁴⁴ RV I, IV, §I, OC I, 65, 13, puis OC I, 65, 19.

⁴⁵ Dans les quatre premières éditions, le concept de cause occasionnelle est absent du premier volume. On trouve trois autres occurrences de ce terme dans l'édition de 1675 du second volume, à savoir en RV V, V, OC II, 171, 21, puis RV VI-2, III, OC II, 312, 29, puis OC II, 317, 4, enfin, OC II, 317, 17-18 où le terme *cause occasionnelle* prend vraiment un sens technique. Quoi qu'il en soit, c'est à la marge du texte, lorsque Malebranche applique la méthode qu'il a constituée à une question particulière de métaphysique, celle de la causalité.

«précipité⁴⁶» de la volonté, qui consent entièrement à ce qui n'est pas entièrement évident, violant ainsi la règle pour éviter l'erreur établie au second chapitre⁴⁷. La description de la volonté proposée dans la *Recherche*, que ce soit au premier ou au quatrième livre⁴⁸, ne la considère pas comme une cause sans d'efficace. Il en va de même des autres facultés. Malebranche affirme que seule la volonté se trompe, mais qu'elle y est disposée par les autres facultés, raison pour laquelle ces facultés sont qualifiées de «causes occasionnelles» de l'erreur. Ce syntagme est donc employé pour réserver le titre de cause de l'erreur à la seule volonté, ou au «mauvais usage de la liberté⁴⁹». Toute autre compréhension du terme de *causes occasionnelles* tel qu'il est impliqué par le projet d'analyse de l'esprit humain essentiel à la *Recherche* n'est pas justifiée par le texte.

Dès lors, pourquoi Malebranche introduit-il tardivement et malgré tout le concept de «causes occasionnelles» en son sens métaphysique de cause sans efficace ? L'oratorien développe ce concept au dernier livre⁵⁰, mais ce n'est qu'à titre très secondaire, et sans que cela ait d'incidence rétrospective sur la théorie des facultés qu'il a élaborée dans les cinq premiers livres. Il obtient en effet ce concept en montrant que Dieu seul peut être cause réelle ou efficace. Or, s'il tient à établir cette thèse, ce n'est pas parce qu'elle requise à l'analyse de l'erreur. C'est seulement pour exhiber la fécondité de sa méthode⁵¹ qu'il la démontre, non parce qu'elle serait requise pour comprendre la nature de l'erreur ou de l'esprit. Cette vérité n'est qu'un *exemple* parmi celles que la méthode permet d'établir, par opposition aux erreurs de ceux qui n'appliquent pas la règle générale de la méthode prescrivant de ne raisonner que sur des idées claires. Le

⁴⁶ RV I, IV, OC I, 66, 1-2.

⁴⁷ RV I, II, §IV, OC I, 55, 19-26.

⁴⁸ RV, I, I, §I, OC I, 46, 21-27, puis RV IV, I, §I-§III, OC II, 10-13.

⁴⁹ RV I, IV, §I, OC I, 65, 15-16.

⁵⁰ RV VI-2, III, OC II, 313, 29-32.

⁵¹ RV VI-2, I, OC II, 299, 6-14.

terme de «causes occasionnelles» tel qu'il est établi au sixième livre n'est d'ailleurs pas encore solidaire d'une théorie de l'efficace des lois divines déterminées par des occasions constantes⁵².

Pour ces raisons, il est manifeste qu'au premier livre de la *Recherche*, le terme de «causes occasionnelles» n'a pas le sens qu'il acquiert à partir du sixième livre. Il fonctionne seulement en opposition avec le caractère de cause unique ou *véritable* de l'erreur dévolu à la volonté, indépendamment de la question de savoir si nos facultés sont des causes efficaces ou non. En d'autres termes, les causes occasionnelles d'erreur ne sont que les configurations diverses de la seule et unique cause de l'erreur, la *volonté*. Avant le sixième livre, le terme de «cause occasionnelle» n'est pas encore compris à partir de l'absence d'efficace, qui serait réservée à Dieu, et des lois générales qu'il décrète. Le projet d'analyse de l'erreur est indépendant de toute thèse concernant la causalité. D'ailleurs, s'il fallait prendre le terme de «cause occasionnelle» à la rigueur métaphysique, la volonté elle-même ne pourrait pas être qualifiée comme le fait Malebranche de «cause véritable⁵³» de l'erreur mais seulement de cause *occasionnelle* de l'erreur, ce qui n'est pas le cas puisqu' «il n'y [a] que le mauvais usage de la liberté qui soit cause de l'erreur⁵⁴». En un mot, le terme de cause est bien, dans la théorie de l'esprit et de l'erreur des cinq premiers livres, purement *épistémologique*. Il est synonyme de *raison*.

⁵² Il faut la première édition du *Traité de la nature et de la grâce (TNG)* pour que ce soit le cas. Voir *TNG*, Second Discours, première partie, art. 3, OC V, 67, 14-19.

⁵³ *RV* I, IV, §I, OC I, 65,18. Ce terme est employé au pluriel, mais c'est bien pour affirmer que les autres facultés ne sont pas des *causes véritables* de l'erreur, contrairement à l'usage de la liberté, qui est donc la seule *cause véritable*.

⁵⁴ *RV* I, IV, §I, OC I, 65, 15-16.

2.2. L'identification de la cause à la raison est nécessaire pour ne pas conférer à l'erreur une réalité physique et un statut d'effet réel

Puisque l'erreur n'est pas véritablement un effet au sens physique, il va de soi que, dans la mesure où la *Recherche* considère nos facultés comme à l'origine de l'erreur, ces facultés sont d'abord appréhendées comme des *raisons*, et non comme capables de susciter des modifications réelles dans l'esprit ou hors de lui. Si ce n'était pas le cas, la *Recherche* accorderait à l'erreur une réalité, ce qui contredirait sa définition⁵⁵. Par conséquent, Malebranche ne cherche pas les causes réelles des modifications de notre esprit. Il entend *modéliser* clairement son fonctionnement pour expliquer l'erreur. Encore une fois la cause ou l'origine désigne avant tout un terme *simple* sans lequel les autres ne pourraient être conçus et dont les états permettent de connaître ceux d'un autre terme, ce qui est aussi bien vrai dans la méthode de Descartes⁵⁶ que dans celle de Malebranche. Comprendre les facultés comme des causes n'implique pas de les considérer comme des modes d'être. La *Recherche* n'engage aucune affirmation à cet égard, ce que l'oratorien explique à Foucher⁵⁷ quand il déclare que nous ne cessons pas d'avoir un entendement et une volonté, que l'âme soit ou non immatérielle, quoiqu'il le concède au début de la *Recherche*⁵⁸. Ce qui importe est seulement que l'esprit puisse, à partir de la modélisation de nos facultés, *déduire* des conséquences en allant du simple au complexe, conformément la «règle générale⁵⁹» de la méthode. Dans l'exemple que prend Malebranche pour illustrer la procédure consistant à «considérer les choses dans leur

⁵⁵ RV VI-1, V, OC II, 286, 11-13.

⁵⁶ Descartes, *Regula VI*, AT X, 381, 22-25.

⁵⁷ *Préface contre Foucher*, OC II, 484, 6-14.

⁵⁸ RV I, I, §I, OC I, 40, 28-30.

⁵⁹ RV VI-2,I, OC II, 296, 15-21.

naissance⁶⁰», celui des propriétés de la *roulette* et de celles des *coniques*, il va de soi que ces figures ou effets concernés n'ont pas de *cause* au sens physique. Ce ne sont que des réalités *idéales*. Pourtant, cette méthode peut leur être appliquée. En l'occurrence, elle consiste à partir d'un terme simple afin de «considérer ces lignes dans leur génération, et les former selon les voies les plus simples et les moins embarrassées⁶¹», précisément parce que l'*origine* est définie à partir du point de vue de notre connaissance. De même, les opérations de notre esprit ne sont pas considérées, en tant que *causes occasionnelles* de l'erreur, comme des modes d'être d'un étant réellement existant, mais comme des facultés qu'il s'agit de modéliser pour saisir leur rapport au vrai et au faux. Il s'agit de rendre compréhensible la possibilité de l'erreur en faisant connaître avec évidence ce qui nous incline à y tomber.

Il y a plus. Le consentement de la volonté, qui définit l'erreur en propre, ne lui confère aucune réalité. Que la volonté soit la seule cause réelle ou *véritable* de l'erreur n'implique pas que celle-ci ait une réalité autre que *morale*. Le consentement du jugement faux ne consiste que dans un *repos* de la volonté face à la perception de l'entendement⁶². L'occasion de l'erreur ne réside donc pas dans la *positivité* irréductible de la volonté, qui excède les bornes de l'entendement, comme c'est le cas chez Descartes⁶³. Malebranche dépossède le jugement de la volonté de son activité pour le faire coïncider avec la cessation de l'examen et de l'agitation de l'entendement par la liberté. L'erreur contient deux choses : le consentement de notre volonté et la perception à laquelle nous consentons⁶⁴. La première étant libre ne fait pas l'objet d'une déduction. L'analyse en découvre seulement des *motifs*. Parmi ces motifs, il n'y a pas seulement la perception mais également les *inclinations* et les *passions* de

⁶⁰ RV VI-2, VIII, OC II, 413, 8-9.

⁶¹ RV VI-2, VIII, OC II, 413, 16-20.

⁶² RV I,II,§II, OC I, 51, 14-16.

⁶³ Descartes, *Meditatio quarta*, AT VII, 58, 20-25.

⁶⁴ RV I, IV, §I, OC I, 65, 20-22.

la volonté⁶⁵. Malebranche répond donc à la difficulté que nous avons soulevée, en justifiant sa démarche à partir de la définition cartésienne de l'erreur⁶⁶. Le jugement ne correspond pas à un acte *réel* de la volonté, puisque le jugement de la volonté ne consiste qu'en un «repos⁶⁷». Le concept de cause mobilisé par Malebranche lorsqu'il est question de l'erreur ne suppose pas de théorie de la causalité. Les facultés comme causes de l'erreur ne sont que des *raisons* ou motifs de celle-ci, qui n'en est pas véritablement un *effet*, puisqu'elle n'est rien de physique ni d'intelligible. En conclusion, la *Recherche* ne prétend pas découvrir les causes réelles de notre esprit comme étant, il n'analyse pas nos facultés comme des modes d'être et comme des réalités physiques. Il cherche les *raisons* ou motifs de l'erreur, en modélisant pour ce faire le fonctionnement de nos facultés.

2.3. L'erreur comme mauvais usage de la liberté n'est pas réellement déductible à partir de causes; ce qui l'est, ce sont les perceptions et les inclinations qui motivent cet usage

L'application à l'erreur de la méthode consistant à déduire les effets de leurs causes soulève toutefois, et du fait même de l'absence de réalité de l'erreur, une difficulté plus fondamentale. Cette méthode s'applique d'*abord* à des *réalités*, qu'elles soient physiques ou correspondent seulement à des objets susceptibles de clarté et d'intelligibilité. Or, l'erreur n'a ni réalité physique ni réalité intelligible. Ce n'est même pas un objet mathématique qui s'engendre par composition imaginaire d'un mouvement dans l'intuition pure⁶⁸, contrairement aux exemples que Malebranche retient dans ce chapitre pour faire comprendre

⁶⁵ RV I, IV, §I, OC I, 67, 27.

⁶⁶ RV I, IV, OC I, 65, 5-12.

⁶⁷ RV I, II, §II, OC I, 51, 15.

⁶⁸ RV VI-2, VIII, OC II, 413, 16-25.

la portée de sa méthode. L'erreur ne peut pas être *déduite* comme un effet, non seulement parce qu'elle n'a pas de réalité, mais parce que la volonté est libre. D'une part, l'erreur n'a rien de réel, seule la vérité est intelligible⁶⁹. D'autre part, l'erreur ne consiste que dans le mauvais usage de la liberté, c'est-à-dire dans le consentement libre de la volonté ou jugement⁷⁰. Le rapport entre la cause et l'effet n'a ici rien de *nécessaire*, affirmation qui impliquerait du reste une théorie de la causalité. L'erreur comme effet *peut* seulement suivre de ses causes. Ce faisant, Malebranche ne confère aucune réalité à l'erreur en la comprenant comme effet de nos facultés prises comme causes occasionnelles, puisqu'il refuse de reconnaître au jugement de la volonté une véritable activité, cette opération n'étant qu'un arrêt ou «repos⁷¹». Or, pour appliquer «la méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine», ne faut-il pas en même temps que l'erreur corresponde à *quelque chose d'intelligible*, qu'il s'agit de *déduire* à partir de termes simples ? La cause désigne bien une *raison*, un terme intelligible, clair et distinct, et l'*effet* doit l'être également. Mais cela est impossible pour l'erreur. Comment la méthode peut-elle rendre l'erreur *intelligible*, si elle n'est rien de réel, et que se tromper consiste à *croire voir* sans néanmoins voir⁷² ? La nécessité d'accorder une *réalité* à l'erreur comme effet de la volonté ne s'impose-t-elle pas d'autant plus à l'oratorien qu'il en cherche les causes et les multiplie ?

Il n'en va pas ainsi. *Perceptions, inclinations, passions* forment tout ce qu'il y a d'intelligible, de connaissable et donc de déductible dans l'erreur. Pour dénouer la difficulté, repartons de la définition de l'erreur. La nature de l'erreur, si l'on peut dire qu'elle en a une, puisqu'elle n'est *rien de réel*, est déjà connue, et Malebranche la définit de la même façon

⁶⁹ RV VI-1,II, OC II, 250, 1-5, puis RV VI-1,V, OC II, 286, 10-13.

⁷⁰ RV I,IV, OC I, 65, 15-16.

⁷¹ RV I,II,§2, OC I,51,14-16.

⁷² RV VI-1, V, OC II, 286, 14-19.

que la *Meditatio Quarta*⁷³. Il ne s'agit donc pas d'identifier de *nouvelles* causes, mais d'expliquer comment le désaccord de la volonté et de l'entendement survient par le fonctionnement normal des facultés. La volonté est déterminée à juger par une perception, qui peut être confuse et incomplète, mais aussi par ses inclinations. Finalement, les seules *réalités* concernées par cette enquête sur l'erreur sont les inclinations de la volonté et la perception de l'entendement. Hormis le *consentement*, qui ne peut être déduit à la rigueur parce qu'il est libre et n'a qu'une réalité *morale*, nos jugements faux renferment en effet deux choses: la *perception* de l'entendement⁷⁴ et l'*inclination* de la volonté⁷⁵. Le consentement n'est pas déductible, puisqu'il est libre. En revanche, la perception, l'inclination et les passions le sont. Dès lors, reconstituer l'engendrement des erreurs à partir de leurs causes revient en fait à décrire nos perceptions, nos inclinations, nos passions comme motifs de consentir, et non à *déduire* nos erreurs, *stricto sensu*. En conclusion, la transposition consistant à déduire les effets des causes à la question de la nature de nos erreurs s'effectue de manière cohérente, sans attribuer à l'erreur une quelconque réalité ou nier la liberté.

Conclusion

L'analyse du syntagme dont nous sommes partis montre que les accusations d'une dualité entre la méthode affichée et celle réellement suivie, c'est-à-dire celle entre une méthode constituante et une méthode constituée⁷⁶, sont infondées. Dans la *Recherche*, il n'y a pas, d'un côté, une

⁷³ RVI, IV, OC I, 65, 5-12.

⁷⁴ RVI, IV, §I, OC I, 65, 21-22.

⁷⁵ RVI, IV, §I, OC I, 67, 27-68, 1.

⁷⁶ Cette objection de ne pas employer la méthode prescrite a également été faite à Descartes, voir Jacques D'Hondt, «Les deux méthodes de Descartes», *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, Vol. 9, No.2, 1997, pp.107-8 : «Descartes

méthode qui suivrait l'ordre des raisons sans prétendre atteindre la constitution réelle des choses, et, de l'autre côté, une méthode «génétique» qui reconstituerait l'engendrement réel des étants, contrairement à l'hypothèse de Jean-Christophe Bardout⁷⁷. La question des causes de l'erreur posée par Malebranche au début de la *Recherche*⁷⁸ est résolue au cours des cinq premiers livres en vertu des exigences propres à l'ordre de la méthode théorisé dans le dernier livre, au premier rang desquelles celle de progresser du simple au complexe⁷⁹ et celle de faire appel à des «idées moyennes⁸⁰». Lorsque la question est générale et porte sur la nature d'une chose, la méthode stipule qu'il faut faire intervenir l'idée de sa *cause* comme idée moyenne, en raison de la *simplicité* plus grande de la cause par rapport à son effet, et de l'*évidence* du rapport liant la cause à son effet. Ce faisant, la cause est assimilée à la *raison* comme terme d'intelligibilité pris dans un ordre déductif constitué par l'esprit humain selon les exigences de sa finitude. La mise en application de ces exigences méthodologiques au problème de la nature de l'erreur se traduit concrètement par la définition de nos facultés comme *causes occasionnelles* de l'erreur, dont Malebranche déduit nos perceptions et nos inclinations comme effets. Il reconstitue le fonctionnement des opérations de l'esprit pour comprendre comment l'erreur, qui n'est rien de réel ni de déductible, peut être motivée par elles. En clair, *l'ordre théorisé et suivi* dans la *Recherche* demeure, comme nous nous proposons de le montrer,

ne s'en tient d'ailleurs nullement aux préceptes dont il a délibérément limité le nombre. Chemin faisant, il en ajoute bien d'autres, et ces ajouts ne sont certes pas méprisables. Ainsi, il affirme l'exigence méthodique de rechercher toujours la causalité, et, à cet égard, de parler des hommes dans le même style que du reste, « c'est-à-dire en démontrant les effets par les causes, et faisant voir de quelles semences et en quelle façon la nature les doit produire ». La « production des effets à partir des semences », belle idée! Se trouvait-elle impliquée dans les préceptes ? Leur est-elle conforme ?» Nous avons répondu affirmativement à ces deux questions rhétoriques.

⁷⁷ J.-C. Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, Paris, Puf, 1999, p. 60, n.b.p. 3.

⁷⁸ RV I, I, §I, OC I, 40, 23-24.

⁷⁹ RV VI-2, I, OC II, 296, 18-21.

⁸⁰ RV VI-2, I, OC II, 296, 32.

celui des conditions de l'intelligibilité pour l'esprit fini. Ce n'est pas l'ordre d'engendrement des étants. L'ordre reste celui, *cartésien*, des *raisons*. L'acquis de notre étude est donc double. Premièrement, avant la *Recherche* n'engage aucune théorie métaphysique de la causalité, et le terme de cause y est seulement synonyme de *raison*. Le sixième livre établit que Dieu seul est cause réelle, toute autre cause n'étant qu'occasionnelle, c'est-à-dire sans efficace. Mais ce résultat n'a pas d'incidence sur la théorie de l'esprit développée dans les cinq premiers livres. En second lieu, la *Recherche* modélise le fonctionnement de l'esprit par application de la méthode, sans prétendre saisir la nature de l'esprit à partir de ses causes réelles. L'esprit n'est pas traité comme un étant. Afin d'expliquer l'erreur, Malebranche le modélise tel un ensemble de facultés et d'opérations comprises comme autant de raisons ou motifs du jugement faux.

Références

- ALQUIÉ, Ferdinand. *Le cartésianisme de Malebranche*. Paris: Vrin, 1974.
- BARDOUT, Jean-Christophe. *Malebranche et la métaphysique*. Paris: Puf, Epiméthée, 1999. DOI: <https://doi.org/10.3917/puf.bardo.1999.01>.
- BARDOUT, Jean-Christophe. Brèves remarques sur l'art de penser dans le livre VI de la «*Recherche de la Vérité*» de Malebranche, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, v. 84, n. 1, p. 63, 2000.
- DE CROUSAZ, Jean-Pierre. *Examen du pyrrhonisme ancien & moderne*. La Haye, Pierre de Hondt, 1733.
- DESCARTES, René. *Œuvres*. éd. par Ch. Adam et P. Tannery, nouv. présent. Par J. Beaudé, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot. Paris: Vrin, 1996.
- D'HONDT, Jacques. Les deux méthodes de Descartes, *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, v. 9, n. 2, p. 105-123, 1997.
- MALEBRANCHE, Nicolas, *Œuvres complètes*. Publiées sous la direction de André Robinet. 23 vols. Vrin: Paris, 1958-1990.

«Examiner les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine». L'usage du concept de cause dans la *Recherche de la Vérité*

MEHL, Édouard. Malebranche et les lois de Kepler. In: BARDOUT, Jean-Christophe; CARRAUD, Vincent; MOREAU, Denis (Dirs.). *Nouvelles recherches sur La Recherche de la Vérité*. Paris, Vrin, 2020. p.279-300.

ROBINET, André. *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*. Paris: Vrin, 1965.

Data de registro: 08/07/2024

Data de aceite: 01/11/2024



La causalité entre substances d'essences différentes chez Descartes: un problème ultérieur à la métaphysique

*Beatriz Laporta**

Résumé: Selon certains interprètes, la conception cartésienne de la causalité, en particulier l'union entre l'âme et le corps, a posé de grandes difficultés aux philosophes contemporains et postérieurs au XVII^e siècle. Dans cet article, nous analyserons le fait que la relation entre les substances d'essences différentes dans la théorie cartésienne n'est pas, pour Descartes, un problème métaphysique ; et qu'une réponse possible découle du changement de perspective épistémologique dans sa théorie. En d'autres termes, nous nous demandons si la relation de causalité chez Descartes, dans sa propre métaphysique, est réellement un embarras. Ainsi, nous étudierons à la fois les Méditations métaphysiques - afin de comprendre l'écart souhaité par Descartes par rapport aux formes substantielles de la tradition - et la Correspondance avec Elisabeth, où nous chercherons des développements possibles à la question formulée par les lecteurs.

Mots-clés: Descartes; Causalité; L'union Substantielle; Métaphysique.

A causalidade entre substâncias de essências diferentes em Descartes: um problema posterior à metafísica

Resumo: Segundo alguns intérpretes, a concepção cartesiana de causalidade, em particular a união entre a alma e o corpo, colocou grandes dificuldades aos filósofos do e posteriores ao século XVII. Nesse artigo, analisaremos o fato de que a relação entre substâncias de essências diferentes na teoria cartesiana não é, para Descartes, um problema metafísico; e que uma resposta possível se daria pela

* Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Doutoranda em Filosofia pela Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne. E-mail: laporta.beatriz@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1884997419752167>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1028-5399>.

mudança de perspectiva epistemológica em sua teoria. Em outras palavras, nós questionamos se a relação de causalidade metafísica cartesiana é realmente um problema. Assim, analisaremos tanto as *Méditations métaphysiques* - para compreender o distanciamento desejado por Descartes das formas substanciais da tradição - quanto a Correspondência com Elisabeth, onde iremos procurar os desenvolvimentos possíveis à questão formulada por seus leitores.

Palavras-chave: Descartes; Causalidade; União Substantial; Metafísica.

Introduction

Dans la littérature philosophique de l'époque moderne, un point d'accord est que les grandes métaphysiques postcartésiennes sont, en général, des propositions qui visent à surmonter le caractère incompréhensible du régime causal dans l'union entre le corps et l'âme¹. La conception cartésienne de la causalité, quant à l'union entre l'âme et le corps, a posé de grandes difficultés aux philosophes contemporains et postérieurs au XVII^e siècle. Encore en vie, Descartes a répondu à diverses objections² concernant l'union substantielle, par exemple dans ses correspondances avec Elisabeth, Beeckman, Mersenne, Arnauld, Gassendi et Hyperapistes³.

¹ Cf. Buzon et Kambouchner (2010, p.13/14).

² Si l'on examine les *Objections et Réponses*, appendice des *Méditations métaphysiques*, on constate que les plusieurs objections à l'ouvrage qui ont été adressées à Descartes contenaient non seulement des questions et des critiques sur l'union de l'âme et du corps, mais aussi sur la création divine, la définition de la substance elle-même et divers autres points des méditations. La première objection a été faite par Johannes Caterus, professeur de théologie ; la deuxième par Pierre Mersenne (à partir de diverses objections recueillies) ; la troisième par Thomas Hobbes ; la quatrième par le prêtre janséniste Antoine Arnauld ; la cinquième par Pierre Gassendi ; la sixième, comme la deuxième, a été faite par divers théologiens, philosophes et géomètres ; et la septième par le jésuite Pierre Bourdin.

³ Pour en savoir plus, voir TOYOOKA, M. *L'union de l'âme et du corps dans la philosophie de Descartes*. Université de Strasbourg. 2018; et GOUHIER, H. *La Pensée Métaphysique de Descartes*. Paris, Vrin, 1962.

Passant brièvement en revue les principales objections faites à la question des *actions volontaires*, Gassendi, par exemple, concentre ses observations sur la difficulté de la commune mesure dans la relation entre les substances lorsqu'il demande à Descartes⁴ comment il considère que l'espèce ou l'idée du corps, qui est étendue, puisse être reçue en "moi", une chose sans extension matérielle. Gassendi questionne Descartes à propos de l'union entre deux substances différentes dont la caractéristique est la disproportion entre la corporéité et l'incorporéité. Descartes répond qu'il s'agit d'une fausse hypothèse et qu'il ne peut être prouvé d'aucune manière que "la boue et l'âme" ne peuvent agir l'une sur l'autre parce qu'elles sont de natures différentes.

Leibniz, pour exprimer cet aspect de la conception cartésienne du rapport entre l'esprit et le corps, dans les paragraphes 60 et 61 des *Essais de Théodicée* (1710), ne s'éloigne pas du modèle "le pilote et le navire", en prenant l'exemple d'un cavalier et d'un cheval, et développe la fameuse théorie de "l'harmonie préétablie", dans laquelle le corps et l'âme sont indépendants, ils ne s'influencent pas l'un l'autre, mais se développent en parallèle et de manière harmonieuse. Pour lui, il ne peut y avoir de causalité entre des choses incommensurables telles que l'âme et le corps, comme le conçoit Descartes, et l'hypothèse de l'harmonie préétablie est donc plus raisonnable que celle de l'influence réelle ou de la causalité occasionnelle, par exemple. Par conséquent, il y a une raison d'être et d'être ainsi (et non autrement) à cause du principe de raison suffisante. Pour Malebranche, en revanche, il n'y aurait pas d'interaction entre le corps et l'esprit - c'est Dieu qui, à l'occasion d'un changement dans le corps, interviendra dans la correspondance, par exemple, de la douleur ou du mouvement⁵.

Chez Spinoza, le corps et l'esprit sont les expressions d'un même être dans les deux attributs de la substance que nous connaissons - la

⁴ Voir DAN ARBIB (éd). *Les Méditations métaphysiques. Objections et réponses de Descartes: un commentaire*. Paris: Vrin, 2019.

⁵ Cf, MOREAU, 2016, p.127.

pensée et l'extension - et il qualifie le dualisme cartésien d' *hypothèse plus cachée que n'importe quelle qualité cachée*⁶ dans l'Éthique (1677). En effet, ce que Spinoza reproche réellement à Descartes, c'est d'avoir prétendument ignoré la véritable nature de l'esprit en traitant son union avec le corps, car il n'est pas possible d'admettre que l'âme subisse les mouvements d'un corps étendu, c'est-à-dire qu'elle puisse être affectée par ce dernier, si elle-même n'est pas étendue.

Elisabeth (1643), Burman (1648)⁷ et Arnauld (1648) critiquent également le dualisme cartésien en ce sens : comment l'âme peut-elle être affectée par le corps et vice versa si ces substances sont de natures totalement différentes ? Descartes les conteste quasiment de la même manière : il ne faut pas passer trop de temps à répondre (rationnellement) à cette question, car l'expérience suffit à la traiter. En d'autres termes, cette question est métaphysiquement irréductible, mais dans le domaine de l'expérience, il n'y a aucun doute sur la manière dont l'âme est unie au corps.

Or, nous verrons dans cet article que pour Descartes, il n'y a pas de problème dans la possibilité métaphysique de l'union, il n'est pas impossible que deux substances radicalement différentes soient liées. En somme, une commune mesure n'est pas nécessaire pour qu'il y ait causalité entre les substances.

S'éloigner des formes substantielles : un nouveau problème se pose

En analysant les *Méditations métaphysiques* sans trop s'attarder sur les preuves de la substance pensante (*cogito*) et de la substance étendue

⁶ Voir aussi BUZON; CASSAN; KAMBOUCHNER, 2015.

⁷ “Comment cela se peut-il faire? Comment l'âme peut-elle être affectée par le corps et réciproquement, puisque ce sont des natures tout à fait différentes? [R] - Cela est très difficile à expliquer ; mais l'expérience suffit : elle est si claire ici, qu'on ne saurait aucunement la nier ; on le voit bien dans les passions, etc” (Descartes, *Entretien avec Burman*, 1937, p.71).

(objets matériels), mais en tenant compte du fait que lorsque Descartes critique les sensations ce n'est pas pour les abandonner définitivement dans sa philosophie, nous verrons que les sensations devront être réévaluées dans leur rôle et leur portée métaphysique. Et précisément parce qu'elles ne serviront plus de base aux erreurs, comme elles l'étaient dans la première Méditation. En d'autres termes, même pour établir une physique géométrique telle qu'il l'a souhaitée, c'est-à-dire éloignée des formes substantielles et des qualités réelles, il a besoin d'un être humain contraire à une âme qui contrôle le corps de façon analogue à une machine. À la fin de l'oeuvre, il considère les sensations comme fondamentales pour décider ce qui préserve ou détruit la vie du sujet⁸.

Mais revenons à l'analyse. Le point à considérer, lorsque la preuve de l'existence des corps est établie, est qu'il existe une faculté dans le sujet sur le terrain de la passivité qui est différente des facultés de "changer de place" qui sont actives. Cette faculté doit exister parce que même si l'actif est à l'intérieur du sujet, Dieu serait trompeur si cela n'était pas le cas. La faculté passive est un *sentiment* de passivité et, en tant que telle, elle nécessite une faculté active correspondante qui provoque des effets sur le sujet. De plus, les idées reçues par les sens sont plus vives et plus distinctes que celles qui sont simulées ou qui appartiennent à la mémoire, c'est-à-dire qu'il est très difficile d'affirmer qu'elles viennent de l'esprit. Elles doivent donc être causées dans le sujet par des choses dont il n'a aucune connaissance, à moins qu'elles ne lui fournissent ces idées.

Dans cet ouvrage, Descartes commence à esquisser la causalité entre l'âme et le corps, mais il n'approfondit, de fait, la question que

⁸ Il y a d'autres aspects que les Méditations nous présentent, mais que nous n'analyserons pas dans cet article. Par exemple, pour prouver l'existence du monde au-delà de la pensée, Descartes utilise le concept de réalité objective allié au contenu infini de l'idée claire et distincte de Dieu, ainsi que le principe de causalité. Pour comprendre le concept de causalité, il est nécessaire de clarifier les notions de degrés de réalité, de communication de la réalité et de similitude entre l'effet et la cause. On peut également se demander si la causalité implique la similitude, car c'est dans le domaine de la représentation qu'émerge la causalité cartésienne.

lorsqu'elle lui sera posée par ses lecteurs les plus proches. Il commence à montrer que la causalité entre les réalités corporelles et mentales se produit du point de vue du sens commun, mais qu'il n'y a pas de compréhension à travers les idées claires et distinctes de cette approche.

Nous verrons que la difficulté de la causalité réside dans la compréhension du fait que le désir de manger appartient à l'esprit et que le vide de l'estomac est corporel, mais que les deux sont unis : l'âme provoque le désir de manger dans l'estomac parce qu'elle a faim, ce qui est causé par le vide de l'estomac ; et ce qui les met en simultanéité, c'est la *nature* de l'homme. La *nature* établit des liens entre ces événements qui, avec l'union substantielle, seront appelés *sentiments* ; elle réunit ces différentes choses - cette *nature* que Dieu a rendue telle - parce que c'est la meilleure façon de rester en vie corporellement et rationnellement.

Dieu est la cause effective du mouvement

Avant de voir ce qui a amené Descartes à se consacrer à la réponse à la question de la causalité, plus précisément sur comment l'âme peut provoquer des mouvements dans le corps, c'est-à-dire, comment ils peuvent interagir, il faut noter que, dans la théorie cartésienne, Dieu est la cause effective du mouvement. Par conséquent, l'âme ne fait pas bouger le corps, elle en *détermine* seulement la direction. C'est Dieu qui, en créant tout mouvement, maintient éternellement la même quantité de mouvement, ne laissant à l'âme que la capacité de *déterminer* la direction des mouvements. Relativement à ça, c'est la théorie de la création continue de Dieu, dans laquelle il crée et maintient toutes les substances créées en les recréant à chaque instant.

Cette théorie est importante pour réfléchir à la différence entre le mouvement géométrique et sa force motrice, qui est causée par Dieu, ce qui nous conduit à voir que la *nature* n'est pas une entité ou force cachée. Ainsi, ce n'est pas l'âme en tant que substance pensante qui, de manière isolée, décide par sa volonté de provoquer les mouvements *dans* le corps -

la substance étendue - mais qui, en tant qu'ensemble âme-corps, impulse des mouvements *du* corps, tandis que le corps, à l'inverse, fait de même avec l'âme à partir des passions.

Dans l'argument de la deuxième preuve de l'existence de Dieu (Méditation troisième⁹), Descartes montre que le temps de notre vie peut être divisé en une infinité de parties, dont chacune ne dépend en aucune façon de l'autre, ni de ce qu'il était il y a peu de temps. Il ne s'ensuit pas qu'il doive être maintenant, si ce n'est qu'en ce moment une cause le produit et le crée, pour ainsi dire, de nouveau, c'est-à-dire: le conserve. Pour Descartes, il est clair et évident qu'une substance, pour se conserver aussi longtemps qu'elle dure, a besoin de la même puissance et de la même action que celles qui seraient nécessaires pour la produire et la créer à nouveau si elle n'existait pas déjà.

Ainsi, la lumière naturelle nous montre que la conservation et la création ne diffèrent que par notre façon de penser, et non par l'effet. Le sujet doit donc se demander s'il possède un pouvoir ou une vertu capable de le faire revenir dans le futur, par le fait qu'il sache qu'il est maintenant en cet instant. Mais il sait par cette réflexion qu'il n'y a rien en lui qui puisse l'assurer, et donc il sait évidemment qu'il dépend d'un autre que lui.

Par la suite, une autre hypothèse est formulée, selon laquelle le moi serait éternel. À cet endroit, Descartes présente une théorie sur la nature du temps: si le temps se divise en une infinité de parties, comme il l'a affirmé dans les *Méditations métaphysiques*, l'une indépendante de l'autre, la conservation dans le temps n'est en vérité qu'une création continue faite par Dieu, à chaque instant du temps. Pour expliquer l'existence du sujet, ou dans ce cas plus spécifique, du *moi cartésien*,

⁹ N'oublions pas, dans la Méditation troisième, Descartes dit que "c'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet ; car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause ? " (Descartes, 1968. *Méditation troisième*. p. 61). Et la cause efficiente dont il s'agit est la formulation générale du principe de causalité qui découle de l'axiome "de rien, rien ne vient", ou plutôt "que de rien, rien ne se fait", énoncé dans les *Réponses aux secondes objections*, ou encore "que le néant ne saurait produire aucune chose" (1968, p. 61).

Descartes s'utilise de la conservation nécessaire de la création divine. Mais, s'il y a une possibilité que le moi soit éternel, il faudrait, dans ce cas, rechercher également une cause de l'existence du moi. Est-ce que "je possède quelque pouvoir et quelque vertu qui soit capable de faire en sorte que moi, qui suis maintenant, sois encore à l'avenir ?"¹⁰.

Finalement, en sachant que la cause qui me conserve actuellement ne peut être moi-même, en raison du principe de la première preuve de l'existence de Dieu, il s'ensuit que la cause qui me conserve et qui me recrée à chaque instant ne peut être moi-même ni, non plus, un être fini. Donc, la cause efficiente constitue le régime général de la causalité chez Descartes, la cause première est Dieu et les causes secondes peuvent être réparties selon les trois notions primitives distinguées dans les lettres à Elisabeth que nous verrons dans la prochaine étape.

La correspondance entre Descartes et Elisabeth : la fièvre du corps provoque la mélancolie de l'âme

Pour poursuivre l'analyse, nous évoquons la question de l'interaction âme-corps qui s'est posée dans la *Correspondance* entre Descartes et Elisabeth, dans laquelle la princesse a été l'une des premières à dire au philosophe qu'elle ne comprenait pas comment l'âme pouvait effectivement causer des mouvements dans le corps. C'est à partir du moment où les *Méditations métaphysiques* ont commencé à circuler que Descartes a été amené à réfléchir sur la causalité entre les substances comme il ne l'avait jamais fait auparavant. À partir de 1643, Elisabeth lui pose des questions difficiles auxquelles Descartes doit répondre. Descartes avait déjà répondu aux objections de Gassendi sur la causalité entre substances en termes de commune mesure, mais la critique d'Elisabeth permet à Descartes d'expliquer sa théorie à partir de notions primitives et

¹⁰ DESCARTES, *Méditation troisième*. 1968, p. 75.

de l'ouverture du domaine de l'obscur et du confus, qui n'avait pas été expliqué aussi longuement auparavant.

Dans les lettres du 21 mai et 28 juin 1643, la princesse a du mal à comprendre comment l'âme, substance pensante dont la principale faculté est l'entendement, peut être unie au corps, et plus encore, comment elle peut provoquer des mouvements dans une substance complètement différente d'elle, une chose essentiellement étendue et qui nécessite un contact physique pour ce mouvement.

En réponse, Descartes assume, dans ces lettres, qu'il a peu parlé de la manière dont l'âme est unie au corps dans les *Méditations métaphysiques* et, par conséquent, de la manière dont elle peut agir et souffrir avec lui. Il sait qu'en s'attardant longuement sur la distinction entre les deux substances - pour les objectifs de son projet métaphysique - il a laissé de la place à des doutes comme ceux d'Élisabeth, à qui il demande donc d'attribuer l'extension à l'âme, ce qui faciliterait la compréhension de l'interaction.

Nous pouvons dire que Descartes *nous a peu évoqué* la causalité entre l'âme et le corps dans les *Méditations métaphysiques*, mais ça ne signifie pas que Descartes *n'a rien dit* sur le rapport entre les substances. Il assume juste qu'il *n'en a presque rien dit*. On peut interpréter ce “presque rien” dans un sens large, car Descartes aurait parlé explicitement de l'union, par exemple dans la Méditation sixième. En ce sens, il faut voir qu'il serait nuisible à sa théorie métaphysique - la distinction entre l'âme et le corps - qu'il traite longuement le sujet, pourtant crucial pour son projet de sagesse. C'est pourquoi Descartes *n'en dit presque rien*¹¹.

Elisabeth demande le 6 ou le 16 mai 1643 comment une substance immatérielle de nature purement pensante peut-elle être à l'origine d'actions volontaires par le biais du mouvement des esprits animaux :

¹¹ Le philosophe avait déjà répondu à la question de l'union à Hyperaspistes en 1641 (publiée dans les Sixièmes Réponses), et répondra plus tard à Arnauld le 29 juillet 1648. En réalité, dès le *Compendium Musicae*, son premier ouvrage, on voit qu'il définit le but de la musique comme l'émotion en nous, notre plaisir et nos diverses affections, et pour cela il fallait réfléchir à la relation de causalité. Le but de la musique “est de plaire, et d'émouvoir en nous des passions variées” (Descartes, AT X, p. 89).

[...] en vous priant de me dire comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires (n'étant qu'une substance pensante). Car il me semble que toute détermination de mouvement se fait par la pulsion de la chose mue, la manière dont elle est poussée par celle qui la meut, ou bien, la qualification et figure de la superficie de cette dernière. L'attouchement est requis aux deux premières conditions, et l'extension à la troisième. Vous excluez entièrement celle-ci de la notion que vous avez de l'âme, et celui-là me paraît incompatible avec une chose immatérielle. Pourquoi je vous demande une définition de l'âme plus particulière qu'en votre Métaphysique, c'est-à-dire de sa substance, séparée de son action, de la pensée (Elisabeth, 2005, p. 1.745).

Nous voyons dans cette citation qu'Elisabeth demande à Descartes une explication plus détaillée de l'âme, afin de comprendre la causalité des substances. Et sa question est bien posée, car comment les mouvements du corps peuvent-ils être déterminés par l'âme si celle-ci est immatérielle et que la relation doit nécessairement être donnée par le toucher de la surface ? Or, dans la philosophie cartésienne, comme nous venons d'analyser, le seul à pouvoir causer le mouvement est Dieu, et Elisabeth ne parle pas de "causer" le mouvement, ce qui conduirait à une différence entre causes premières et causes secondes, mais la princesse traite donc de "détermination", car la question porte sur la conservation du mouvement, puisqu'il ne s'agit pas d'un type d'occasionalisme. Mais au XVII^e siècle, *déterminer* n'était pas interprété comme *causer*, c'est-à-dire que le terme déterminer revenait à trouver le point d'origine d'une cause, qui pouvait être le corps, Dieu, etc., et la direction qu'elle prend.

La question d'Elisabeth est posée à travers le prisme de l'extension et du choc. Elle est donc valable, car comment une substance sans extension et incapable de produire un choc peut-elle impulser un mouvement (un contact) dans une substance étendue ? En doutant de la capacité de l'âme à mouvoir le corps, Elisabeth fait une hypothèse

physique. Ces notions sont incompatibles avec l'âme telle que Descartes la présente dans les *Méditations*.

Pour mieux comprendre cette question, il convient de regarder le concept de *détermination*. En effet, dans la philosophie du XVII^e siècle, déterminer signifie, de manière générale, générer un mouvement volontaire. On notera ici la notion de "déterminer" comme "impulser", car la détermination est la direction que prend un corps en mouvement dans sa trajectoire dans le cadre du concept de la physique du choc et de l'impulsion. En d'autres termes, c'est un mouvement volontaire qui nécessite la force de la volonté¹², et pas seulement un changement d'endroit physique.

La notion de détermination (*determinatio*) est la directivité d'un corps en mouvement pour Descartes. C'est dans les *Dioptriques* (1637) que Descartes emploie pour la première fois cette notion dans ses ouvrages et dit que "le mouvement d'un corps diffère entièrement de sa détermination à se mouvoir plutôt vers un côté que vers un autre"¹³. Donc, la détermination est étroitement liée à la direction, ce qui ne veut pas dire qu'il s'agit exactement de la même chose¹⁴. La détermination, pour Descartes, nécessite une cause et la permanence du mouvement. Même s'il s'agit d'une notion quantitative, le philosophe ne dispose pas d'une loi régissant ces changements. Si l'on considère que la notion de détermination est apparue dans sa philosophie à partir des questions de la *Dioptrique* à peu près aux années 1620 (analyse de la réflexion et de la réfraction) ainsi que dans ses études des lois de la *nature* du *Monde* et des *Principes*, on voit qu'il n'y a pas répondu de manière systématique.

La difficulté que Descartes aura à répondre à la question sera également confronté à la difficulté de faire accepter cette réponse par

¹² Malheureusement, nous ne disposons pas de plus de temps pour analyser tous les aspects de la question dans cet article, mais nous pouvons indiquer qu'elle implique aussi l'imagination, qui est la seule chose capable d'agir directement sur les esprits, et la disposition du cerveau.

¹³ AT VI 97, cf. aussi AT IX 9; Pr II 41; AT III 75, 289; AT IV 185.

¹⁴ Cf. lettre à Mersenne de juin ou de juillet 1648.

l'entendement. Dans sa lettre à Elisabeth de 8 juillet 1644, Descartes affirme que la construction de notre corps est telle que certains mouvements corporels découlent naturellement de certaines pensées. Dans la *Correspondance*, il présente également le concept de notions primitives, qui sont les notions qui ne peuvent être comprises que par elles-mêmes (parce qu'elles sont les plus fondamentales et les plus simples). Mais il éprouve une forte difficulté avec la notion primitive de l'union âme-corps, car chaque substance est intelligible en ses propres termes, ce qui signifie qu'on ne peut pas utiliser une des notions primitives pour expliquer quelque chose qui n'en fait pas partie. Cela conduirait, par exemple, à attribuer des fonctions matérielles (impact, mouvement, contact) à des substances immatérielles.

En bref, la notion primitive d'âme (pensée) ne peut être comprise que par les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté, tandis que la notion primitive de corps (extension) ne peut être comprise que par la figure et le mouvement et que, enfin, la notion primitive d'union substantielle peut être comprise que par la façon dont l'âme peut mouvoir le corps et celle dont le corps peut agir sur l'âme en provoquant des passions. C'est pourquoi les notions de l'âme ne sont connues que par l'entendement, tandis que les notions du corps sont comprises par l'entendement aidé par l'imagination.

Par conséquent, lorsque l'on utilise la distinction pour expliquer comment l'âme agit sur le corps, on doit analyser séparément les qualités des deux substances, et l'on tombe alors dans l'erreur de voir l'interaction âme-corps donnée de la même manière qu'une interaction corps-corps. De cette façon, l'ensemble âme-corps possède la notion primitive d'union - qui ne peut être confondue avec une addition de la notion de pensée à la notion d'extension - dont dépend le pouvoir de l'âme de mouvoir le corps et du corps d'agir sur l'âme, en provoquant les sentiments et les passions¹⁵.

¹⁵ Cf. DESCARTES, *Méditations Métaphysiques*, 1968.

D'abord, Descartes conseille à Elisabeth d'attribuer l'extension à l'âme¹⁶, si cela peut faciliter la compréhension de l'union. D'autre part, avec une réponse plus précise pour comprendre comment un corps peut être poussé par quelque chose d'immatériel, ou comment l'âme peut agir sur le corps par le mouvement, Descartes conseille à Elisabeth de cesser de philosopher et de revenir à la vie ordinaire. Il dit que c'est avec la philosophie que l'on connaît la véritable distinction entre l'âme et le corps, ce qui empêche de comprendre l'union substantielle. Sur ce point, Laporte commente avec insistance que celui qui veut percevoir clairement l'union doit s'égarer puis revenir, car pour bien représenter ou concevoir l'union substantielle, il faut l'éprouver en soi sans philosopher. En d'autres termes, "il faut la vivre"¹⁷.

Mais Elisabeth n'arrive pas à concevoir la relation entre l'âme et le corps dans l'union et, de fait, il est impossible de la comprendre. C'est l'expérience de l'affectivité qui fournira la réponse, mais celle-ci, à son tour, n'est pas une *explication*. Descartes dit même que le "problème" de l'union est extérieur à la philosophie et qu'il serait résolu si Elisabeth cessait de philosopher. À cet égard, nous devons souligner que l'union est une *preuve* et non une *explication*. Il est autant très difficile de *comprendre* comment la volonté déplace la matière, qu'il est très facile *d'en attester par l'expérience* de l'affectivité.

Elisabeth pose la question en termes de difficulté de la commune mesure, un thème classique dans l'histoire de la philosophie dont nous parlerons plus loin dans cet article. L'axiome de la commune mesure a été

¹⁶ "Mais, puisque Votre Altesse remarque qu'il est plus facile d'attribuer de la matière et de l'extension à l'âme, que de lui attribuer la capacité de mouvoir un corps et d'en être mue, sans avoir de matière, je la supplie de vouloir librement attribuer cette matière et cette extension à l'âme ; car cela n'est autre chose que la concevoir unie au corps". (Descartes, 28 juin 1643, 2005, p. 1782).

¹⁷ "qui veut apercevoir clairement son union avec le corps doit donc se détourner - au moins pour un temps, et quitte à y 'revenir' par après - d'une connaissance de cette sorte. Pour bien 'se représenter', pour 'bien concevoir', l'union substantielle, il faut 'l'éprouver en soi-même sans philosopher'. Nous dirions aujourd'hui qu'il faut la vivre." (Laporte, 1988, p. 253).

critiqué par Descartes dans ses réponses aux *Instances* de Pierre Gassendi. En effet, comment deux substances radicalement différentes peuvent-elles se rapporter l'une à l'autre, l'une provoquant des mouvements dans l'autre et cette dernière provoquant des passions dans la première ? Or, pour Descartes, l'interaction entre les substances n'est pas un problème, et nous savons par expérience comment cette union s'opère.

Pour le philosophe, il faut répondre à la question de la princesse par la différence entre le domaine du clair et celui de l'obscur, car Elisabeth veut *comprendre* comment l'âme fait mouvoir le corps, et en un certain sens, elle *sait* déjà que l'âme provoque des mouvements volontaires dans le corps. Mais elle *ne comprend pas* comment l'âme peut être une substance pensante en même temps qu'elle est unie à un corps et qu'elle peut agir et souffrir avec lui. C'est pourquoi Descartes présente les notions primitives, pour montrer que ses lecteurs ont mal compris la question, et que la science des hommes consistera à bien distinguer ces notions - et non à en utiliser une pour expliquer quelque chose qui n'est pas à sa place.

Examinons le contenu de la correspondance :

Ainsi, quand vous voulez comparer ici le mélange qui se fait du corps et de l'esprit avec celui de deux corps mêlés ensemble, il me suffit de répondre qu'on ne doit faire entre ces choses aucune comparaison, parce qu'elles sont de deux genres totalement différents, et qu'il ne se faut pas imaginer que l'esprit ait des parties, encore qu'il conçoive des parties dans le corps (Descartes, 1992, p. 422).

Pour montrer que la question d'Elisabeth était mal formulée et qu'elle contenait des préjugés scolastiques, Descartes utilise l'exemple de la *pesanteur*. Il dit que nous connaissons déjà, de manière générale, la notion primitive d'union, mais qu'on l'utilise de manière équivoque - pour comprendre l'interaction âme-corps on emploie la notion d'un corps déplaçant un autre corps - donnant ainsi à la pesanteur une substantialité qui n'existe pas dans la réalité. Il dit notamment que :

par exemple, en supposant que la pesanteur est une qualité réelle, dont nous n'avons point d'autre connaissance, sinon qu'elle a la force de mouvoir le corps, dans lequel elle est, vers le centre de la terre, nous n'avons pas de peine à concevoir comment elle meut ce corps, ni comment elle lui est jointe; et nous ne pensons point que cela se fasse par un attouchement réel d'une superficie contre une autre, car nous expérimentons, en nous-mêmes, que nous avons une notion particulière pour concevoir cela; et je crois que nous usons mal de cette notion; en appliquant à la pesanteur, qui n'est rien de réellement distingué du corps, comme j'espère montrer en la Physique, mais qu'elle nous a été donnée pour concevoir la façon dont l'âme meut le corps (Descartes, 2005, p. 1.750).

La perspective scolastique du poids a été aussi utile à Descartes pour pouvoir expliquer l'interaction corps-esprit. Mais Elisabeth continue à avoir des doutes et répond qu'elle ne peut pas

pouvoir comprendre l'idée par laquelle nous devons juger comment l'âme (non étendue et immatérielle) peut mouvoir le corps, par celle que vous avez eue autrefois de la pesanteur; ni pourquoi cette puissance, que vous lui avez alors, sous le nom d'une qualité, faussement attribuée, de porter le corps vers le centre de la terre, doit plutôt persuader qu'un corps peut être poussé par quelque chose d'immatériel [...] (Elisabeth, 2005, p. 1.770).

En d'autres termes, Elisabeth insiste sur la question et n'accepte pas la réponse cartésienne. Mais, même si la correspondance ne développe pas cette question, elle présente un autre point, beaucoup plus intéressant, qui aidera Descartes à “résoudre” le problème. Quelques années plus tard, Descartes écrit à nouveau à Elisabeth, inquiet de son état de santé. Il a appris par M. de Pollot qu'Elisabeth était malade d'un “désordre du corps”, des “afflictions de l'âme” et d'une “oppression du cœur par la tristesse”. Nous allons reprendre quelques lignes de la discussion entre les

deux au sujet de la souffrance d'Elisabeth pour comprendre comment la question de la causalité passe de la métaphysique à des implications pratiques. Elisabeth répond à Descartes :

Sachez donc que j'ai le corps imbu d'une grande partie des faiblesses de mon sexe, qu'il se ressent très facilement des afflictions de l'âme, et n'a point la force de se remettre avec elle, étant d'un tempérament sujet aux obstructions et demeurant en un air qui y contribue fort [...]. Je m'imagine que la fièvre lente et la toux sèche, qui ne me quitte pas encore, [...] vient de là (Elisabeth, 2005, p. 2.014).

Et aussi,

Vos lettres me servent toujours d'antidote contre la mélancolie, quand elles ne m'enseigneraient pas, détournant mon esprit des objets désagréables qui lui surviennent tous les jours, pour lui faire contempler le bonheur que je possède dans l'amitié d'une personne de votre mérite, au conseil duquel je puis commettre la conduite de ma vie (Elisabeth, 2005, p. 2.032).

Le diagnostic est que la cause de la fièvre d'Elisabeth vient de la tristesse. Mais, pour comprendre cette tristesse, il fallait qu'elle se rappelle des événements de sa famille et de la Cour. Elisabeth voulait surtout trouver un remède à sa faiblesse corporelle, à l'expérience qui l'affligeait, à travers de l'entendement. En réponse, Descartes, cherchant à aider Elisabeth à se débarrasser de sa tristesse, veut (dans la lettre de mai/juin 1645) détourner l'attention de la princesse du sujet de l'âme et du corps en tant que substances radicalement distinctes et séparées, sur l'interaction âme-corps.

Mais l'entendement seul ne peut résoudre le problème d'Elisabeth, car elle ne pouvait pas s'isoler et méditer comme Descartes l'avait fait - à cause de ses malheurs et de ses devoirs envers la Cour. Ainsi, l'élément principal de la guérison ne serait pas la réflexion sur les passions qui l'affligeaient, mais l'action de l'âme sur le corps, car l'urgence des

tragédies dans lesquelles elle était plongée exigeait une sortie par le champ de l'expérience. Au contraire de ce qui était présenté dans les *Méditations métaphysiques*, il ne s'agit plus de rechercher les bases d'une réflexion claire et distincte, mais d'agir dans la vie quotidienne en déterminant et en contrôlant, si possible, l'effet des passions qui nous affectent.

Il est intéressant car, dans la *Correspondance* avec Elisabeth et dans les *Passions de l'âme*, Descartes note que les passions sont liées à des troubles circulatoires et considère que la tristesse est liée à la fièvre et que la passion est liée au mouvement du corps. À partir de ces lettres, Descartes traite davantage de la manière dont l'âme agit sur le corps en se basant sur la relation entre les sensations et les réactions correspondantes au corps. Pour cette analyse, il sera suffisant d'observer que le fil conducteur de la réponse cartésienne se fera par la force de la vertu et malgré la fortune, car il faut chercher à contenter l'âme, c'est-à-dire à la rendre heureuse. Le contentement sera le remède qui agit contre la tristesse, débarrassant l'homme de ses maux.

Descartes conseille (juin 1645), d'une part, à Elisabeth de “détourner sa pensée”, c'est-à-dire de penser à quelque chose qui soit opposé à ces déplaisirs, qui apporte joie et contentement, et d'autre part - puisqu'il est impossible de s'éloigner de certains déplaisirs-, d'avoir une nouvelle façon de les considérer. Cela se fera par la force de l'âme vertueuse, mais les remèdes que propose Descartes font entrer l'ordre pratique dans la discussion, car à tout moment les passions imposent leur force malgré l'effort pour les maîtriser¹⁸.

Existe-t-il une solution à la causalité entre l'âme et le corps chez l'homme?

Même si l'âme et le corps sont unis chez l'homme, c'est toujours vrai que la substance étendue et la substance pensante sont réellement

¹⁸ L'obtention de la *sagesse* engendre le contentement et surtout, dans sa forme complète (le cinquième et dernier degré de la *sagesse* présenté dans la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie*), elle engendre le souverain contentement, la béatitude naturelle et le bonheur (Cf. BUZON. CASSAN. KAMBOUCHNER, 2015, p.38).

distinctes, et c'est précisément pour cela que la Physique cesse d'être une science hypothétique et devient réelle chez Descartes¹⁹. Or, les modes d'une substance et de l'autre ne sont pas confondus, bien qu'ils soient en fait mélangés dans l'union substantielle. Mais dans le quotidien, nous avons certaines modifications qui ne peuvent être attribuées exclusivement qu'à l'une d'entre elles, de même qu'il n'est pas possible de les attribuer aux deux à la fois. Elles sont alors attribuées à leur mélange.

Il est évident que, si d'un côté (dans les *Méditations métaphysiques*) Descartes visait à rejeter les *formes substantielles* aristotéliennes et avait besoin que l'essence des corps soit réduite à des propriétés géométriques, de l'autre, plus précisément dans les autres parties de sa théorie philosophique (morale et médecine), lorsqu'il s'agit de l'homme, cette réduction n'est pas suffisante. Même si le corps humain a la propriété de s'unir à une âme - et d'interagir avec elle à travers la causalité en formant les passions - le mouvement et l'extension, qui définissent les caractéristiques du corps en tant qu'étendue, ne suffisent pas à expliquer (si l'on considère le domaine des sentiments) ce qu'est un être humain ou ce qu'il doit faire de ses passions. Ce sont les propriétés de l'union qui clarifient la relation entre ce corps que l'être humain appelle le sien.

Pour mieux expliquer cette union, Descartes affirme qu'il s'agit d'un mélange intime et non d'une connexion plus ou moins externe ou accidentelle. L'âme est *réellement unie au corps* par ces *sentiments qui ne sont pas de pures pensées, mais des perceptions confuses*. Ce n'est que dans l'être humain que l'âme et le corps sont liés, ce qui fait que les sensations et les passions soient des événements spécifiquement humains. En effet, chaque domaine ontologique cartésien présuppose des outils épistémiques différents, dont les questions métaphysiques ne peuvent être élucidées que par la raison, alors que pour les problèmes qui concernent l'homme, nous ne pouvons utiliser que les sens pour y répondre.

¹⁹ Rappelons-nous que le projet cartésien veut que la Physique soit purement mécanique et géométrique.

L'étroite relation des substances est ce qui nous permet non seulement de connaître les choses par l'imagination et les sentiments, mais aussi de ressentir l'effet qu'elles ont sur nous par les sensations, par exemple, par la douleur causée par une blessure, ou par la faim et la soif²⁰. Et comme les sensations nous définissent plus précisément, c'est-à-dire que les passions semblent être ce qu'il y a de plus propre à l'être humain, cela témoigne, comme le dit Descartes, qu'il existe une causalité réciproque entre passion et manifestation corporelle, qui s'explique par un système physiologique complexe. Cependant, il n'est pas possible de répondre précisément et distinctement à la question de savoir comment se produit le lien entre le corps et l'âme, ou plutôt comment le corps cause les passions dans l'âme et l'âme cause ses mouvements dans le corps, etc.

Par exemple, la douleur qu'on ressent lorsqu'on blesse une partie du corps n'est pas une pensée de la douleur, ou plutôt, ce n'est pas une décomposition de la cause de l'inconfort liée à la pensée de l'inconfort qui aboutit à la sensation de douleur. Bien sûr, la douleur peut indiquer un faux lieu d'origine, ou une mauvaise intensité, mais en tant que douleur, elle est réelle. Descartes ne laisse aucun doute sur le fait que les sensations peuvent nous tromper, mais cela ne signifie pas qu'elles nous trompent toujours. Rappelons que la sensation est une des notions de la pensée, et que même si c'est une pensée confuse, c'est toujours une pensée²¹.

La *nature* est alors considérée, comme la plupart des théories du XVI^e siècle, comme exprimable mathématiquement, au moyen des lois du mouvement mécanique, par la largeur, la profondeur et la hauteur²². Il n'y a

²⁰ Cf. CIBOTARU, 2018, p.149.

²¹ Chez Descartes, lorsque nous avons froid, nous avons une sensation de froid, et c'est une expérience de l'esprit. La sensation est donc un acte de la pensée. Effectivement, dans la Méditation seconde : "[...] et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser" (Descartes, *Méditation seconde*, 1968, p. 44).

²² "[...] nous saurons que la nature de la matière, ou du corps pris en général, ne consiste point en ce qu'il est une chose dure, ou pensante, ou colorée, ou qui touche nos sens de quelque autre façon, mais seulement en ce qu'il est une *substance* étendue en longueur,

donc pas de forces cachées en Physique, et le mouvement de la matière proviendrait des lois de la mécanique (qui seront plus tard définies comme les lois de l'inertie par Newton). La matière est une extension, un corps inerte à trois dimensions qui n'a pas en lui-même la cause de son mouvement. C'est la collision entre les objets (le contact) qui les fait se déplacer dans l'espace, selon les lois de la mécanique moderne. Le contact entre deux corps dans cette perspective mécaniste présuppose qu'ils aient tous deux une figure et une surface. Le problème réside dans la nouvelle conception mécaniste de la causalité de Descartes.

Afin de comprendre un peu mieux pourquoi Descartes a voulu établir une Physique géométrique et comment cela a posé des problèmes pour la relation causale entre les substances, nous pouvons nous rappeler que dans la tradition philosophique dont Descartes faisait partie, d'une part, il y avait le *platonisme*, qui interprétait l'âme comme un pilote sur son navire, c'est-à-dire quelque chose d'immatériel logé dans une matière ou un corps qui la commande et ne se mélange pas avec elle dans de toute façon ; *l'aristotélisme*, qui définissait le corps comme un *organon*, c'est-à-dire comme un instrument de l'âme, seul le corps agissant et pouvant interagir. Descartes rompt avec ces deux théories en proposant la distinction entre le corps et l'âme, distinction radicale qui comprend les deux comme des substances, c'est-à-dire comme ayant des essences différentes (donc chaque substance est une *res*).

Mais qu'est-ce que cela implique ? Cela signifie que chaque substance a, alors, sa propre loi et n'a aucun rapport causal avec l'autre. Or, si être une substance signifie "exister en soi et par soi"²³ et n'avoir de

largeur et profondeur" (Descartes, *Principes de la Philosophie*, Art. 4 seconde partie, 1989, p. 65).

²³ Dans les *Principes de la philosophie*, Descartes présente la définition de *substance*, à savoir "qu'entre les choses créées quelques-unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nomment celles-ci des substances, et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances" (Descartes, *Principes de la Philosophie*, AT, IX-2, art. 51. p. 47). Mais dans le cas des substances pensantes et étendues, elles ont besoin de Dieu pour exister et pour la création continue, puisque rien ne garantit que le temps présent dépende de celui qui l'a immédiatement précédé. Et il n'y a pas de distinction véritable

relation qu'avec d'autres de même nature, comment s'effectuera la communication entre l'âme et le corps ? Et pourtant, si la mécanique classique amène le corps humain dans les perspectives d'une machine autonome, c'est-à-dire soumise aux principes du mouvement (qui est strictement donné par le choc, le contact direct), et l'âme étant une substance pensante (mémoire, volonté, imagination, raison, etc.), il sera impossible de comprendre par la raison l'être humain comme une union substantielle.

Entre autres points, cela ouvre également une nouvelle Physique car cela élimine l'âme d'être un principe de vie et de mouvement et le corps d'être le détenteur des passions et des désirs. Pour Descartes, comme nous le savons déjà, l'âme est unie au corps mais nous attribuons à la nature une extension indue, c'est-à-dire que nous employons des qualités réelles comme le chaud, le froid, etc., aux objets extérieurs et Descartes n'attribue à la substance étendue que l'extension et le mouvement.

La différence par rapport à la tradition est que, pour Descartes, l'âme est une substance complète et, comme toute substance complète, elle a besoin d'un acte de création divine pour exister ; tandis que pour les scolastiques, l'âme est une substance incomplète. De cette façon, le problème pour Descartes n'est pas de maintenir la thèse de l'union substantielle de l'âme et du corps, de l'être humain comme un *ens per se*²⁴ et non comme une composition accidentelle de deux substances hétérogènes, mais il veut maintenir l'union substantielle de l'âme et du corps transmise par la scolastique sans admettre la conception scolastique de l'âme ou du corps et encore moins que cette union soit une *forme substantielle*.

entre la substance et son attribut principal, c'est seulement par la raison qu'on distingue la *res cogitans* de la pensée et la *res extensa* de l'étendue.

²⁴ Pour connaître, il suffit donc de penser clairement et distinctement l'âme et le corps, mais pour atteindre l'homme (par exemple en lettre de Descartes à Regius du janvier 1642) la notion doit être "ens per se" et non "per accidents".

Pour Descartes, l'âme et le corps sont des substances²⁵, alors que pour la tradition (Saint Thomas) ce sont des substances incomplètes²⁶. Cela revient, pour Descartes, à dire précisément parce que l'âme humaine est une substance incomplète qu'elle peut, en s'unissant à cette autre substance incomplète - qu'est le corps -, devenir la *forme substantielle* de cette substance complète (qui est l'homme). Ainsi, affirmer la distinction dans la physique réelle des substances, c'est déjà affirmer, pour Descartes, qu'elles sont complètes. Même le terme "substance complète" lui-même serait une tautologie.

Mais, en revenant sur la force dont dispose l'âme pour mouvoir le corps²⁷, il faut analyser l'importance de la volonté et aussi, en y réfléchissant, la discussion sur la création continuée par Dieu - le principe de conservation de la quantité de mouvement - car le premier contredit le régime cartésien de Dieu en tant que créateur de lois physiques. Concernant la notion de cause, Buzon et Kambouchner²⁸ nous aident à comprendre que, pour Descartes, "la cause efficiente constitue donc le régime général de causalité". Il y a la première cause - Dieu créateur des êtres et des vérités - et il y a les causes secondes. Ce que nous appelons la causalité efficiente "se distribue selon les trois *notions primitives* distinguées dans la lettre à Elisabeth du 21 juin 1643". En cela, la causalité entre les corps vient des lois de la *nature*²⁹ "qui régissent la conservation des mouvements, des figures et des corps", mais la difficulté réside dans la

²⁵À ce sujet, voir également la définition V de l'Exposition géométrique des *Secondes Réponses*.

²⁶ Cela revient pour Descartes à dire qu'elle ne peut exister seule, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une *substance*.

²⁷ L'expression "la force de l'âme" commence avec le *Traité de l'Homme* de 1633, elle est évoquée aussi dans une lettre le 6 octobre 1645 et dans l'article 36 des *Passions de l'âme*. Elle a un caractère structurel, car s'il n'y a pas de force entre les substances pour provoquer des modifications, l'union est inutile, même si l'âme n'applique jamais la force directement au corps ou à la petite glande, mais à l'objet de la pensée.

²⁸ BUZON, KAMBOUCHNER. 2010, p.13/14.

²⁹ *Principes* II, 37.

causalité de la troisième notion primitive, car “dans celle qui concerne l’union entre le corps et l’âme”, la causalité ne peut pas être comme entre les corps.

Descartes explique la relation entre deux substances radicalement différentes dans un univers purement mécanique et où les objets se déplacent, mais la cause de ce mouvement n’est pas eux-mêmes. On peut donc se demander comment une substance non matérielle peut-elle propulser quelque chose de géométrique qui a une largeur, une hauteur et une profondeur ? Or, selon la mécanique classique, la *nature* peut être parfaitement mesurée à travers l’ensemble des relations déterminées en raison de sa seule cause possible, la cause transitive efficiente (celle qui produit des effets et s’en sépare). De cette façon, la *nature* et ses phénomènes ne sont rien d’autre qu’une grandeur, une figure et un mouvement déterminés et leur connaissance présuppose la connaissance des lois mécaniques de conservation ou de transformation des corps et de leurs relations.

Le problème est de comprendre *l’homme*, car il s’agit d’un corps analogue à une machine qui est uni à une âme, et non d’un automate. Est-il donc possible de comprendre la relation entre l’âme et le corps dans ce contexte mécanique qui a pour fondement le mouvement ? Il est important de noter que, pour Descartes, la notion de “force” – dont l’âme a la force de mouvoir le corps – sera comprise uniquement comme ce qui fait référence à la capacité de quelque chose à changer le mouvement de direction. Ainsi, cela n’exige pas de causalité dans une interaction substantielle, dans le sens où l’âme ne provoque pas de mouvement dans le corps, mais détermine (par la volonté) le mouvement *du* corps, un mouvement qui est *dans* le corps. Il est à noter que le mouvement est, avec la figure, l’un des deux modes d’extension et l’attribut principal du corps. Ainsi, il ne serait pas possible à Descartes de comprendre le mouvement comme les scolastiques ou comme Aristote, c’est-à-dire qu’il ne peut comprendre cette notion uniquement comme un changement de lieu³⁰.

³⁰ Cf. BUZON ; KAMBOUCHNER, 2010, p.60/61.

Conclusion : la causalité vue à travers des *Passions de l'âme*

Dans l'article 96 des *Passions de l'âme*, Descartes montre en détail comment les passions sont liées aux parties du corps par l'intermédiaire des esprits animaux et de la circulation sanguine. Il s'agit précisément du corps matériel, et pour l'expliquer Descartes a recouru aux esprits animaux dans *l'Homme* en disant que “la respiration, et autres actions qui lui sont naturelles et ordinaires, et qui dépendent du cours des esprits, sont comme les mouvements d'une horloge”³¹. Lorsqu'il s'agit de sensations, les objets extérieurs agissent contre les organes des sens et déterminent la machine “à se mouvoir en plusieurs diverses façons, selon que les parties de son cerveau sont disposées”³². Après cela,

causent eux-mêmes sans y penser les mouvements qui s'y font en leur présence. [...] Et enfin quand *l'âme raisonnable* sera en cette machine, elle y aura son siège principal dans le cerveau, et sera là comme le fontainier, qui doit être dans les regards où se vont rendre tous les tuyaux de ces machines, quand il veut exciter, ou empêcher, ou changer en quelque façon leurs mouvements (Descartes, 1996, p. 126, italique ajouté).

Or, cette explication des esprits animaux qui partent des organes des sens à travers des mouvements de ces organes, arrivent à la glande pinéale en la faisant bouger et informent l'âme, est fondamentale car elle montre que l'âme “mouvoir” le corps, ou le corps “provoquer” des

³¹ DESCARTES, *l'Homme*, 1996, p.126.

³² Pour expliquer comment les muscles bougent, il utilise les esprits animaux qui quittent le cerveau et atteignent les muscles de différentes manières, les faisant se contracter ou s'allonger. À propos des pensées, il déclare que ce sont soit les actions de l'âme, soit ses passions ; les actions sont toutes nos volontés, et les passions sont toutes les sortes de perceptions ou de connaissances existant en nous. Et les volontés sont des actions de l'âme qui aboutissent soit dans l'âme elle-même, soit dans notre corps.

passions dans le corps font partie du même événement³³. Ainsi, ce même événement, analysé uniquement à partir de l'âme, par exemple, à travers une explication mécanique, évite les explications qui sont basées sur une âme animiste. Dans l'article 44, Descartes explique la relation entre la pensée et le mouvement du corps en disant que cette connexion est variable. Or, il n'y a pas de logique fixe entre un mouvement spécifique et une pensée spécifique. Il n'y a aucun lien logique entre la faim et les maux d'estomac, ni entre la honte et le rougissement. Les habitudes et les expériences peuvent modifier cette relation, les intensifier ou les diminuer.

Toujours dans les *Passions de l'âme*, pour expliquer cette relation, Descartes dit que nous pouvons considérer trois niveaux de sensation : le premier est purement mécanique, matériel, où il y a le mouvement des organes par choc et contact³⁴ ; le seconde est relative à l'union, expliqué non seulement par le corps ou l'âme, mais par l'être humain ; et le troisième sont des jugements dans lesquels il n'y a que l'entendement qui juge. Ce modèle du sentiment présenté par Descartes nous annonce la nature de l'être humain qui n'est plus réductible à une explication de la pensée pure. Le ressenti peut être à partir du corps en général (sensations mécaniques), à partir du corps lui-même (douleur, faim), ou à partir de l'âme (passions).

Il devient donc plus simple de voir que l'union n'est pas une addition de deux substances complètes, mais un mélange, et qu'ainsi l'âme n'est pas (comme dans la philosophie scolastique³⁵) la forme du corps. Dans les *Méditations métaphysiques*, après avoir présenté l'union au début

³³ Le mot “événement”, dans ce sens, ne signifie rien d'autre que l'action réciproque du corps sur l'âme et vice versa, étant un tout unique, l'union. Cette connexion signifie un lien dans lequel le deuxième terme est étroitement lié au premier, mais peut être conçu indépendamment de lui.

³⁴ Par exemple dans la Règle XII aussi.

³⁵ Voir la discussion sur l'hylomorphisme et Descartes in GARBER, D. *La physique métaphysique de Descartes*. Paris : PUF, 1999.

du texte, Descartes évoque à nouveau³⁶ la distinction entre les substances, revenant à ce qui était dit, à savoir, que l'âme est responsable de la pensée qui existe en nous et que le corps est responsable de la chaleur et de tous les mouvements qui y sont associés. En conclusion, il y a bien une union de l'âme avec le corps de telle sorte que le même événement peut être vu du point de vue de l'activité ou de la passivité alors que l'âme et le corps sont des substances distinctes, c'est-à-dire qu'on a la notion primitive de la pensée et de l'extension.

En développant d'avantage les passions, nous savons qu'il y a trois sens à ce concept chez Descartes et nous pouvons le constater, par exemple, lorsqu'il discute avec Elisabeth dans une lettre du 6 octobre 1645. Le plus étroit de tous peut être résumée comme les pensées nées de l'agitation particulière des esprits, suivie d'une définition plus large, les pensées de l'âme nées des impressions dans le cerveau, et une ample définition, qui serait toute connaissance ; ou encore, pour l'expliquer autrement, la passion est une réalité physique par sa cause et mentale par ses effets ; c'est pourquoi elle ne peut s'expliquer par la notion primitive de pensée ni par la notion primitive d'étendue, mais par l'union.

On dit que, parmi les perceptions, il y a celles qui ont l'âme pour cause, comme les volontés, les imaginations et les pensées³⁷, et il y a ceux qui ont le corps pour cause³⁸. La modification du corps humain (esprits animaux qui bougent et s'agitent) est provoquée par un objet qui déclenche une réaction dans le corps. Cette action, à son tour, porte un précepte utile ou nuisible et, grâce à la mémoire, il est possible de reconnaître si elle a déjà fait du mal ou non.

À partir de ces considérations, Descartes affirme que ce n'est pas l'âme elle-même, mais la glande pinéale située dans le cerveau qui meut,

³⁶ “Que la chaleur et le mouvement des membres procèdent du corps, les pensées, de l'âme.” (Descartes, *Passions de l'âme*, art. IV. 1989, p. 329).

³⁷ En même temps que vouloir quelque chose est une *action*, on dit aussi que c'est une *passion* de réaliser, celui-là veut quelque chose.

³⁸ Selon DESCARTES, *Les Passions de l'âme*, 1973, p.234.

d'une manière ou d'une autre, les esprits animaux (qui sont corporels) qui provoquent les mouvements des muscles et donc du corps tout entier³⁹. Comme cela a été dit dans l'analyse de la *Correspondance*, la question d'Elisabeth se réfère à une question de vie commune, d'expérience des êtres humains, et non à des idées claires et distinctes. C'est donc là que réside le caractère énigmatique de l'interaction des substances pensantes et étendues ; et l'attrait de la glande pinéale est clairement un déplacement de la question, non une solution claire et distincte. Si l'on revient à l'introduction, on constate que les philosophes comme Malebranche, Leibniz ou Spinoza ont cherché à résoudre le problème de l'interaction entre substances dans une perspective métaphysique, alors que Descartes ne voulait pas le “résoudre” car ce n'était pas un problème pour lui que deux substances différentes puissent interagir.

Encore aujourd'hui, la question selon laquelle l'esprit et le corps sont fondamentalement distincts mais interagissent néanmoins intimement conduit à l'énigme philosophique connue sous le nom de problème corps-esprit pour les philosophes contemporains ; analyser d'autres interprétations de ce problème reste donc une discussion urgente, plus qu'une analyse de la manière dont cette relation se produit.

Références⁴⁰

DESCARTES, René. *Méditations Métaphysiques*. Paris: PUF, 1968.

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes* (12 vols). Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

³⁹ “D’un point de vue cartésien, l’abîme entre l’âme et la glande n’est pas moindre que celui entre l’âme et le corps dans son ensemble. C’est un mystère de la nature, quelque chose d’incompréhensible pour la compréhension humaine, même s’il s’agit d’un fait d’expérience irréfutable” (Teixeira, 1990, p. 98).

⁴⁰ Tout au long du texte, les citations originales ont été privilégiées, mais à défaut de traductions, je les ai faites moi-même. Cependant, elles doivent être considérées comme préliminaires car elles n’ont pas été réalisées avec le sens rigoureux de la traduction qui nécessite un travail séparé.

DESCARTES, René. *Le monde, l'Homme*. Introduction de Annie Bitbol-Hespériès. SEUIL, 1996.

DESCARTES, René. *Objections et réponses*. Paris: Flammarion, 1992.

BELGIOIOSO, Giulia. *René Descartes, Tutte le lettere 1619-1650*. Milan: Bompiani, 2005.

BUZON, Frédéric; CASSAN, Élodie; KAMBOUCHNER, Denis. *Lectures de Descartes*. Paris: Ellipses, 2015.

BUZON, Frédéric; KAMBOUCHNER, Denis. *Vocabulário de Descartes*. Trad. Claudia Berliner. Revisão técnica: Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

CIBOTARU, Veronica. Sentir ou se sentir dans son corps? La reprise Husserlienne du problème cartésien du corps. In: PRADELLE, Dominique; RIQUIER, Camille (Dirs.). *Descartes et la phénoménologie*. De Visu: Paris, 2018. p. 147-164. DOI: <https://doi.org/10.3917/herm.prade.2018.01.0147>.

ARBIB, Dan (Éd). *Les Méditations métaphysiques, objections et réponses de Descartes: un commentaire*. Paris: Vrin, 2019.

GARBER, Daniel. *La physique métaphysique de Descartes*. Paris: PUF, 1999.

GOUHIER, Gaston. *La Pensée Métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin, 1962.

LAPORTE, Jean Marie Frédéric. *Le rationalisme de Descartes*. Paris: PUF, 1988.

MOREAU, Denis. *La philosophie de Descartes: Repères*. Paris: Vrin. 2016.

TEIXEIRA, Livio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

TOYOOKA, Megumi. *L'union de l'âme et du corps dans la philosophie de Descartes*. 2018. 294 f. Thèse (Docteur en Philosophie) Université de Strasbourg, Strasbourg. 2018

Data de registro: 31/07/2024

Data de aceite: 01/11/2024



Condillac e a causa da atividade mental: uma leitura construtivista

*Kayk Oliveira Santos**

Resumo: O objetivo deste artigo é investigar a causa da atividade mental segundo Condillac e indicar suas implicações para uma leitura construtivista de sua filosofia. Para isso, analiso três textos do autor: o Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos (1746); o Tratado das sensações (1754) e a sua Lógica (1778). Ao formular uma nova explicação do entendimento humano, Condillac precisa esclarecer, à luz de sua versão radical do empirismo, a causa da atividade mental. Nas obras mencionadas, o filósofo apresenta duas interpretações da questão: a primeira, empirista, está identificada no seu Ensaio com os signos de instituição que dão origem a atividade reflexiva; no Tratado, é princípio do prazer/dor que causa a atividade quando coloca em ação as operações mentais. Todavia, esse texto, e posteriormente a sua Lógica, introduzem a noção de força no organismo, adicionando uma causalidade no âmbito mental que não se reduz à alternância entre prazer e dor, sugerindo vestígios do inatismo no interior da sua explicação empirista radical. Frente a essas distintas perspectivas interpretativas sobre a causa da atividade mental, é necessário mostrar possíveis implicações disso para uma leitura de tipo construtivista da filosofia condillaciana.

Palavras-chave: Condillac; Causa; Atividade Mental; Empirismo; Construtivismo.

Condillac and the cause of mental activity: a constructivist reading

Abstract: The aim of this article is to investigate the cause of mental activity according to Condillac and examine its implications for a constructivist reading of

* Doutorando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB). E-mail: kayk.psi@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1368775714981928>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6806-0024>.

his philosophy. To achieve this, I analyze three of the author's texts: *An Essay on the Origin of Human Knowledge* (1746), *A Treatise on Sensations* (1754), and his *Logic* (1778). In formulating a new explanation of human understanding, Condillac needs to clarify, in light of his radical version of empiricism, the cause of mental activity. In the mentioned works, the philosopher presents two interpretations of this issue: the first, empiricist, is found in his *Essay* with the institutional signs that give rise to reflective activity; in the *Treatise*, it is the principle of pleasure/pain that triggers activity by activating mental operations. However, this text, and later his *Logic*, introduce the notion of force within the organism, adding a mental causality that is not limited to the alternation between pleasure and pain, suggesting traces of innatism within his radical empiricist explanation. In light of these different interpretative perspectives on the cause of mental activity, it is necessary to demonstrate the potential implications for a constructivist reading of Condillac's philosophy.

Keywords: Condillac; Causa; Mental Activity; Empiricism; Constructivism.

Introdução

O problema da causalidade na filosofia de Condillac está intimamente ligado ao debate sobre a gênese da atividade mental dentro de seu projeto empirista radical. Ao buscar aprofundar e renovar a explicação de Locke acerca do entendimento humano, o filósofo francês enfrenta o desafio de esclarecer de maneira coerente com a sua versão do empirismo a causa¹ da atividade mental. Elucidar a causa da atividade mental na filosofia de Condillac é fundamental para compreender a versão do construtivismo que sua filosofia parece desenvolver nos textos *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* (1746), daqui em diante referido como *Ensaio*; *Tratado das sensações* (1754), a partir de agora chamado de *Tratado*; e

¹ Para Condillac, o conceito de causa deve ser entendido especificamente como “aquilo que produz um efeito e, por extensão, aquilo que o causa”. Em um sentido mais amplo, “princípio, causa, origem, são relativos a um efeito; mas a causa marca apenas um efeito produzido ou o que é sua ocasião; o princípio é uma causa remota; de modo que há várias causas intermediárias entre a origem e o efeito” (Condillac, 1951, p. 112-459).

Lógica (1778). De maneira geral, essa abordagem considera que o conhecimento humano é construído ativamente pela mente, enfatizando o papel do sujeito na organização das sensações e na construção de suas representações do mundo². Embora o abade não tenha desenvolvido explicitamente uma teoria sobre o construtivismo, suas reflexões acerca da atividade como característica fundamental da vida mental e do papel ativo do sujeito na elaboração do conhecimento e operações mentais sugerem uma possível afinidade com essa perspectiva teórica.

Dito isso, podemos então contextualizar o ponto de partida dessa interpretação. O projeto intelectual de Condillac busca revisar e expandir a compreensão lockeana do entendimento humano, com base em uma tese fundamental: que todas as nossas ideias e operações mentais têm origem exclusivamente nas sensações. Essa posição, que contrasta com o inatismo das faculdades mentais, especialmente a reflexão, atribuído a Locke, representa a radicalidade do pensamento do filósofo francês (Condillac, 1993, p. 35). Da perspectiva condillaciana, é necessário explicar o surgimento das ideias e capacidades mentais no ser humano sem recorrer à suposição de um princípio de atividade anterior a experiência ou a uma faculdade reflexiva inata.

Embora Condillac adote uma perspectiva anti-inatista como ponto de partida da sua investigação, o que poderia sugerir que, em sua abordagem sensualista, a origem das ideias e das faculdades mentais ocorra de forma

² “Desde sua raiz, *construtivismo* portanto indica uma inteligência ativa, pois é sempre uma inteligência que organiza e dá estrutura a algo. A concepção filosófica que está por trás do termo nos remete à obra de Immanuel Kant. *É a inversão do sentido da relação entre sujeito e objeto que é a raiz do construtivismo*. Tradicionalmente, a filosofia ocidental pensava o conhecimento como uma determinação do sujeito cognoscente pelo objeto conhecido. Kant apresenta o processo do conhecimento como a organização ativa por parte do sujeito – através das estruturas da mente – do material que nos é fornecido pelos sentidos. Ou seja, para o construtivismo, o sujeito constrói suas representações de mundo, e não recebe passivamente impressões causadas pelos objetos” (Castanon, 2007, p. 116).

completamente passiva, as correspondências³ entre o filósofo e Potocki desafiam essa interpretação (Santos, 2017, p. 14). Em uma das cartas, Condillac defende a atividade do espírito como uma característica crucial da vida mental. Potocki questiona como é possível extrair, da passividade inicial das sensações, algo que não está contido nelas inicialmente: a atividade mental que age sobre as sensações, impulsionando o desenvolvimento da vida mental (Condillac, 1947, p. 553). Apesar de adotar uma perspectiva anti-inatista, o abade sustenta em uma carta a Potocki que a atividade é central na vida mental⁴ (Santos, 2017, p. 15).

A sua resposta garante um aspecto crucial para pensar o construtivismo subjacente à sua filosofia, a saber: a atividade como elemento fundamental da vida mental e o papel ativo correspondente do sujeito na construção do conhecimento. Contudo, para que possamos pensar as especificidades desse construtivismo, é necessário esclarecer, preliminarmente, uma questão: qual a causa da atividade mental para Condillac?

Dito de forma direta, a filosofia condillaciana revela duas interpretações distintas sobre a causa da atividade mental. Inicialmente, em seu *Ensaio* de 1746, ele adota uma abordagem empirista que encontra nos signos de instituição a causa da reflexão. Posteriormente, no *Tratado* de 1754, ele propõe que o princípio do prazer/dor explica a causa da atividade mental, identificada com a ação das operações mentais. Contudo, diferente dessa perspectiva, o abade introduz uma interpretação supostamente inatista⁵ da atividade mental – tanto no *Tratado* quanto na *Lógica* –, vinculando-a à ideia de força como a causa subjacente das nossas ações.

³ Em 1778, Condillac escreveu esta carta a Potocki – presidente da comissão educacional nacional da Polônia – para responder às objeções sobre a sua *Lógica*, que foi publicado postumamente em 1780 (Quarfood, 2002, p. 48-50).

⁴ "É nossa atividade que extrai das sensações tudo aquilo que elas encerram. É por ocasião da atividade do espírito que as ideias são engendradas e as faculdades se desenvolvem a partir da sensação" (Condillac, 1947, p. 553).

⁵ É importante destacar que o emprego da noção de inatismo aqui não implica a defesa de ideias inatas no sentido tradicional, mas aponta para a possível presença de uma faculdade inata da alma. Essa perspectiva interpretativa tem sido objeto de discussão na bibliografia

Este artigo explora as diferentes abordagens de Condillac quanto à causa da atividade mental, e reflete sobre alguns dos seus desdobramentos para pensar uma leitura de tipo construtivista da sua filosofia.

A explicação empirista da causa da atividade mental no *Ensaio*

No *Ensaio* (1746), Condillac propõe uma nova abordagem para explicar o entendimento humano, baseando-se na tese de que “as operações da alma têm sua origem numa percepção simples” (Condillac, I, 2018, p. 37). Isso significa que não temos ideias ou faculdades mentais pré-existentes à experiência. Com efeito, a vida mental, compreendida como o conjunto de ideias e operações do espírito humano, desenvolve-se por meio de um processo de construção, no qual as sensações desempenham um papel fundamental. Ao definir as sensações⁶ como a única fonte da vida mental no sujeito, o filósofo francês diferencia seu empirismo daquele de Locke (Condillac, 2018, p. 37).

No seu *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690) Locke defende as sensações (sentido externo) e a reflexão (sentido interno) enquanto duas fontes distintas através das quais se originam as ideias simples no sujeito (Locke, I, 2012, § 3-4, p. 98-99). Considerada por ele uma potência ativa, distinta e independente da sensação, a noção de reflexão será objeto da crítica de Condillac. Diferentemente do filósofo inglês, o abade rejeita como

secundária. Como veremos, conforme a análise da comentarista (Quarfood, 2002, p. 49), a resposta de Condillac à objeção de Potocki sugere que o filósofo entende a atividade como uma faculdade inata do espírito humano, responsável por extrair das sensações todo o seu conteúdo. Embora o abade não detalhe a natureza dessa força, ele atribui à alma um poder indefinível, cujos efeitos são perceptíveis. Dentro desse quadro interpretativo, a relação entre força e atividade mental indica que o desenvolvimento das ideias e operações mentais não ocorre exclusivamente com base na experiência sensorial, mas também por meio de uma dinâmica interna, indicando características inatas e apontando para uma causalidade inerente à atividade mental – e é precisamente nessa perspectiva inatista que se fundamenta a discussão proposta neste artigo.

⁶ Nos textos examinados, entende-se a sensação enquanto modificação da consciência sem valor objetivo e referencial (Condillac, 1746; 1754).

ponto de partida da sua pesquisa qualquer atividade mental inata independente das sensações. Trata-se, portanto, de dar conta do desenvolvimento das ideias e capacidades mentais no homem sem que para tanto seja necessário intervir ou recorrer uma atividade reflexiva inata (Santos, 2017, p. 11).

Dado o ponto de partida anti-inatista da sua pesquisa, ele não pode admitir no espírito humano uma atividade reflexiva que seja responsável por gerar ideias que não derivem diretamente dos sentidos. É necessário, então, seguir um rigor científico para oferecer uma explicação alternativa àquela fornecida por Locke, de modo a alinhar a pesquisa filosófica ao ideal da ciência newtoniana (Le Roy, 1937, p. 59). O objetivo é evitar qualquer conceito que sugira a existência de atividades mentais ou princípios internos não baseados diretamente nas experiências sensoriais, para manter a consistência de seu empirismo radical e alinhar-se com o modelo científico promovido pela ciência newtoniana.

Na esteira da metafísica moderada⁷, o objetivo é explicar a origem da reflexão a partir da experiência, sem invocar um princípio ativo inato, evitando assim o erro que ele considera ter sido cometido por Locke. Observe que o foco aqui é, em última análise, o problema da causa da atividade mental. Se a intenção é explicar a origem da reflexão com base na passividade das sensações, ou seja, sem recorrer a um princípio ativo, então a sua posição precisa justificar tanto a origem da reflexão quanto a causa do tipo específico de atividade que a reflexão expressa – em sentido genérico, a habilidade de contemplar os próprios conteúdos mentais.

Nessa direção, é indispensável que a filosofia defina, preliminarmente, seus próprios limites, ou seja, o que pode e não pode ser investigado. Influenciada pelo paradigma newtoniano, a investigação

⁷ Condillac diferencia dois tipos de metafísica: uma ambiciosa e outra comedida. A primeira, (...) procurava entender a "essência ou natureza dos seres", resultando na produção de termos "imprecisos e em um acúmulo de erros na filosofia". A segunda, visa compreender apenas aquilo que pode ser apreendido pelo espírito humano (Condillac, 2018, p. 32). Em última análise, a sua proposta apresenta uma "redefinição do conceito de metafísica, agora centrando-se no estudo das operações mentais e nos limites do conhecimento humano, sem conjecturas ou suposições sobre a natureza das coisas" (Salles, 2018, p. 366).

filosófica não especula sobre a essência das coisas, ela se concentra apenas nos "efeitos ou causas segundas" (Charrak, 2003, p. 17). Isto é, no que pode ser observado na experiência humana. Como expressado pelo próprio Condillac:

Nosso principal objetivo, que jamais podemos perder de vista, é o estudo do espírito humano, não para descobrir verdadeira natureza, mas para conhecer suas operações, observar com que arte se combinam e saber como devemos conduzi-las a fim de adquirirmos toda inteligência de que somos capazes. É preciso remontar à origem de nossas ideias, desenvolver sua geração, acompanhá-las até os limites a elas prescritos pela natureza, para fixar a extensão e as fronteiras de nossos conhecimentos e renovar o entendimento humano como um todo (Condillac, 2018, p. 34).

Por conseguinte, acrescenta:

A via das observações é a única que promete êxito na realização dessas pesquisas. Não devemos aspirar a outra coisa além da descoberta de uma experiência primeira, que ninguém possa pôr em dúvida e que seja suficiente para explicar todas as demais. Ela deverá mostrar sensivelmente qual a fonte de nossos conhecimentos, quais os seus materiais, que princípio permite trabalhar a partir deles, quais instrumentos a serem empregados e de que maneira devemos nos servir deles. Acredito ter encontrado a solução para todos esses problemas na ligação de ideias, seja com os signos, seja entre si [...] (Condillac, 2018, p. 34).

O trecho em destaque nos mostra que a filosofia deve focar na investigação do espírito humano não para revelar sua essência, mas para entender suas operações e o desenvolvimento da inteligência. Nesse sentido específico, compete à filosofia conduzir um estudo minucioso das operações do entendimento, discernir a origem dessas operações e suas características, compreender seu funcionamento e inter-relações. Nesse particular, o abade rejeita a ideia de causas desconhecidas, defendendo que a origem e o

princípio capaz de explicar a vida mental residem na observação da experiência.

Observe-se com mais clareza em que medida a pesquisa de Condillac se adequa aos paradigmas metodológicos da filosofia de Locke e da física de newtoniana. Inspirado por Locke, ele busca realizar um estudo detalhado do entendimento humano; em paralelo, influenciado por Newton, adota a ideia de um princípio único que possa explicar o funcionamento do espírito humano, buscando nesse âmbito algo análogo à lei da gravitação estabelecida por Newton para o mundo físico (Monzani, 1993, p. 8). Da perspectiva condillaciana, a observação da experiência permite revelar a ligação de ideias no *Ensaio* enquanto princípio explicativo da constituição e ordenamento do domínio espiritual⁸. A tese condillaciana defende não apenas que a ligação entre ideias é um princípio fundamental, mas também que a relação entre ideias e signos é indispensável para a ligação entre as ideias.

Diferentemente de Locke, que aplica sua análise⁹ apenas à decomposição das ideias, Condillac amplia esse escopo para abranger todas as operações mentais, com o objetivo de demonstrar como essas operações se originam. A análise aplicada a formação das ideias e das operações mentais, implica, em última instância, “decisões sobre a natureza da mente”. Surge a questão de se “todas as operações da alma humana realmente derivam da sensibilidade física” (Charrak, 2003, p. 14); ao mesmo tempo, há um questionamento sobre o estatuto da reflexão e o momento em que o indivíduo se torna ativo e capaz de manipular conscientemente as

⁸ Ao outorgar o estatuto de princípio à ligação de ideias, a explicação de Condillac acerca da vida mental busca introduzir uma diferença importante com relação ao conceito de associação de ideias tal como entendido por Locke. Diferentemente da associação, considerada fonte de erros, o fenômeno da ligação seria condição tanto da construção das diferentes operações mentais como consciência, atenção, reminiscência, imaginação, contemplação, memória, reflexão, quanto dos conhecimentos humanos. Sobre a ligação como princípio no contexto do *Ensaio*, ver: Condillac, *em busca do princípio: ligação de ideias ou prazer?* (2023).

⁹ O método, conforme utilizado por Condillac, envolve uma operação simultânea de decomposição (análise) e composição (síntese) do fenômeno investigado (Condillac, 1947, p. 410).

impressões que foram anteriormente recebidas (loc.cit.). Nesse contexto, a reflexão constitui-se como causa de um tipo particular de atividade mental, caracterizada pela habilidade de contemplar os próprios conteúdos mentais.

Neste artigo, não se faz necessário um exame detalhado do desenvolvimento de todas as operações do entendimento e seus desdobramentos no *Ensaio*. O foco está na explicação do abade sobre o desenvolvimento da memória e da imaginação, faculdades formadas a partir da experiência, que oferecem os fundamentos teóricos para compreender o surgimento da reflexão.

Para Condillac, o desenvolvimento das operações do entendimento começa com a percepção gerada na alma pela ação dos órgãos dos sentidos. Essa percepção corresponde à consciência em seu nível mais básico. Para ele, percepção e consciência constituem uma única operação designada por diferentes nomes (Condillac, 2018, p. 50-57). Por conseguinte, o filósofo explica a origem da atenção: “(...) A operação pela qual nossa consciência aumenta tão vivamente em relação a certas percepções que estas parecem ser as únicas que nos afetam, chama-se atenção” (Condillac, I, 2018, § 5, p. 53). Note-se que a atenção diz respeito a uma operação emergente dentro do processo contínuo de percepção. O abade a descreve como uma intensificação da consciência em relação a determinadas percepções, o que implica um processo seletivo para o desenvolvimento das operações mentais¹⁰. Uma vez desenvolvidas essas operações, ele aprofunda sua análise ao mostrar como a atenção contribui para o desenvolvimento da memória e da imaginação. Nas palavras do próprio filósofo:

A experiencia ensina que o primeiro efeito da atenção é fazer que subsistam no espírito, na ausência de objetos, percepções ocasionadas por eles. Estas

¹⁰ Neste texto, encontra-se o germe do que o abade desenvolverá de maneira mais explícita em sua fase madura, ao estabelecer, no *Tratado das Sensações*, o prazer e a dor como princípios determinantes do desenvolvimento da vida mental. Embora essa tese ainda não esteja plenamente formulada no *Ensaio*, já é possível observar aqui os seus primeiros indícios: “(...) pouco a pouco algumas mostram-se mais agradáveis e interessantes do que outras, e a alma dedica-se de preferência a elas” (Condillac, I, 2018, § 5, p. 52).

costumam ser conservadas na mesma ordem que tinham quando os objetos estavam presentes. Forma-se assim entre elas uma ligação, de que se originam outras, como a reminiscência. A primeira é a imaginação, que surge quando uma percepção, por força da ligação que a atenção estabelece entre ela e um objeto, é retraçada à visão do mesmo objeto: às vezes é suficiente ouvir o nome de uma coisa para representá-la como se estivesse diante dos nossos olhos (Condillac, I, 2018, § 17, p. 60).

Por conseguinte, acrescenta:

Nem sempre, porém, está em nosso poder despertar as percepções de que temos experiência (...) Que se pense, por exemplo, numa flor cujo odor é pouco familiar: lembramo-nos de seu nome, das circunstâncias em que a vimos, representaremos seu perfume sob a ideia geral de uma percepção que afeta o olfato, mas nunca despertaremos a percepção mesma. Chamo de memória a operação que produz esse efeito (Condillac, I, 2018, § 18, p. 60).

Essas passagens demonstram que, na perspectiva condillaciana, imaginação e memória não são faculdades inatas ou elementos a priori, mas operações que emergem gradualmente a partir das percepções, organizadas pela atenção. Diferentemente de Locke, criticado por não explicar a origem das operações mentais, Condillac revela a gênese das faculdades, mostrando que cada uma delas se desenvolve progressivamente com base na experiência sensível. No *Ensaio*, ele apresenta a imaginação como a capacidade de evocar as próprias percepções e a memória como a faculdade que permite relembrar signos e suas circunstâncias. A explicação da origem dessas operações estabelece as condições teóricas necessárias para que o filósofo elabore sua teoria sobre a gênese da reflexão.

Quando a memória está formada e o uso da imaginação está ao nosso alcance, os signos que a memória evoca e as ideias que a imaginação desperta começam a libertar a mente da dependência dos objetos (Condillac, I, 2018, § 47, p. 76). Com a memória e a imaginação estabelecidas, a alma

adquire a capacidade de operar de forma independente dos objetos externos. Podemos pensar sobre signos e ideias sem a necessidade de estímulos sensoriais imediatos: "essa maneira de aplicarmos por conta própria a atenção ora a este, ora àquele objeto, ou ainda a diferentes partes de um mesmo objeto, é o que se chama refletir" (Condillac, I, 2018, § 48, p. 76-77). Por conseguinte, ele conclui: "vemos assim, de modo sensível, como a reflexão nasce da imaginação e da memória" (loc.cit.). Nesse contexto, a reflexão é vista como uma operação através da qual a alma gerencia sua própria atenção. A origem empírica da reflexão explica a causa de um tipo específico de atividade, permitindo à alma manipular os signos¹¹ e afastar-se das experiências sensoriais.

De acordo com Charrak, a reflexão não se identifica "com a ativação de um novo princípio, mas ao uso de um artifício através do qual o pensamento ascende à livre disposição dos seus objetos" (Charrak, 2003, p. 63). São os signos arbitrários que permitem à alma manipular livremente as ideias de objetos. A constituição e manipulação dos signos, portanto, é responsável por condicionar, em última instância, o progressivo afastamento do homem do domínio prático em direção ao teórico. Vale destacar que, diferentemente dos signos naturais, os signos de instituição são elaborados ativamente pelos indivíduos em interação social. Para Condillac, essa linguagem de instituição não apenas emerge, mas se desenvolve exclusivamente no contexto das relações entre os homens, que constituem a

¹¹ Para o filósofo, podemos distinguir três classes de signos: (1º) signos acidentais, que são objetos associados a ideias devido a circunstâncias específicas e ajudam a lembrá-las; (2º) signos naturais, ou gritos, que a natureza estabeleceu para os sentimentos de alegria, medo, dor etc. e (3º) signos de instituição, que são criados por convenção humana e têm uma relação arbitrária com as ideias que representam (Condillac, I, 2018, § 35, p. 70). Os signos acidentais dependem exclusivamente de causas externas, alheias a nós, sobre as quais não temos controle. Não podemos revisá-los nem as circunstâncias em que foram associados. De maneira similar, os signos naturais têm sua origem na natureza. Em ambos os casos, não podemos manipular nossas lembranças conforme nosso desejo; os sentimentos e as circunstâncias nos impõem passivamente essas associações. Diferentemente dos outros tipos de signos, os signos de instituição representam o pleno poder humano, pois são criados por nós em interação com outras pessoas.

condição necessária para seu surgimento e o contínuo aprimoramento do conhecimento humano. É precisamente nesse contexto que a reflexão assume um papel central, pois, ao depender dos signos arbitrários, ela permite à mente revisitar e reorganizar suas ideias, ampliando sua capacidade de abstração e generalização.

No entanto, a relação entre o uso dos signos de instituição e o surgimento da atividade reflexiva enquanto causa de um tipo específico de atividade mental, não se mantém no *Tratado*. Nessa obra, o filósofo introduz alterações na explicação da constituição e desenvolvimento da vida mental, o que impacta na concepção de causa da atividade mental e na própria definição de atividade em um sentido mais amplo.

A explicação empirista da causa da atividade mental no *Tratado*

No *Tratado*, o filósofo apresenta uma nova maneira de explicar a formação da vida mental. Segundo ele, todo o nosso conhecimento e nossas capacidades mentais têm origem nos sentidos; estes, nada mais são do que sensações transformadas (Condillac, 1993, p. 31-56). Da perspectiva do abade, as sensações seguem se transformando de forma contínua, e as conexões entre ideias, guiadas pelo princípio do prazer/dor, desempenham um papel decisivo na constituição e organização das ideias e operações mentais. Temos então uma mudança relevante na explicação da vida mental com relação ao *Ensaio*: a ligação entre ideias deixa de ser o princípio explicativo, agora é o princípio do prazer e da dor que assume essa função constitutiva e organizadora (Condillac, 1993, p. 56).

Para introduzir e abordar o problema da causa da atividade no *Tratado*, utilizo como base as notas de Le Roy que fazem parte da edição das obras filosóficas completas de Condillac. Segundo o comentarista, a atividade mental como descrita por Condillac na carta a Potocki não é frequentemente mencionada nesse texto (Santos, 2017, p. 16). Ele não aborda diretamente uma atividade interna que opere sobre as sensações para extrair delas ideias e faculdades: "Condillac menciona uma ação das nossas

faculdades, mas a explica como uma combinação das nossas impressões afetivas de prazer e dor com os conteúdos das nossas sensações" (Le Roy, 1948, p. 553).

Dois aspectos merecem destaque: primeiro, o fato de que o filósofo não aborda explicitamente a atividade mental em sua investigação genética. O segundo é que a combinação dos conteúdos das sensações com a forma como nos afetam, seja de maneira agradável ou desagradável, causa a atividade mental entendida e identificada enquanto ação das operações mentais (Santos, 2017, p. 16). Da perspectiva condillaciana, as sensações encerram o princípio explicativo da vida mental. A respeito disso, o filósofo afirma que:

O princípio que determina o desenvolvimento de suas faculdades é simples; está encerrado nas próprias sensações: pois, sendo todas necessariamente agradáveis ou desagradáveis, a estátua tem interesse em gozar daquelas e se furtar a estas. Ora, convencervos-ei de que este interesse basta para dar lugar às operações do entendimento e da vontade (Condillac, 1993, p. 56).

Com base no trecho mencionado, a causa da atividade mental, residiria nas próprias sensações, especialmente nas qualidades de prazer e dor que constituem um princípio inicial. Portanto, a atividade ou ação das faculdades mentais nada mais é do que um efeito produzido pelo princípio do prazer/dor. Dentro desse quadro de interpretação, não haveria uma atividade mental inata, autônoma e independente das sensações desde o início da experiência.

Apoiando uma abordagem empirista do princípio do prazer e dor como causa da atividade, Lefèvre defende a afetividade como o princípio da atividade: "a mola dos seus conhecimentos é o prazer e a dor, felicidade e infelicidade sem os quais ela – a estátua – nada seria. A afetividade em Condillac é o princípio da atividade" (Lefèvre, 1966, p. 50). Essa perspectiva interpretativa, semelhante à de Le Roy, tem uma vantagem teórica no contexto empirista ao ajudar a elucidar a causa da atividade mental no *Tratado* através da alternância entre prazer e dor, baseada na

experiência (Santos, 2017, p.18,). Assim, para exemplificar o que Lefèvre quer transmitir com a tese da afetividade como princípio da atividade, é essencial revisitar a ficção da estátua em seu estágio inicial¹².

Segundo a ficção, a vida mental da estátua começa quando o filósofo retira a camada de mármore que cobre o sentido do olfato, provocando assim sua primeira sensação. Nesta fase do experimento mental, a estátua está confinada ao uso desse único sentido, restringindo seu conhecimento exclusivamente aos odores: "se lhe apresentarmos uma rosa, para nós será uma estátua cheirando uma rosa; mas para ela, será apenas o odor da flor" (Condillac, I, 1993, § 2, p. 63). Ao experienciar um cheiro, a estátua se identifica completamente com esse cheiro: os odores percebidos são apenas maneiras de ser da estátua (Condillac, I, 1993, § 2, p. 63). Neste estágio da análise, a atenção manifestada por ela deve ser compreendida como uma atenção passiva, oriunda da receptividade dos órgãos sensoriais. Condillac argumenta que as sensações não desaparecem completamente assim que o estímulo odorífero deixa de atuar sobre o olfato: "a atenção concedida retém esse odor. Dessa maneira, resta uma impressão mais ou menos forte, conforme a própria atenção tenha sido mais ou menos viva, eis a memória" (Condillac, 1993, I, § 6, p. 65).

Com o desenvolvimento da memória ele então justifica a atividade na vida mental da estátua. A memória representa uma forma ativa de atenção, pois o ato de evocar sensações é, por si só, uma manifestação da capacidade em ação. Para ilustrar a relação entre atividade mental e afetividade, conforme sugerido por Lefèvre, o seguinte trecho do *Tratado* é crucial:

Quando ela tiver notado que pode deixar de ser o que é, para voltar a ser o que foi, veremos seus desejos nascerem de um estado de dor, que ela irá comparar a um estado de prazer que a memória lhe lembrará (...)
(Condillac, 1993, I, § 4 p. 65).

¹² Para demonstrar a sua tese de que ideias e faculdades derivam das sensações, Condillac propõe a ficção metodológica de uma estátua de mármore que adquire os sentidos progressivamente na medida em que a experiência ocorre.

A memória permite reconhecer a variação entre prazeres e dores e, além disso, comparar estados agradáveis e desagradáveis. Ao contrastar prazer e dor, Condillac atribui à memória a causa da atividade mental. Com o desenvolvimento da memória, a capacidade de atenção se torna mais especializada: ela adota uma função estritamente seletiva, com o objetivo de evitar a dor e buscar o prazer por meio da experiência de estados mentais agradáveis. Nesse contexto, fica claro o papel da afetividade como "princípio da atividade" (Lefèvre, 1966, p. 50). O princípio do prazer/dor se revela enquanto causa da atividade vinculada ao funcionamento das faculdades mentais.

Segundo as interpretações de Lefèvre e Le Roy, essa concepção de atividade mental não parece conflitar com o empirismo de Condillac. Em outras palavras, trata-se de uma atividade cuja causa é explicada pela experiência da alternância entre prazer e dor. Todavia, a atividade mental enquanto mera ação das faculdades é diferente da atividade reflexiva e do tipo de atenção que ela proporciona.

No *Tratado*, a origem da reflexão, entendida como a capacidade que permite voltar o pensamento sobre os próprios conteúdos mentais, está subordinada ao sentido do tato. Na visão condillaciana, a reflexão não é considerada uma capacidade mental inata, mas sim um produto da experiência, que se desenvolve a partir das contribuições desse sentido. A capacidade de direcionar o pensamento para os próprios conteúdos psíquicos é regulada por um fluxo de sensações que são reunidas dentro de limites definidos, nos quais o eu responde a si mesmo. Quando o tato delimita diversas sensações distintas e simultâneas dentro de certos limites nos quais o eu se reconhece, ele passa a ter consciência de seu próprio corpo (Condillac, 1993 II, § 7, p. 127). Assim, pode-se dizer que o tato, em combinação com o movimento, transmite à consciência a percepção de solidez e resistência, definindo os limites das sensações e dando origem à reflexão em um sentido particular, conforme definido pelo filósofo: “esta atenção, que combina sensações, que forma conjuntos exteriores e que, por

assim dizer, compara-os sob diferentes relações, é o que denomino reflexão” (Condillac, 1993, I, § 14, p. 139).

O tato é o único sentido capaz de gerar a reflexão como uma habilidade de combinar sensações e formar conjuntos estáveis de diferentes qualidades sensíveis, entendidos como eu e não eu (Santos, 2017, p. 98-99). Portanto, o filósofo vê o tato como fundamental para o desenvolvimento da reflexão, ao contrário dos outros sentidos, que não oferecem o mesmo tipo de estrutura para a formação e organização das sensações.

Nesse contexto, a investigação sobre a causa da atividade permite problematizar, em última instância, a própria concepção de atividade dentro do texto condillaciano. Por um lado, a causa da atividade mental aparece associada aos estados afetivos de prazer e dor, que estimulam as capacidades mentais. Por outro lado, a gênese da reflexão, que é promovida pelo tipo de atenção fornecido pelo tato, explica a causa de um tipo muito específico da atividade mental, que possibilita a autorreferência e reconhecimento dos próprios conteúdos mentais.

Na próxima seção, exploraremos a perspectiva inatista sobre a causa da atividade mental e aspectos da sua relação com o conceito de força. Esse conceito é introduzido de forma preliminar no *Tratado* em uma nota de rodapé e é desenvolvido com alguns elementos adicionais na *Lógica*.

A explicação inatista da causa da atividade mental no *Tratado* e na *Lógica*

Para explorar a perspectiva inatista da atividade mental em contraposição ao seu estatuto empírico apresentado na seção anterior, é crucial examinar a nota de rodapé no *Tratado* em que o abade introduz a noção de força. Para entender melhor essa abordagem, é necessário analisar detalhadamente o conteúdo dessa nota. Como observa o filósofo:

Há em nós, *um princípio de nossas ações*, que sentimos, mas não podemos definir: *é chamado de força*. Somos igualmente ativos em relação a tudo o

que essa força produz em nós ou fora de nós. Somos ativos, por exemplo, *quando refletimos ou movemos um corpo(...)* Assim, um ser é ativo ou passivo conforme a causa do efeito produzido esteja nele ou fora dele (Condillac, 1993, I, p. 111).

Condillac introduz a noção de força, mas não a explora detalhadamente, ou seja, o conceito permanece subdesenvolvido no contexto do *Tratado*. Contudo, na nota em questão, ele admite que os efeitos da força se manifestam tanto no plano físico quanto no mental – a reflexão ilustra uma forma de atividade e força mental, enquanto o movimento de um corpo exemplifica uma força física (Santos, 2017, p. 29). Esta concepção de força como princípio de ação sugere uma causalidade da atividade mental que transcende a simples alternância entre prazer e dor como explicação da causa da atividade. Embora possamos sentir os efeitos dessa força, não conseguimos definir ou compreender completamente sua natureza. Condillac opta por não especular sobre a natureza da força em si, tratando-a como um postulado que serve para explicar a causa da atividade, a qual é simplesmente um efeito dessa força.

Condillac retoma a noção de força em sua *Lógica* (1778). Nessa obra ele revisita a noção de força e explora sua relação com a atividade mental. Nessa direção, ele afirma que "não há dúvida de que essa causa existe, mesmo que não possamos percebê-la pelos sentidos; eu a chamo de força" (Condillac, 1964, p. 59). Apesar de não podermos conhecer diretamente essa força através dos sentidos, podemos discuti-la com base em seus efeitos: "observamos seu efeito, ou seja, o movimento" (loc.cit). O filósofo usa o exemplo do movimento para ilustrar que a força se manifesta em movimentos físicos e, de forma análoga, em movimentos mentais. A rigor, o filósofo toma a noção de força como a causa subjacente da atividade mental e física, enfatizando que a força se revela indiretamente por meio de seus efeitos, ou seja, através das manifestações visíveis das operações do espírito em ação. Como não podemos acessar diretamente a essência da força ou da alma, a investigação filosófica deve focar apenas nos fenômenos que podem ser observados.

A concepção de força como causa da atividade, inicialmente apresentada no *Tratado* e posteriormente explorada na *Lógica*, e que Condillac clarifica na carta a Potocki já mencionada, possibilita uma interpretação inatista da origem da atividade mental. Na obra *Condillac: A Estátua e a Criança* (2002), Quarfood destaca que a resposta de Condillac evidencia a sua percepção da força como uma faculdade inata. Segundo a sua interpretação, a resposta de Condillac à objeção de Potocki sugere que, para o filósofo, a atividade deve ser entendida como uma "faculdade inata do espírito humano (...), e é nossa atividade que extrai das sensações tudo o que elas contêm" (Quarfood, 2002, p. 49). Nesse sentido, a comentarista defende a ideia de que há um "espiritualismo latente no sensualismo próprio de Condillac (ibid.). Em última análise, ele atribui uma força indefinível à alma, que não é explicada, mas cujos efeitos podem ser observados" (ibid.). Portanto, haveria uma causalidade no âmbito mental que não depende exclusivamente da afecção dos órgãos dos sentidos.

Dentro desse quadro explicativo, atividade mental não se baseia apenas na estimulação dos órgãos sensoriais, indicando que a alma não é totalmente passiva. Sob essa perspectiva, a explicação da causa da atividade mental com base no par prazer/dor poderia ser vista como desnecessária, uma vez que a atividade do espírito seria atribuída a uma força latente na alma, perceptível pelos seus efeitos, mas cuja natureza desconhecemos. Essa interpretação sugere que a abordagem empirista condillaciana pode não ser tão radical quanto inicialmente aparenta. Isso porque aceitar a existência de uma atividade mental inata implicaria adotar uma posição que ele, com seu anti-inatismo, buscava precisamente refutar. Embora breve e pontual, a interpretação de Quarfood tem o mérito de questionar o status empírico da causa da atividade mental e de reconhecer a dificuldade que Condillac enfrentou ao tentar explicar a causa dessa atividade com base na passividade inicial da sensação.

Condillac não possui uma teoria fisiológica. Suas referências à fisiologia "refletem a bagagem cultural da época e não têm pretensão de originalidade" (Paganini, 1992, p. 166). Essa nuance é necessária para que possamos oferecer um caminho para esclarecer aspectos do conceito de

força em sua filosofia. Nesse sentido, o artigo "A Fisiologia e Seu Discurso" (2017), de Isabel Fragelli, oferece comentários relevantes do debate acerca da fisiologia na modernidade. A autora explora o trabalho de Duchesneau, "La Physiologie des Lumières" (1982), que investiga a fisiologia à luz das descobertas da ciência newtoniana.

Como salientado por Fragelli, Newton é responsável por “formalizar a aplicação da matemática aos fenômenos naturais a partir de uma metodologia científica empirista e indutiva; deixando de lado a determinação das causas e das essências pela via metafísica” (Fragelli, 2017, p. 62). Isso significa dizer que ele afastou-se da tentativa de explicar os fenômenos naturais através de causas metafísicas ou essências abstratas. Em vez disso, focou em descrever como as coisas funcionam com base em evidências observáveis e mensuráveis. Nesse período os naturalistas tomavam os modelos teóricos de Newton – gravitação – e Leibniz – monadologia – para interpretar e compreender os fenômenos orgânicos (Fragelli, 2017, p. 62). A metodologia científica de Newton ajudou a estabelecer a ciência fisiológica como um campo próprio, ao mesmo tempo que revelou a necessidade de abordagens adicionais para explicar a complexidade dos organismos vivos. Nesse contexto, as teorias fisiológicas nascentes fazem uso dos *inconnues* explicativos de maneira regulamentar. Sobre isso, diz o seguinte:

[...] Duchesneau ressalta a importância da função epistemológica dos “*inconnues explicatives*” para as formulações teóricas da teoria fisiológica nascente, mostrando que, em diversos momentos, fez-se um uso regulativo de elementos “desconhecidos” para que se pudesse explicar os fenômenos observados nos organismos. Para exemplificar, assim como Newton define a lei da gravidade sem determinar o estatuto ontológico desta força, assim também Buffon pode explicar a funcionalidade das “forças penetrantes”, Blumenbach a das “forças vitais” e Haller a da irritabilidade da fibra sem, contudo, determinarem o que são esses elementos ou quais seriam as suas causas

(Hall 1968; Gaskin 1967, cap. 7) (Fragelli, 2017, p. 62).

A passagem em destaque enfatiza a relevância dos elementos desconhecidos na formulação da teoria fisiológica do século das luzes. Desse ponto de vista, devemos entender esses elementos enquanto conceitos empregados para explicar os fenômenos observados em organismos vivos, ainda que não possamos conhecer por completo sua verdadeira causa. Para ilustrar, Duchesneau compara a situação com a teoria de Newton: Newton introduziu a lei da gravidade sem definir exatamente o que é a força gravitacional ou sua natureza essencial. Da mesma forma, o uso instrumental dos elementos desconhecidos explicativos permitiu que os cientistas evitassem explicações metafísicas e se concentrassem nas limitações e possibilidades do conhecimento empírico, demonstrando que tanto a ciência física quanto a biologia da época lidavam com elementos indeterminados sem recorrer a explicações metafísicas.

Condillac se mostra plenamente consciente dos avanços da fisiologia da sua época¹³. Nesse aspecto, o conceito de força apresentado em seus textos só pode compreendido quando considerado o contexto científico do XVIII. A ideia de força como causa subjacente da atividade orgânica e mental reflete uma integração dos sistemas teóricos fisiológicos, influenciados pela tradição newtoniana, na filosofia de Condillac. Sem definir precisamente o que é essa força, o abade parece admitir os elementos indeterminados, evitando enveredar pelos caminhos da metafísica ambiciosa.

O problema da causa da atividade e seus desdobramentos para uma leitura construtivista em Condillac

Em sentido genérico, o construtivismo em filosofia é caracterizado como uma perspectiva teórica que compreende o progresso do

¹³ Acabou-se de traduzir uma dissertação do sr. De Haller sobre a irritabilidade (Condillac, 2022, p. 79-80), um clássico da fisiologia no XVIII.

conhecimento humano enquanto produto de uma inteligência ativa ou construtiva da mente. A rigor, uma nota característica fundamental do construtivismo refere, sobretudo, o papel ativo do sujeito na construção das suas representações de mundo (Castanon, 2007, p. 116). Ao abordar esse tema, estamos seguindo a perspectiva interpretativa da filosofia de Condillac proposta por Monzani em sua obra *Desejo e prazer na idade moderna* (2011). Nesse trabalho, Monzani argumenta que a filosofia do abade parece oferecer uma versão do construtivismo que ainda não recebeu a atenção devida (Monzani, 2011, p. 223).

Dado que o papel ativo do sujeito é um aspecto chave para pensar uma perspectiva construtivista, compreender a causa dessa atividade é tarefa preliminar, pois ela é o ponto de partida para sistematizar e interpretar o construtivismo condillaciano. Nessa direção, é fundamental identificar a causa da atividade mental, pois isso determina a forma como Condillac entende, em última análise, o processo de construção e estruturação do conhecimento.

A julgar pelo que vimos ao longo das seções anteriores, estamos em condição de sugerir possíveis desdobramentos do problema da causa da atividade mental para pensar o construtivismo condillaciano. Dito de forma direta, a filosofia de Condillac não só aponta para interpretações distintas do problema da causa da atividade mental, como parece delinear mais de um tipo de construtivismo.

O primeiro tipo, descrito em seu *Ensaio*, baseia-se em uma interpretação empirista da causa da atividade mental e na relação entre sensações e signos de instituição, que molda a reflexão e o tipo específico de atividade que ela engendra. Seguindo a perspectiva empirista, podemos ainda considerar as contribuições do *Tratado*, que se baseiam, por um lado, na causa da atividade — entendida como a ação das faculdades mentais a partir das impressões afetivas de prazer e dor. Por outro lado, destacam-se as contribuições do tato, que condiciona a reflexão e gera um tipo específico de atividade, permitindo a autorreferência e a representação de objetos ao fornecer estrutura e organização às sensações.

Entretanto, é importante lembrar que, no *Tratado*, a gênese da atividade reflexiva introduzida pelo tato não parece ser a única maneira possível de conceber a causa da atividade em geral. Nesse texto e,

posteriormente, na *Lógica*, o abade introduz a ideia de uma força no organismo que, embora claramente indefinível, sugere vestígios de inatismo. Sob essa perspectiva, o conceito de força como causa subjacente das nossas ações indicaria um outro tipo de construtivismo, que não poderia evitar algum grau de inatismo.

Nesse contexto, cabe problematizar se a ideia de inatismo, como sugere Quarfood, é realmente adequada para interpretar Condillac, ou se a noção de força, entendida como uma característica inata do espírito, não poderia ser analisada sob uma perspectiva heurística. Nessa linha de interpretação, a noção de força não pode ser entendida enquanto um estatuto ontológico ou metafísico da alma, mas como um conceito meramente explicativo, utilizado pelo abade para elucidar certos aspectos do funcionamento mental e físico no ser humano.

Enquanto recurso explicativo provisório, a força contribuiria para esclarecer aspectos do desenvolvimento das operações mentais, sem que Condillac assumisse uma posição definitiva sobre a natureza da alma. Essa nuance preservaria a sua explicação empirista radical sobre o desenvolvimento das ideias e operações mentais a partir da experiência sensível.

Ainda assim, trata-se de uma questão polêmica, que nos leva a perguntar: estamos lidando com abordagens distintas do construtivismo – uma empirista e outra inatista – ou haveria apenas uma forma de construtivismo que evolui à medida que a filosofia de Condillac se desenvolve?

Considerações finais

Ao investigar o problema da causa da atividade mental na filosofia de Condillac, encontramos várias interpretações sobre o tema. De fato, trata-se de um problema em aberto, com perspectivas não apenas diferentes, mas também mutuamente excludentes. Apesar da controvérsia, é claro que a filosofia de Condillac não pode ser compreendida sem considerar a atividade como uma característica fundamental da vida mental e o papel ativo do

sujeito na construção do conhecimento. Embora Condillac não tenha formulado explicitamente uma teoria sobre o construtivismo, acreditamos que sua filosofia, conforme exposta no *Ensaio*, no *Tratado* e na *Lógica*, oferece uma explicação construtivista baseada na atividade como aspecto central da vida mental. Em futuros artigos, o desafio será esclarecer, definir e sistematizar o construtivismo à luz das diversas interpretações da atividade mental no pensamento de Condillac. Além disso, será importante determinar se sua filosofia promove diferentes tipos de construtivismo ou se representa uma única forma de construtivismo que evolui ao longo de seu desenvolvimento filosófico.

Referências

ARJA CASTANON, Gustavo. Construtivismo, Inatismo e Realismo: compatíveis e complementares. *Ciênc. cogn.*, Rio de Janeiro, v. 10, p. 115-131, 2007.

Disponível em:

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-58212007000100012&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 20 jul. 2024.

CHARRAK, André. *Empirisme et métaphysique: l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac. Paris: Ed. Vrin, 2003.

CHARRAK, André. *Empirisme et théorie de la connaissance*. Paris: Ed. Vrin, 2009.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. Correspondence. notes Le Roy, In: CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Oeuvres philosophiques de Condillac*. Paris: Presses Universitaires, 1948. p. 533-551.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. La Logique ou les premiers développemens de l'art de penser. In: CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Oeuvres philosophiques de Condillac*. Paris: Presses Universitaires, 1947. p. 372-414.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. Dictionnaire des synonymes. In: CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Oeuvres philosophiques de Condillac*. Paris: Presses Universitaires, 1951. v. III. p. x-x.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Lógica y extracto razonado del Tratado de las Sensaciones*. Traducción de Josefina Amalia Villa y J. Gimeno. Buenos Aires: Ed. Aguilar, 1964.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Tratado das sensações*. Trad. Denise Bottmann. Campinas: Ed. Unicamp, 1993.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*. Trad. Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Tratado dos Animais e a Inteligência dos animais*. Trad. Lourenço Fernandes Neto e Silva e Dário Galvão. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

FRAGELLI, Isabel Coelho. A fisiologia e seu discurso. *Discurso*, São Paulo, v. 47, n. 2, p. 59-73, 2017. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2017.141432>. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/141432>. Acesso em: 18 jul. 2024.

IBERTIS, Carlota Maria. Condillac, em busca do princípio: ligação de ideias ou prazer? *DoisPontos*, Curitiba, v. 20, n. 2, p. 37-50, 2023. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v20i2.92050>. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/92050>. Acesso em: 17 nov. 2024.

LEFÈVRE, Roger. *Condillac ou la joie de vivre*. Paris: Ed. Seghers, 1966.

LE ROY, Georges. *La psychologie de Condillac*. Paris: Boivin, 1937.

MONZANI, Luiz Roberto. O empirismo na radicalidade, introdução à leitura do Tratado das Sensações. In: CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Tratado das sensações*. Trad. Denise Bottmann. Campinas: Ed. Unicamp, 1993. p. 7-23.

MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. Curitiba: Ed. Champagnat, 2011.

PAGANINI, Gianni. Psychologie et physiologie de l'entendement chez Condillac. *Dix-huitième Siècle*, n. 24, Le matérialisme des Lumières, p. 165-178, 1992.

QUARFOOD, Christine. *Condillac: La Statue et L'Enfant*. Traduit par Yvette Johansson. Paris: Ed. L'Harmattan, 2002.

SALLES, Fernão de Oliveira. Empirismo e metafísica em Condillac. In: CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*. Trad. Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 361-383.

SANTOS, Kayk Oliveira. As ideias representativas de sujeito e de objeto em Condillac. In: Adriano Correia et al. (Orgs.). *Filosofia do século XVIII*. São Paulo: Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia - ANPOF, 2017. p. 480-496.

Data de registro: 31/07/2024

Data de aceite: 01/11/2024



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: lucasguerrezi@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 [...]” (Giglioni, 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 às 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 à 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 à 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 às 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 e 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 efetuam, 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 guardada 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 a *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, consequentemente, 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 emergjam 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 emerge 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



O pensamento da causalidade na fenomenologia de Edmund Husserl

*Marcelo Rosa Vieira**

Resumo: O objetivo deste artigo é contribuir para a reflexão sobre o conceito de causalidade na época moderna, abordando-o sob a perspectiva da filosofia de Edmund Husserl. O texto discute a análise fenomenológica dedicada ao tema, com o objetivo de clarificar como o conceito de causa não desempenha na fenomenologia husserliana o papel de um “operador de inteligibilidade” em sentido último, mas desce ao nível de uma inteligibilidade secundária, pertencente ao quadro de uma filosofia segunda, que não mereceria o título de primeira. O sentido da relação entre causa e efeito deve ser elucidado por uma filosofia mais fundamental (que Husserl chama de *Erste Philosophie*), que naturalmente não pode partir da causalidade como um pressuposto dado. Para abordar essa questão, situar-nos-emos no ponto de vista da fenomenologia da constituição (estática e genética) proposta pelo filósofo alemão.

Palavras-chave: Fenomenologia; Husserl; Causalidade; Constituição.

The thought of Causality in Edmund Husserl's Phenomenology

Abstract: The aim of this article is to contribute to the reflection on the concept of causality in the modern era, approaching it from the philosophy of Edmund Husserl. The text discusses the phenomenological analysis dedicated to this subject with the goal of clarifying how the concept of cause does not function in Husserlian phenomenology as an "operator of intelligibility" in the ultimate sense, but rather falls to a level of secondary intelligibility, within the framework of a second philosophy, rather than one deserving the title of first philosophy. The meaning of the relationship between cause and effect must be elucidated by a

* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Professor em Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: marcelroust@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8338450413424027>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5168-9448>.

more fundamental philosophy (which Husserl calls *Erste Philosophie*) that cannot naturally start from causality as a given presupposition. To address this issue, we will consider the perspective of the phenomenology of constitution (static and genetic) proposed by the German philosopher.

Keywords: Phenomenology; Husserl; Causality; Constitution.

A causalidade na tradição filosófica: breve sobrevoo histórico

Aristóteles é o primeiro filósofo a abordar o pensamento da conexão causal de maneira sistemática, defendendo a tese de que o porquê é enunciado de quatro maneiras diferentes, pela causa material, formal, motora e final. É assim que Aristóteles define a filosofia primeira como a ciência que especula sobre os primeiros princípios e as primeiras causas.

Os filósofos árabes e latinos da Idade Média adotam diferentes pontos de vista sobre esse assunto, concentrando-se particularmente na questão dos agentes da causalidade. Eles retêm a noção de causa motora de Aristóteles para enquadrá-la em uma nova formulação onde a questão central não é tanto sobre a natureza da ligação causal, mas sobre os agentes que a executam, ou seja, a eficácia do agente. Para alguns, como os “ocasionalistas”, apenas Deus possui o privilégio exclusivo da causalidade. Os “concorrentistas”, por outro lado, afirmam que alguns agentes naturais têm poder causal, mas apenas sob a condição de que Deus coopere para torná-lo eficaz. Por fim, os “conservacionistas” reconhecem um poder causal “autônomo” nos agentes naturais, desde que sejam mantidos em sua existência e poder pela ação contínua de Deus.

Ibn Rushd, um filósofo ao mesmo tempo conservacionista e concorrentista, destaca a importância da causalidade na ciência, afirmando, especialmente no que diz respeito às ciências naturais, que estas consistem em buscar as causas dos fenômenos. Segundo ele, quem nega o princípio da causalidade nega a própria possibilidade da ciência, pois a ciência reside no conhecimento das coisas através de suas causas.

Com o fim da era medieval, esse tema continua sendo objeto de debate. Uma tese abraçada pela filosofia moderna é a de que é função da causa conferir a inteligibilidade, tese que se resume na fórmula *Causa sive Ratio*. Essa tese é avaliada por Vincent Carraud em trabalho de 2002¹. A proposição principal que nela se sustenta é que a “causa permite dar razão da coisa: do fato de que ela seja, do por que ela é, disto que ela é e de suas mudanças” (Carraud, 2002, p. 7), e isso supõe que a causalidade não torna inteligível somente o ente natural, mas todo ente.

Para Carraud, a história do conceito de causalidade, apesar de complexa, não deixa de apresentar grandes direcionamentos que “parecem bem marcados, que conduzem de Aristóteles a Leibniz, de Suarez a Kant – separando-os” (Carraud, 2002, p. 8). Sua obra, no entanto, concentra-se mais particularmente no fato de que, ao longo de quatro séculos e meio de escolástica, o conceito de causalidade eficiente se impôs com maior ênfase ao pensamento filosófico e passou a desfrutar de um privilégio em relação aos outros conceitos de causa (formal, material, motora e final). Isso é visível, por exemplo, nos escritos de Suarez, que estabelece um conceito comum de causa em que há um primado da eficiência. Mas é com Descartes que “a dominação da causalidade eficiente se torna absoluta” (Carraud, 2002, p. 9).

Como nos informa texto de Olivo² dedicado à questão, em Descartes tem lugar a consumação metafísica de uma crítica das causas finais, formais e substanciais que as destitui de seu posto e acaba por promover a causalidade eficiente à posição de sentido estrito e exclusivo da causalidade, reduzindo as quatro causas de Aristóteles à eficiência. No entanto, a causa eficiente não se identifica com a causa motora, o conceito designa, antes, “uma causa criadora absolutamente distinta da causa motora”, na medida em que “permite qualificar o ato criador de Deus”, enquanto que o conceito de causa motora limita-se a designar um

¹ CARRAUD, Vincent. *Causa sive Ratio*. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

² OLIVO, Gilles. L'efficience en cause: Suarez, Descartes et la question de la causalité. In: *Études de Philosophie Médiévale LXXV*. Paris: Vrin, 1997.

“princípio de movimento”, em que toda modificação física é pensada como movimento local (Olivo, 1997, p. 92). É por isso que, em Descartes, “a causa eficiente pertence a uma ciência própria – à metafísica como teologia – enquanto que a causa motora resta um objeto da física” (Olivo, 1997, p. 92).

Conclui-se então, que, para Descartes, “somente a eficiência é doravante operadora de inteligibilidade, em física bem como em metafísica” (Carraud, 2002, p. 9).

O tema diretor e a questão fundamental da fenomenologia

A fenomenologia, que Husserl se obstina em apresentar como uma nova forma de filosofia transcendental que poderia quase ser qualificada como um neo-cartesianismo, não adotará entretanto a decisão filosófica de Descartes de fazer da causa um operador de inteligibilidade última. Se Husserl, à maneira cartesiana, deu à sua fenomenologia o venerável título de filosofia primeira, ele não a concebeu, no entanto, como um conhecimento que, para ser perfeito, “deve ser deduzido das primeiras causas”³.

O argumento de Husserl é que Descartes foi o primeiro filósofo a praticar uma redução fenomenológica e a descobrir o reino absoluto da consciência transcendental. No entanto, é bem conhecido que o filósofo alemão não reconhece esse mérito a Descartes senão com bastantes reservas, e, em particular, com a crítica de que Descartes realizou a

³ Eis uma definição direta da filosofia primeira sob a pena de Descartes: « (...) ce mot Philosophie signifie l'étude de la Sagesse, et que par la Sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir (...) et qu'afin que cette connaissance soit telle, il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes, en sorte que pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des Principes (...). » DESCARTES, René. Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre; laquelle peut ici servir de Préface. Adam-Tannery, volume IX-2, pp. 1-20. Paris: Vrin-CNRS, 1996, p. 2.

redução para logo em seguida abandoná-la, descobrindo a esfera da subjetividade transcendental apenas para confundi-la com a subjetividade psicológica, à semelhança de Cristóvão Colombo, que acreditava ter chegado a um antigo país quando se deparava com um novo continente. Se, por um lado, Husserl reanima o programa cartesiano de uma filosofia primeira, estruturando-o em torno dos temas (I) da exigência de apoditicidade e (II) da unidade das ciências (com base nos quais ele reativa o projeto fundacionalista de Descartes, reitera a dúvida hiperbólica através da redução fenomenológica, reconquista a esfera apodítica das *cogitationes* e, de certa forma, eleva o cogito à posição fundadora da fenomenologia), por outro lado, Husserl faz isso apenas para criticar no final o método dedutivo que Descartes supostamente teria importado da matemática para a filosofia, o que significa que Descartes teria aplicado de forma dogmática e acrítica o ideal metodológico matemático da dedução *more geometrico*, chegando a estendê-lo a toda a filosofia, e teria tomado o cogito como um axioma apodítico, transformando sub-repticiamente o *ego cogitans* em uma *substantia cogitans* e articulando-o com o princípio da causalidade.

De fato, Husserl não poderia erigir, como Descartes, a causalidade como princípio, mas isso não significa que a questão da causa não encontre seu lugar no pensamento do filósofo alemão. Para abordar a questão da abordagem do tema da causalidade dentro do projeto filosófico de Husserl, é necessário levar em conta que sua fenomenologia é caracterizada pelo cruzamento de duas orientações diferentes de pesquisa. Por um lado, a pesquisa fenomenológica é motivada por um tema central que orienta todas as análises particulares da consciência, ou seja, o tema central da intencionalidade, o que leva a uma exploração sistemática das vivências intencionais em todos os seus modos. Por outro lado, a “questão fundamental” que orienta a pesquisa fenomenológica é a da “origem do mundo”, questão que se identifica com a tematização do pressuposto não confessado e não esclarecido de todo conhecimento filosófico e científico:

a doação de um mundo como horizonte de toda pesquisa atual ou possível⁴.

Essas duas orientações de pesquisa se complementam mutuamente? Longe disso, parece mais que há aqui uma tensão entre o tema central e a questão fundamental, pois como a fenomenologia pode satisfazer sua exigência de constituir uma filosofia da origem última do mundo se ela se apresenta, ao mesmo tempo, como uma ciência rigorosa, devendo respeitar incondicionalmente o imperativo de “ir às coisas mesmas” e o princípio de não aceitar como fonte de legitimação do conhecimento senão o dado originário, que se manifesta em carne e osso na intuição, aceitando-o simplesmente como se apresenta, mas também apenas dentro dos limites em que se apresenta?⁵ O projeto da *Letztbegründung* não entra em conflito com a pretensão de cientificidade da análise intencional, que dispensa qualquer especulação metafísica e deve proceder rigorosamente, descrevendo fielmente os dados conforme aparecem?

Se aquilo que funciona como mola propulsora de todo o caminho de pensamento da fenomenologia, e subsume todas as suas temáticas particulares, é a questão da *intencionalidade da consciência* e o interesse por uma exploração sistemática das vivências intencionais sob todos os seus modos, como, então, a fenomenologia pode elevar-se à dignidade de uma ciência primeira e universal, já que, desde a partida, a limitação do seu horizonte temático condena-a “a desenvolver-se sob a forma de uma simples investigação sobre a essência da consciência?” Ela já não estaria

⁴ Para mais pormenores sobre essa distinção entre tema reitor e questão fundamental, ver: FINK, Eugen. La Philosophie Phénoménologique d’Edmund Husserl face à la critique contemporaine. In: De la Phénoménologie. Traduit de l’allemand par Didier Franck, 1966, pp. 95-175. E ALVES, Pedro. A ideia de uma Filosofia Primeira na Fenomenologia de Edmund Husserl. Uma tentativa de interpretação. Philosophien 7, Lisboa, Edições Colibri, 1996, pp. 3-37.

⁵ Ver o “princípio de todos os princípios” (*das Prinzip aller Prinzipien*) da fenomenologia no § 24 do volume I das *Ideias*.

confinada a um campo restrito de objetos – o campo da consciência?⁶ Ou seja: não é o caso de que “esta sua limitação temática inicial” esteja “em flagrante contradição com as suas intenções derradeiras?” (Alvez, 1996, p. 5).

A verdade é que uma leitura mais aprofundada permite dissipar essa aparência; a impressão de contradição desaparece assim que fazemos a distinção entre o tema reitor e a questão fundamental, sabendo que a temática particular da intencionalidade só ganha todo o seu sentido no horizonte global aberto pela indagação sobre a origem do mundo.

Se é verdade que a fenomenologia circunscreve um domínio próprio ao tematizar a intencionalidade das vivências, é certo também que ela não deve ser apreciada apenas em função disso, pois o tema reitor pressupõe uma questão de fundo. Tão logo seja feita a distinção entre tema diretor e problemática fundadora, perceber-se-á que, numa filosofia, esses dois momentos não coincidem exatamente. No caso da fenomenologia, isto é nítido: o tema da intencionalidade nunca será compreendido em toda sua amplitude se for amputado “do movimento que o constitui a partir da posição da questão fundamental” (Alves, 1996, p. 5).

Esta questão fundamental é a necessidade de satisfazer a exigência de um conhecimento absolutamente válido e definitivo do que é objetivo.

⁶ Se bem que este campo da consciência representa para Husserl a universalidade dos fenômenos possíveis. Sobre isso, diz Fink: “É unicamente assim que pode-se compreender como uma tematização da “consciência” pode tornar-se *conhecimento global do mundo*. Quando a vida da consciência transcendental, a vida que apercebe o “mundo”, torna-se o tema de uma explicação analítica, o correlato que aí repousa é aí experimentado, visado, vivido: o mundo torna-se necessariamente e, como tal, tema. Mas isso significa que o princípio unificador que tem a validade “mundo” é concebido por referência à posição de validade, à formação de sentido. O conhecimento filosófico do mundo toma o estilo de uma compreensão da totalidade do ente mundano a partir de sua formação de sentido transcendental, isto é, de sua *constituição*.” FINK, Eugen. Qui veut la Phénoménologie? In: De la Phénoménologie. 1966, pp. 177-198, pp. 194-195. E diz também Landgrebe: “(...) a certeza do *eu sou* compreende já o mundo certamente, não no sentido de um dogmatismo, mas antes no sentido da certeza antiga de que *a alma é de certo modo todas as coisas* (ή ψυχή πάντα πώς ἐστι).” LANDGREBE, Ludwig. “La phénoménologie de Husserl est-elle une philosophie transcendantale?” Les Études Philosophiques, vol. 9, no. 3, 1954, pp. 315–323, p. 322. JSTOR, www.jstor.org/stable/20841699. Accessed 17 June 2021.

No debate com os críticos contemporâneos da filosofia de Husserl, Fink ressalta que a “questão fundamental da fenomenologia, pela qual ela renova (...) numerosos problemas tradicionais, e que manifesta sua oposição radical ao criticismo, pode ser formulada como a questão da *origem do mundo*.”, ou seja, “a eterna questão humana sobre a origem (*Anbeginn*), para a qual mitos, religiões, teologias e especulações filosóficas tentaram fornecer uma resposta, cada um deles à sua maneira” (Fink, 1966, p. 119).

É ao explicitar essa questão que a fenomenologia é capaz de resolver a tensão que existe entre a sua tendência minimalista, de proceder como ciência de rigor, e a sua tendência maximalista, de propor-se como uma meta-ciência destinada a estabelecer os princípios fundamentais do conhecimento e, com eles, fixar o critério de cientificidade das ciências.

Para Alves (1996), a questão que a fenomenologia põe como fundamental identifica-se com a “*exigência* mais basilar de todo o pensamento filosófico e científico (...), a *exigência de um conhecimento absolutamente válido e definitivo daquilo que é objetivamente*” (Alves, 1996, p. 7). Trata-se, nesse sentido, de uma motivação colhida na gênese do pensar racional, nem mais nem menos do que aquilo que o pensar filosófico e científico pretendeu alcançar desde sempre, na pluralidade de suas figuras históricas de concretização. Só que a fenomenologia não experimenta o ideal fundador do pensar filosófico na forma ingênua de uma tarefa que está sempre em progresso no interior das disciplinas particulares, com o acúmulo histórico dos saberes positivos. O que a fenomenologia introduz de novidade é que ela pretende superar tal ingenuidade, e converter radicalmente aquela exigência numa questão prévia a ser examinada nas condições mesmas de sua possibilidade.

E ela se inscreve na perseguição desse ideal não como uma filosofia segunda, como herdeira, simplesmente, de um legado consumado e transmitido pela tradição. Pelo contrário, a fenomenologia requer a

Aufhebung em relação à atitude mundana natural⁷, isto é, a Redução fenomenológica, que permite instaurar um corte em relação à totalidade do saber constituído para inaugurar um conhecimento original e primeiro, fundado na nova experiência transcendental, que se oferece ao mesmo tempo como uma “*reabertura* e um *retorno* às fontes primordiais de todo o pensar filosófico e científico” (Alves, 1996, p. 8).

Se mantivermos em mente essas duas orientações da pesquisa fenomenológica, iremos desdobrar nossa questão sobre o estatuto da causalidade no pensamento de Husserl em dois eixos: por um lado, sobre como a questão da causa se insere no programa fenomenológico puramente descritivo e, por outro lado, sobre como ela se encaixa no programa da fenomenologia como filosofia da fundação última.

O programa fenomenológico da descrição pura

Primeiramente, a intervenção da fenomenologia descritiva na questão da causa. Ao frequentar os cursos de Franz Brentano e iniciar com ele sua carreira filosófica, Husserl sempre entendeu que a intencionalidade é “um caráter descritivo fundamental” da vida psíquica. O sentido mais imediato do termo “descritivo” é “não causal”. A psicologia descritiva já havia sido introduzida por Brentano como uma disciplina que contrasta com a psicologia genética e que tem a tarefa de dar claridade (*Klarheit darüber zu geben*) ao que se põe de manifesto, imediatamente, na experiência interna (*innere Erfahrung*). Para isso, ela busca não uma gênese de fatos (*Genesis der Tatsachen*), mas uma descrição de seu campo-objeto (*Beschreibung des Gebietes*)⁸.

⁷ *Aufhebung* – termo utilizado para se referir à suspensão da redução fenomenológica. Parece ter tido origem na filosofia hegeliana, o que explica o fato de ter ao mesmo tempo o significado de conservação e superação.

⁸ “*Klarheit darüber zu geben, was die innere Erfahrung unmittelbar zeigt; also nicht eine Genesis der Tatsachen, sondern zunächst erst Beschreibung des Gebietes. Dieser Teil nicht psychophysiologisch, sondern rein psychologisch. Vorweg müssen wir wissen, wie die*

Assim, o termo “descritivo” em Husserl não se vincula a uma oposição ao termo “empírico”, ele se opõe ao método de explicação genético-causal. Mas, diferente do que acontece em Brentano, aqui o método explicativo cede lugar a um método descritivo de estruturas *a priori* da consciência pura que se descortinam à intuição fenomenológica como eidéticas⁹. Além do que, não se faz também recurso a relações de implicação lógica (*Se ... então*) análoga a raciocínios causais, a descrição fenomenológica não deduz essências de essências, antes, ela submete a uma análise intencional os dados intuitivos em todas as suas variações possíveis e as desvela como variações eidéticas, regidas por uma *morphé* intencional que se mantém como tal na variação.

Essa delimitação da esfera fenomenológica que exclui o estudo causal, Husserl a enceta tendo em vista que a explicação pelas causas induz a teoria gnosiológica a “falhar” no seu escopo, perdendo-se em erros psicologistas. Isso se vê, por exemplo, na doutrina da abstração:

Cada doutrina da abstração que queira ter valor gnosiológico, quer dizer, que queira explicar o conhecimento, falha de antemão no seu objetivo quando, em vez de descrever a situação descritiva imediata na qual o específico nos vem à consciência, para, por seu intermédio, clarificar o sentido do nome

Tatsachen aussehen: und dies zeigt ein innerer Blick ins psychische“ BRENTANO, Franz. Psychologie descriptive. Notes de lecture inédites, sous l'inscription Q 10 dans les Archives Husserl à Louvain, 1887/88, p. 4.

⁹ Não é preciso ir muito longe nos textos para confirmar isso. Na segunda investigação lógica, Husserl distingue na vivência de pensamento aquilo que pode ser considerado segundo o *teor descritivo* e aquilo que o pode ser segundo o *ponto de vista causal*. De acordo com essa distinção, ele exclui da esfera da fenomenologia o estudo de causas e consequências: “Cada vivência de pensamento, assim como cada vivência psíquica, tem, considerada do ponto de vista empírico, o seu teor descritivo, e, do ponto de vista causal, as suas causas e consequências (*hat causal betrachtet, seine Ursachen und Folgen*), mas toca, de qualquer modo, no mecanismo da vida e exerce as suas funções genéticas. Mas à esfera da *fenomenologia* e, acima de tudo, à da *teoria do conhecimento* (como clarificação fenomenológica das unidades ideais de pensamento ou conhecimento), pertence apenas a essência e o sentido (...)”. Hua XIX.1. Investigações Lógicas - Volume 2. Parte 1. Tradução de Pedro Alves e Carlos Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, Investigação 2. § 15, p. 150 (trad. port. 124).

atributivo e, em consequência posterior, trazer a uma solução evidente os múltiplos equívocos que a essência da espécie experimentou, se perde, em vez disso, em análises empírico-psicológicas do processo de abstração, segundo as causas e os efeitos (*nach Ursachen und Wirkungen*), e, passando fugidamente pelo conteúdo descritivo da consciência abstrativa, dirige o seu interesse, predominantemente, para as disposições inconscientes, para os entrelaçamentos hipotéticos de associação. Encontramos nisso, habitualmente, o fato de que o conteúdo essencial imanente da consciência de universalidade, com o qual a clarificação desejada deve ser realizada sem mais, de forma alguma é atendido e indicado (Hua XIX, 2012, p. 125).

Além de não aderir a um método de explicação causal, Husserl rejeita uma hipótese científica que atribui à causa um caráter ontológico. A saber, no § 52 de *Ideias I*, que traz considerações sobre a “coisa segundo a física e a *causa desconhecida* das aparências”, Husserl critica o projeto científico de objetivação do mundo natural que faz uma distinção entre *qualidades primárias* e *secundárias* e estabelece que o conhecimento só se efetua sobre as qualidades físico-matemáticas do objeto, e não sobre as qualidades sensíveis. Essa concepção coloca as qualidades primárias na posição de um *X suporte* visto como portador de determinações matemáticas e de fórmulas matemáticas correspondentes que, apesar de não existir no espaço da percepção, indica um “espaço objetivo” (uma multiplicidade euclidiana tridimensional), que oferece-se como signo e representação puramente simbólica do espaço da percepção e que, no fim, é a “causa totalmente desconhecida” das aparências da coisa física dada, “que se poderia somente caracterizar de forma indireta e analógica pelo viés de conceitos matemáticos” (Hua III, 1950, §52, p. 98). Dentro desse quadro teórico, o método científico natural consiste em buscar ponderações dessa ideia pura a fim de a ela submeter todos os dados da experiência, o que acontece pelo método de tornar exatos os *continua*, transformando as causalidades sensíveis em causalidades matemáticas, assim administrando o psicofisicamente anômalo e assim removendo as

anomalias da percepção (os elementos discordantes nas aparições sempre unilaterais de coisa), que são suprimidas sob a reputação de ilusões, de aparências. Isso torna a experiência um simples *senal subjetivo* que indica por detrás dela um *substrato objetivo*, promovido à posição de uma ideia situada no infinito pela qual se regulam nossas investigações e são matematicamente determináveis os objetos efetivamente dados na experiência.

Husserl desembaraça-se dessa concepção argumentando: se a “coisa” só pode ser dada de forma sensível, essa causa desconhecida, por princípio, deveria ser atingida também por uma experiência possível, senão por nossa experiência, pelo menos para a de outros eus capazes de uma percepção melhor e mais ampla das coisas. Estes, porém, chegariam à causa desconhecida por intermédio também das *aparências* e assim, por princípio, ver-se-iam obrigados a perguntar por uma nova causa desconhecida de tais aparências, enredando-se numa regressão ao infinito. Com esse argumento, Husserl recusa admitir, em absoluto, que as determinações sensíveis não passam de um signo da estrutura matemática, que elas revestem tal estrutura dissimulando-a do olhar da experiência. Para ele, a coisa física não serve de sinal para outra coisa, “não é estranha a isto que aparece corporalmente aos sentidos; ela se anuncia nessa aparência, e mesmo *a priori* (por razões eidéticas irrecusáveis) não se anuncia de forma originária senão nela” (Hua III, 1950, §52, p. 99).

Da mesma forma, quando a fenomenologia remonta ao ser do ente ou quando circunscreve como seu o campo dos possíveis em vez do campo das atualidades, ela assume o caráter de uma ciência eidética, centrada no estudo do Eidos, o que a leva a substituir explicações causais por descrições da essência.

O programa fenomenológico da fundação última. O primado da constituição sobre a causalidade

O objetivo inicial da fenomenologia era compreender as vivências no sentido positivista de “fatos a observar” e “descrever” sem “explicações do tipo causal-genético” e sem acrescentar ou pressupor nada estranho à pura intuição, mas o curso posterior do desenvolvimento da fenomenologia, com a redução fenomenológica, a levou a uma “virada transcendental”, e agora o método de descrição pura é relegado a uma posição secundária, prioridade sendo dada à “constituição de sentido”.

Com a orientação idealista da fenomenologia da constituição, Husserl alcança uma nova compreensão da intencionalidade, percebendo que as coisas em seu ser próprio são constituídas pela consciência e que o objeto, em sua transcendência efetiva, não é nada mais do que um momento noemático da correlação *ego-cogito-cogitatum*, como o índice de um sistema subjetivo de noeses.

Colocada entre parênteses, a causalidade não desempenha então nenhum papel de “operador de inteligibilidade” em sentido último¹⁰. O que opera a inteligibilidade última na fenomenologia é a “constituição” pelos

¹⁰ Em *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, Husserl volta a pôr ênfase no fato de que a teoria do conhecimento não é, propriamente falando, uma teoria, quer dizer, ela procede descritivamente e não faz explicações causais. Isso porque repousa na noção de “causa” uma *Selbstverständlichkeit*, uma obviedade cuja “obscura falta de fundamento” a psicologia genética não está em condições de esclarecer, e que só pode pressupor como “dada”: “Jeder Naturforscher z.B. redet von Ursache und Wirkung, lässt sich überall vom Prinzip der Kausalität leiten; das gehört mit zu jenem ‚Grundschema‘. Nur darf man ihn nicht nach dem letzten Sinn und der Quelle dieses Prinzips fragen. Jeder Naturforscher weiß, was Zeit ist, aber wie schon Augustinus hier sagte: Fragst Du mich nicht, so weiß ich es, fragst Du mich, so weiß ich es nicht.” Hua XXIV. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie, Vorlesungen 1906/07. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1984. § 20, pp. 98-99. Tradução: “Todos os cientistas naturais, por exemplo, falam de causa e efeito, deixam-se guiar por toda parte pelo princípio de causalidade. Isto faz parte do “esquema de base”. Só que não se deve perguntar a eles sobre o significado último e sobre a fonte desse princípio. Todo cientista natural sabe o que é o tempo, mas Agostinho já havia dito a propósito: se não me perguntam, eu sei; se me perguntam, então eu já não sei.”

vividos e atos do ego, assim como pela intersubjetividade¹¹: a causalidade desce então da posição de “constitutiva de racionalidade” (de *Causa sive Ratio* da tradição) para a posição de “constituída”¹². Pode-se dizer que ela passa do domínio de estudo da filosofia primeira para o domínio das filosofias segundas, as ciências metafísicas dos fatos. Sokolowski, estudando o conceito de constituição husserliano em seu poder explicativo, afirma que em Husserl a filosofia primeira não é concebida como uma *scientia certa per causas ultimas* e sim como uma *scientia certa per constitutionem*; é uma ciência rigorosa e apodítica que se destina a esclarecer a realidade, assim como a subjetividade, por meio da constituição (Sokolowski, 1970, p. 1).

Se há um gesto de substituição da “causalidade” pela “constituição”, isso também tem como consequência que ela goza do mesmo estatuto de outros conceitos da “realidade” e deve ser esclarecida pela fenomenologia da constituição: “Uma clarificação radical do sentido de ‘coisa’, assim como o esclarecimento radical do sentido de ‘alma’,

¹¹ “É o mesmo com relação ao mundo e a toda causalidade do mundo. (...) o mundo com todas suas realidades (...) é um universo de transcendências constituídas (...) nos vividos e nas capacidades de meu ego (e, unicamente, por seu intermédio, nos vividos e nas capacidades da intersubjetividade existente para mim), de meu ego que, enquanto subjetividade, assume portanto um papel de constituição última que precede esse mundo constituído.” Hua XVII. *Logique formelle et logique transcendantale*. Essai d’une critique de la raison logique. Trad. fr. par S. Bachelard. Paris : Presses Universitaires de France, 1957, § 99, p. 222 (trad. fr. 336).

¹² “Por conseguinte, eis por que todas as tentativas de fundamentar a existência de um mundo objetivo por inferências causais a partir de um *ego* dado de início puramente para si (inicialmente como *solus ipse*) são qualificadas por nós como absurdas: o fato de confundir a causalidade psicofísica que se desenrola no mundo com a relação de correlação que se desenrola na subjetividade transcendental, correlação entre a consciência constituinte e o mundo nela constituído. É de uma significação decisiva para o sentido verdadeiro e autêntico da filosofia transcendental assegurar-se que homem, e não apenas corpo humano, mas também *alma humana*, por mais puramente que possam ser captados pela experiência interna, são conceitos ‘mundanos’ (*Weltbegriffe*) e, como tais, objetividades de uma *apercepção transcendental*, portanto, fazem parte também, enquanto problemas constitutivos, do problema universal transcendental, que é o da constituição transcendental de todos os transcendentais, digamos, de todas as objetividades em geral.” Ibid., § 99, p. 223 (trad. fr. 337-338).

‘tempo’, ‘espaço’, ‘causalidade’, etc., conduz de volta às configurações específicas da consciência nas quais tais coisas (...) são ‘constituídas’”.¹³

Mas dizer que a causalidade cai no quadro da fenomenologia constitutiva é rebaixá-la à condição de uma simples categoria produzida pela subjetividade? Para dirimir essa dúvida, devemos precisar o que significa exatamente “constituição”. No livro I das *Ideias*, Husserl qualifica os problemas relacionados à fenomenologia constitutiva como “problemas funcionais”: são os problemas da “constituição das objetividades da consciência”. Ele imediatamente acrescenta que o ponto de vista da função é o ponto de vista central da fenomenologia, pois suas pesquisas abrangem, de fato, quase todo o campo fenomenológico, ou seja, todas as análises aí realizadas estão-lhe de alguma forma subordinadas. Aqui, a função, ao contrário de seu significado em matemática, refere-se à maneira como as experiências noéticas produzem a consciência de alguma coisa.

O estudo de Sokolowski, aprofundando esse ponto, defende, contra a interpretação de Fink, para quem “o significado da constituição transcendental oscila entre a formação de sentido e a criação”, que tanto a “dependência da realidade quanto sua transcendência em relação à subjetividade precisam ser mantidas” se quisermos que a concepção de Husserl não perca seu equilíbrio e valor filosófico, haja vista o seguinte: se a ênfase for colocada em demasia do lado da dependência, os sentidos e distinções da realidade não seriam mais que “produtos” da operação subjetiva; se a ênfase for colocada em demasia do lado da transcendência, a “subjetividade se tornaria supérflua para a emergência da realidade” (Sokolowski, 1970, p. 197).

Uma leitura que queira preservar a transcendência da realidade deve restringir a interpretação de Fink e argumentar que “todo ato

¹³ „Eine radikale Aufklärung des Sinnes „Ding“ führt, wie die radikale Aufklärung des Sinnes <von> Seele, Zeit, Raum, Kausalität usw., auf die bestimmten Gestaltungen des Bewusstseins zurück, in denen sich dergleichen wie „Ding“, „Seele“, „Raum“, „Zeit“, „Kausalität“ „konstituiert“. HUSSERL, E. Das unzureichende der positiven Wissenschaften und „die“ Erste Philosophie. In: Hua VIII. Erste Philosophie. (1923/24): zweiter Teil. Ergänzende Texte. Netherlands: Haag Martinus Nijhoff, 1959, p. 247.

intencional (...) opera uma dupla constituição. Ele constitui um sentido e uma referência” (Sokolowski, 1970, p. 54), e, portanto, a “relatividade que Husserl atribui ao mundo real deve ser interpretada como a relatividade de algo que depende da subjetividade como condição necessária. Sem a subjetividade, o mundo real não pode adquirir seu sentido”, no entanto, “a subjetividade não é uma causa suficiente do sentido do mundo. Ela não ‘forma’ nem ‘cria’ o sentido e a objetividade que o mundo possui”, como defende Fink, mas ela “‘dá’ ao mundo seu sentido ao permitir que esse sentido surja” (Sokolowski, 1970, p. 197).

A respeito da fenomenologia da constituição, deve-se dizer que ela trata da questão da “origem”, mas há dois sentidos de origem: “origem fenomenológica” e “origem psicológica”, opostas uma à outra, e que exigem uma demarcação respectiva. Sobre aquela última, Husserl escreveu em 1916-1917 que “a ideia de uma origem psicológica possui seu sentido preciso: trata-se de uma questão causal, que se relaciona à ‘realidade’ do psíquico”, trata-se de saber como “nascem na vida da alma” atos psíquicos, estados, vivências, aptidões e outras propriedades reais, eventos psíquicos reais de toda sorte e de diferentes graus de complexidade, mais particularmente, “representações” ou vividos nos quais se tem consciência de “objetos”, trata-se de saber “de quais fatores psíquicos em devir eles são saídos (fatores que não são os únicos no encadeamento causal real que faz parte do psíquico dessa alma)”, o que inclui questões específicas tais como: em que medida, exatamente, “um encadeamento causal puramente psicológico e relativamente fechado sobre si mesmo tem uma existência, em qual medida a causalidade psíquica intervém em tipos precisos e simplesmente ocasionais, em qual medida, enfim, subsiste uma causalidade psicofísica (...)” (Hua XIV, 2001, p. 346).

Naturalmente, o tipo de origem de que se ocupa a fenomenologia não é o psicológico, esta se volta para uma origem mais “originária”. Em nota de rodapé ao apêndice que acabamos de citar, Husserl faz notar que a investigação da origem fenomenológica pode ser feita desde um ponto de vista “estático” e desde um “genético” (genético, entretanto, não no sentido psicológico). Ele escreve:

constituição fenomenológica estática: o ‘objeto’ no como de seus modos originais de doação, a título de unidade noemática das multiplicidades noeticamente originárias. O sistema necessário *a priori* das aparências, nas quais subsiste sua percepção desdobrada (Hua XIV, 2001, p. 346).

O que define o campo da fenomenologia estática dos atos é a concentração da investigação no poder intencional “que possui um ato em sua correlação com as validades de sentido (objetivas) constituídas nesses atos (...)”, aqui, a análise examina apenas “a correlação entre a consciência doadora e a consciência preenchida no ato intencional atual”, ou, para falar do ponto de vista da redução transcendental, “examina as relações entre consciência constituinte e objeto constituído sem levar em conta qualquer eventual dimensão genética da constituição” (Brudzinska, 2019, p. 63-83). No exame dos vividos intencionais, a análise estática desvela estruturas noético-noemáticas da correlação sem levar em conta condições empírico-psicológicas ou genético-causais.

Por sua vez, a análise genética opera uma transformação na fenomenologia que equivale a uma verdadeira revolução, na medida em que alarga e aprofunda radicalmente o conceito de experiência. Nesse registro, devemos voltar nossa atenção para o volume, tão pouco lido, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, em que Husserl, pela primeira vez, falou de uma fenomenologia “genética” que não é mais uma doutrina de essência: o “centro do interesse não é aqui o *quid* do aparente, sobre o qual deve concentrar-se a exploração das essências, mas o *como* do aparente em sua extensão e em sua dinâmica temporais” (Brudzinska, 2019, p. 73).

Husserl diz na *Fenomenologia da Intersubjetividade* (apud Brudzińska, 2019, p. 176-177) que a experiência fenomenológica “não depende das *cogitationes* singularizadas (...), mas estende-se sobre a corrente inteira da consciência enquanto conexão temporal única que, seguramente, em toda sua largura e lonjura, não cai a cada vez na luz da intuição.”

Quando dizemos que a causalidade não desempenha na fenomenologia uma função de inteligibilidade no sentido último, damos voz ao fato de que é sempre necessário, do ponto de vista da doação fenomenológica, interrogar algo de mais fundamental, fazer a pergunta sobre as origens em um nível ainda mais radical.

Trata-se do nível da constituição, como vimos, mas cumpre acrescentar que as objetividades são constituídas de acordo com diferentes interesses. A atitude natural, cuja imersão no mundo da vida (*Lebenswelt*) é um tríplice desdobramento em comportamentos práticos, valorativos (ético-estéticos) e teóricos, é descrita por Husserl como atitude teorética (*theoretische Einstellung*), atitude axiológica (*axiologische Einstellung*) e atitude prática (*praktische Einstellung*). Apesar de distintas, as três têm em comum o fato de que são atitudes constitutivas e caracterizam-se pela investida de sentido que fazem na constituição de suas objetividades teóricas, axiológicas e práticas, investimento que as induz a entrar numa cumplicidade *indeclinável* com a evidência da objetividade que elas constituem, e sempre pressupô-la como “evidência objetiva”, como “verdade”. A atitude natural não pode *declinar* de tal objetividade, na medida em que é, por essência, uma atitude *interessada*, e só efetivamente constituinte enquanto entra num comprometimento com o significado que constitui.

A atitude teorética é a atitude propriamente objetivante, dela saem objetividades fundadas e de nível superior. No entanto, ela não é determinada exclusivamente pelas vivências de consciência designadas como atos dóxicos (objetivantes), já que, “paralelamente à atitude teórica, correm como possibilidades a atitude axiológica e a atitude prática, sobre as quais podem comprovar-se resultados análogos” (Hua IV, 2005, §4, p. 7), e, de fato, crer, julgar, acontece não apenas no comportamento teórico, mas também na práxis e nos comportamentos valorativos, emotivos, etc. Diz Husserl que o traço característico da atitude teorética é o modo como os vividos dóxicos são executados em função do conhecimento: o sujeito vive nos atos teóricos de uma maneira assinalada (cf. Hua IV, 2005, § 4): ele encontra já à disposição objetividades pré-constituídas em gêneses ativas

e gêneses passivas no horizonte do mundo e tematiza seu objeto de forma predicativa-judicativa mediante sínteses explicitadoras.

A atitude teorética é “objetivante no sentido específico de que capta e posiciona como existente (no modo da validade da menção ao ser) uma objetividade do sentido respectivo (...)” (Hua IV, 2005, §4, p. 4). Qualquer que seja o “existente” aqui em questão, a vivência intencional apreensiva da atitude teorética é um “investimento” de significado que reveste a coisa da roupagem teórica correspondente e se caracteriza por entrar num compromisso indeclinável com o saldo teórico investido esperando resgatá-lo, de fato, em termos de valor de verdade, de objetivamente verdadeiro.

Quais são as semelhanças e diferenças da atitude teorética com as outras atitudes possíveis? Com a atitude valorativa, por exemplo? Husserl emprega a expressão valicepção (em alemão *Wertnehmung*) fazendo uma analogia com a percepção (*Wahrnehmung*). Enquanto que perceber tem o sentido de um tomar (um recolher, um receber) algo como verdadeiro, a valicepção tem o sentido correspondente de tomar (acolher, recepcionar) algo como valioso, como dotado de valor. O paralelismo das expressões percepção-valicepção exprime uma similitude estrutural entre o juízo de valor e o juízo representativo. O juízo de valor, que opera uma constituição de valor e cuja mais primigênia forma se executa na emoção como um abandono pré-teórico ao agrado estético, entra numa analogia com o juízo representativo em se tratando das intenções vazias que tendem ao preenchimento na evidência. Assim como há um representar à distância, vazio, referido a um objeto que não tem diante de si efetivamente, e que aspira a tê-lo, no preenchimento de sua intuição, há também um sentir vazio referido a objetos. Diz Husserl que em “ambos os lados temos intenções paralelamente aspirativas: o aspirar representativo (cognoscente, que tende ao conhecimento) e o valorativo, que tende à expectativa, ao desfrute” (Hua IV, 2005, §4, p. 9-10).

Outra importante similitude é que toda atitude axiológica é uma investida semântica, na medida em que é constitutiva de suas objetividades, em que opera, em suas experiências axiológicas (*axiologische*

Erfahrungen), sínteses axiológicas (*axiologische Synthesen*) identificadoras pelas quais alcança a evidência axiológica (*axiologische Evidenz*) de sua objetividade própria (*axiologische Gegenständlichkeit*), a partir da qual a verdade axiológica (*axiologische Wahrheit*) recebe seu fundamento. Há, então, uma racionalidade (*axiologische Vernünftigkeit*) própria à atitude axiológica. O saldo que a razão valorativa (ética e estética) espera resgatar do investimento de sentido axiológico é a verdade axiológica em sua evidência própria, mais ou menos preenchida na intuição, e, portanto, fundada sob a base do preenchimento do valor.

De maneira análoga, não há atividade prática que não atribua ao objeto de suas ocupações o significado correspondente ao interesse engajado na ação, e neste registro a atividade é um investimento e o objeto uma investidura no sentido que o cobre. Aqui, vale o mesmo que foi dito acima acerca das atitudes teórica e valorativa: toda atitude prática é constitutiva de suas objetividades, ela opera em suas experiências práticas (*praktische Erfahrungen*) sínteses (*praktische Synthesen*) identificadoras pelas quais alcança a evidência (*praktische Evidenz*) dos objetos da *práxis* (*praktische Gegenständlichkeit*), com a qual a verdade prática (*praktische Wahrheit*) obtém seu fundamento. Há uma racionalidade própria à vida prática (*praktische Vernünftigkeit*). O saldo que a razão prática espera resgatar do investimento de sentido prático é a utilidade prática em sua evidência própria, ou seja, o valor de meio para um certo fim.

Somente mediante um giro da visada teórica, mediante uma mudança do interesse teórico – diz Husserl – as vivências constitutivas de objetividades saem do estágio do constituir pré-teórico e chegam ao teórico, dando visibilidade a novos estratos de sentido. Nos entrelaçamentos temáticos em que entram essas diferentes camadas, novas objetividades são constituídas a cada vez e, eventualmente, atingem-se estratos constitutivos cada vez mais elevados, oriundos, segundo o caso, de atos teóricos, valorativos, práticos, dotados de diferentes significados temáticos em conformidade com a atitude em jogo.

Como a atitude natural é constitutiva dos sentidos (prático, ético, estético, teórico) das coisas que a interpelam em suas ocupações, conforme

o interesse ali engajado, ela investe os objetos de tais significados e já não pode quebrar os vínculos contraídos com os resultados de sua “constituição” e com todo pacote de crenças e suposições que ela já investiu em suas operações.

As ciências positivas não têm a preocupação de acionar a mais radical atitude de autorreflexão e perguntar pela investida de sentido ela própria, pelo “*como*” dessa investida na subjetividade pura. As ciências são operatórias, se os pressupostos que elas extraíram da atitude natural funcionarem no estilo “normal” predito pela teoria, não há por que romper aquela aliança estabelecida entre elas.

A passagem da atitude natural para a atitude fenomenológica, através da redução, consiste justamente numa desativação da eficácia desse investir. Até onde sabemos, a fenomenologia é a única ciência em que “constituir” não equivale a nenhum “investimento” de sentido, em que não há nenhum “contrato prévio” que obrigue um compromisso indeclinável com as crenças e pressuposições conferidas ao objeto. A fenomenologia já declina de antemão de todo compromisso com o “constituído” e instala-se na dimensão da própria constituição enquanto tal, a ser descrita conforme suas estruturas gerais. Enquanto que a atitude natural é uma atitude interessada, a fenomenológica requer um espectador desinteressado que neutralize seu interesse nos objetos observados para atender aos modos de constituição a partir da consciência pura.

O que ela busca alcançar é o ponto de vista de Adão, no Jardim do Éden, onde as plantas e os animais permanecem suspensos diante de seus olhos e onde ele é instruído por Deus a dar um nome a cada um deles. É Adão quem dá nome às coisas, e, agora, ele pode tornar-se o observador de si mesmo e acompanhar cada gesto de sua consciência pelo qual plantas e animais recebem a denominação que têm. Enquanto “primeiro homem” e “primeiro observador”, ele instala-se num posto privilegiado de onde pode assistir o espetáculo dos atos de consciência através dos quais as coisas recebem um nome e são investidas assim de um sentido. Não arbitrariamente, mas conforme sua origem fenomenológica, a gênese do sentido (ativa ou passiva) é nos seus atos e intenções, segundo o modo

pelo qual as coisas se dão à sua consciência e são originariamente constituídas por ela.

A constituição da causalidade da coisa real em « *Ideias II* »

Mas fechemos esta breve digressão. Quais textos exatamente poderiam ser convocados para figurar em um eventual tratamento fenomenológico do problema da causalidade? Vejamos as obras em que a fenomenologia da constituição é chamada a esclarecer a causalidade. O segundo volume de *Ideias II*, cujos textos já se achavam redigidos desde 1912 e que começa a dar desenvolvimento ao programa fenomenológico cujas diretrizes foram assentadas no primeiro volume, possui como assunto a constituição da realidade na consciência pura, mais exatamente, faz uma descrição fenomenológica da constituição intencional da realidade¹⁴. *Ideias II*, como se sabe, constituem o segundo volume de uma trilogia dedicada aos princípios diretrizes da fenomenologia pura e da filosofia fenomenológica. O projeto de fundamentação transcendental das ciências é sistematicamente construído por Husserl aqui; os três volumes das *Ideias* oferecem uma visão privilegiada desse projeto de esclarecimento dos conceitos científicos fundamentais.

Como isso funciona? A análise constitutiva fenomenológica é aplicada aos conceitos eidéticos fundamentais das ciências em geral, sem a necessidade de percorrer cada ciência em particular. Assim, a fundação que a pesquisa fenomenológica tem a oferecer às ciências é uma fundação indireta, que, longe de pretender intervir no domínio da ciência em questão, visa esclarecer os aspectos centrais do conhecimento eidético

¹⁴ Veja-se também o primeiro capítulo de *Ideias III - A fenomenologia e os fundamentos das ciências*, que trata das diferentes regiões da realidade (coisa material, corpo, alma), e que fala no parágrafo 1 (coisa material, percepção material, ciência natural material-física) do vínculo da experiência material que dá acesso à natureza, cujo conhecimento é constituído por sua estrutura espaço-temporal-causal.

comum a todas as disciplinas científicas. Nas *Ideias II*, Husserl refletiu longamente sobre as ciências empíricas naturais e humanas.

A clarificação analítica das ciências é realizada por Husserl recorrendo aos conceitos-chave das ontologias eidéticas e utilizando-os como fio condutor para delinear os principais tipos de ser concebíveis em sua generalidade mais ampla. Enquanto as ontologias regionais adotam dogmaticamente os conceitos ontológicos sem questionar sua validade objetiva, a fenomenologia constitutiva considera esses conceitos como posições ingênuas de ser que precisam ser remetidas às sínteses subjetivas que possibilitam sua aparição como objetos e a doação de sentido que, a partir da consciência, lhes confere uma validade objetiva. É essa estratégia metodológica que é enunciada no final do parágrafo 17 das *Ideias I*, onde é anunciada a tarefa de identificar os gêneros eidéticos supremos, de fazer o recenseamento desses gêneros a fim de subordinar os indivíduos eidéticos supremos à região eidética que lhes corresponde, e assim esclarecer a produção do conhecimento empírico como fundamentada eideticamente.

O caso particular de *Ideias II* é a abordagem sistemática do conceito de realidade, cujo percurso argumentativo divide o texto em três partes, correspondendo cada uma a um estrato diferente do “sentido” do ser: o ser enquanto natureza, enquanto mundo animal e enquanto mundo espiritual (o mundo da cultura). Husserl partirá das diferenças entre as ciências da natureza e as ciências do espírito para chegar às diferenças entre causalidade e motivação.

O problema da causalidade é crucial na primeira e segunda seções, enquanto o problema da motivação é central na terceira seção. No processo constitutivo da coisa material, onde os vínculos de causalidade se revelam na dependência da coisa em relação às suas circunstâncias, a causa já é visível na esfera ante-predicativa, o que significa que no campo da experiência pura, onde as coisas estão antes de qualquer teorização e idealização científica, há um tipo de indução típica, antecipatória, baseada em um “*se ... então*” pré-reflexivo, que condiciona o desenrolar de toda experiência e consiste na protoforma da causalidade. Esta deve ser compreendida no sentido de uma tipicidade do comportamento da coisa,

pressuposta também pela permanência das condições corporais normais de percepção.

Diz Villoro, em sinopse de *Ideias II*, que, ao desenvolver esse tema, o livro narra “também os episódios de um drama. Ao constituir o mundo, a consciência se constitui a si mesma. O eu puro, ‘origem’ do mundo, conhece-se como entidade no mundo. O sujeito se objetiva. Perdido, intenta recuperar-se”, donde se dá visibilidade a um processo essencial da consciência: “o esquecimento do eu na natureza e seu despertar no espírito” (Villoro, 1959, p. 195).

O conceito de causa é colocado por Husserl em relação essencial com o de substância: “a realidade, ou o que aqui é o mesmo, a substancialidade e a causalidade, pertencem indissociavelmente uma à outra”¹⁵. As propriedades reais (*reale*) são *ipso facto* causais”¹⁶, ou seja, as propriedades de uma substância, como forma, posição, “enquanto pertencentes à extensão, não são propriedades substantivas, mas inteiramente causais”¹⁷. Assim, o conhecimento de uma coisa está ligado à sua constância, “na medida em que ela se comporta de maneira determinada sob circunstâncias concordantes”, conhecê-la é saber “pela experiência como ela reage sob pressão e impacto, quando é dobrada ou quebrada, aquecida ou resfriada, etc., ou seja, conhecer seu comportamento na rede de suas causalidades: em quais estados a coisa se encontra e como ela permanece a mesma através desses estados”¹⁸.

¹⁵ O texto, é claro, nos alerta contra as confusões que poderiam ser cometidas aqui, ao mesmo tempo em que nos adverte sobre a ambiguidade que tais conceitos carregam.

¹⁶ „Realität oder, was hier dasselbe ist, Substantialität und Kausalität gehören untrennbar zusammen. Reale Eigenschaften sind *eo ipso* kausale.“ Hua IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Ed. Marly Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952, § 15, p. 45.

¹⁷ „Danach ist es klar, daß Bestimmtheiten wie Lage, Figur usw. als zur Extension gehörig nicht substantielle Eigenschaften sind, vielmehr durchaus kausale.“ Ibid., p. 54.

¹⁸ „Ein Ding kennen, heißt daher: erfahrungsmäßig wissen, wie es sich bei Druck und Stoß, im Biegen und Brechen, in Erhitzung und Abkühlung benimmt, d.h. im Zusammenhang

Clarificar isso pertence à fenomenologia da constituição em um nível superior¹⁹.

O contexto no qual Husserl introduz essa relação entre substância e causa é o da constituição “das propriedades da coisa em multiplicidades de relações de dependência”. Como a constituição é possível se a coisa não cessa de passar por mudanças? Husserl assinala que toda propriedade que pertence à coisa real é suscetível de alteração, a coisa, enquanto coisa real, é por essência alterável. É evocado o princípio que Husserl chama de “princípio da coordenação das doações esquemáticas”, segundo o qual a “apercepção do *real* é formalmente determinante: iguais circunstâncias – iguais consequências”²⁰; assim, se à coisa real pertence por essência a possibilidade ideal da alteração de suas propriedades, segue-se que em iguais circunstâncias esquemáticas experimentamos (ou, idealmente falando, podemos experimentar) como se apresentam iguais séries esquemáticas de alterações e inalterações.

Ao falar sobre a essência da materialidade, de sua mobilidade e alterabilidade como elementos que lhe são constitutivos, Husserl introduz o conceito de “esquema de coisa” (Hua IV, 1952, §15, p. 43). O esquema equivale à determinação real da coisa material, donde se dá como exemplo a cor objetiva, cuja propriedade real unitária encontra-se relacionada a um estado real momentâneo, inscrito em “circunstâncias” que mudam de acordo com leis. É precisamente o estado real – diz Husserl – que coincide com o esquema, só que cabe advertir que aquele não se reduz a um mero esquema, sendo real e não uma simples fantasia. Na apreensão da cor (aqui, a “coisa” apreendida), o esquema é também percebido como uma manifestação originária (uma proto-manifestação) de uma propriedade ou estado real. Esta propriedade ou estado encontra-se pendente de certas circunstâncias, sendo que as mudanças de propriedade estão em relação de

seiner Kausalitäten verhält, in welche Zuständlichkeiten es gerät, wie es durch sie hindurch dasselbe ist.“ Ibid., § 15e, p. 45.

¹⁹ „Substantialität und Kausalität bezeichnen offenbar höherstufige Probleme der Konstitution.“ Ibid., § 61, p. 171.

²⁰ „(...) unter gleichen Umständen gleiche Folgen (...)“ Ibid., § 16, p. 49.

“dependência” com as mudanças de circunstância, ou seja, mudanças circunstanciais “condicionantes”, de modo que séries iguais de mudanças circunstanciais de uma mesma espécie geram, a cada vez, dentro da respectiva duração da coisa, séries iguais de mudanças de estados da espécie correspondente. Essas dependências correspondem a causalidades que são “vistas” e “percebidas” junto com a coisa²¹. O texto nos informa que direcionar o olhar para a coisa e dirigi-lo para as dependências causais são dois processos diferentes, mas em ambos o olhar apreende o esquema.

Traçando um paralelo entre fenomenologia constitutiva e crítica kantiana, diz Villoro que a Husserl importa menos as condições de possibilidade do que a própria experiência científica, que consiste na revelação do sentido do ente anterior a toda elaboração predicativa: “A ‘história’ constituinte não vai do juízo à percepção, é justamente o contrário”: se dermos prosseguimento à comparação com Kant, diremos “que a substância e a causa aparecem em Husserl não no nível do juízo e sim do ‘esquema’ kantiano, ali onde a categoria se exhibe no fenômeno” (Villoro, 1959, p. 97).

Para Husserl, a nova ciência da natureza, a física-matemática, foi a primeira a conceber o princípio da coordenação, descrito acima, no sentido de uma rigorosa universalidade, captando a ideia de uma identidade rigorosa das “dependências absolutamente determinadas e unívocas da causalidade – ideia que cabe sacar da apreensão da experiência –, e a primeira a desenvolver as exigências que nela estão contidas (...)” (Hua III, 1950, §16, p. 49). É claro que se pode distinguir entre causalidade interna e externa, e Husserl discute no restante do parágrafo a possibilidade de que uma coisa seja alterada por si mesma sem que o seja enquanto efeito de um nexos causal externo a ela.

No entanto, as relações entre o que é postulado como realidade e o eu posicional não são concebidas como reais, mas como relações sujeito-objeto, às quais pertencem as relações de “causalidade” com o significado

²¹ „Die Kausalitäten sind in diesem Fall nicht bloß supponierte, sondern ‚gesehene‘, ‚wahrgenommene‘ Kausalitäten.“ Ibid., § 15d, p. 43.

particular de causalidade motivacional (*Motivationskausalität*). O mundo circundante temático, os objetos e as pessoas que estimulam ou afetam o sujeito, e que moldam o campo temático em referência ao qual se desdobra o comportamento motivado do eu, sua essência espiritual, já estão em uma “camada ontológica” independente das relações reais-causais. Enquanto a coisa “se constitui como uma unidade de esquemas, mais precisamente, como uma unidade de necessidade causal no vínculo de dependências, que se manifesta em multiplicidades de esquemas”, a alma, por outro lado, não se esquematiza²². Nesta camada essencialmente intencional, embora o campo de objetividades (ideais) não seja estruturado com base em relações reais-causais, ele é formado segundo uma ordem de consequencialidade, o *weil-so*, que é de uma natureza diferente, de uma essência diferente da natureza ou da causalidade real; pois a consequencialidade, como aspecto espiritual, está sujeita à normatividade que caracteriza a subjetividade e a intersubjetividade transcendental.

A temática geral da causalidade em fenomenologia

No volume *Wille und Handlung* da edição husserliana intitulada *Studien zur Struktur des Bewusstseins*²³, Husserl desenvolve uma análise da gênese da ação, uma fenomenologia da ação. Ele fala de uma compatibilidade entre a causalidade natural e a causalidade volicional, que envolve tanto uma especificidade quanto uma relação entre os nexos que

²² „Das Ding konstituiert sich als Einheit von Schematen, näher, als Einheit der kausalen Notwendigkeit im Zusammenhang der Abhängigkeiten, die sich in Mannigfaltigkeiten von Schematen darstellt. Die Seele dagegen schematisiert sich nicht.“ Hua IV. § 32, p. 127.

²³ Hua XLIII.3. Studien zur Struktur des Bewusstseins, Teilband III. Wille und Handlung. Ed. U. Melle and T. Vongehr. Dordrecht: Springer, 2020. O contexto deste texto é o de um estudo que reúne as investigações fenomenológicas que Husserl realizou entre 1909 e 1914 sobre a teoria do valor e a teoria da vontade. Embora nunca tenham sido completados, os manuscritos estendem-se por mais de 1500 páginas e suas análises encontram-se inseridas num projeto mais ambicioso de uma descrição sistemática dos três principais domínios da consciência: o teórico, o prático e o valorativo.

pertencem às leis causais da natureza em contraste com os nexos pertencentes à esfera da vontade.

A compatibilidade que Husserl vê entre causalidade natural e volitiva goza de um estatuto tanto ontológico quanto epistemológico. Para Husserl, a causalidade volitiva intervém (*eingreift*) na natureza e, ao mesmo tempo, encontra-se numa situação de dependência funcional, ou seja, é funcionalmente dependente (*funktional abhängig*) dos processos naturais.

Husserl diz que a ação é um processo volitivo, e é justamente este caráter que constitui, absolutamente, sua mais universal essência. Entretanto, ela não é um estado mental, um tipo de processo da natureza (nem externa nem interna), e não tem, por isso, o caráter de uma causa no sentido natural: a ocorrência de um processo determinado (físico ou psicofísico) que precipita a ocorrência de outro processo. A ação, pelo contrário, tem o caráter ôntico da posição da vontade prática e produtiva²⁴.

A vontade de andar, por exemplo, não é um estado da mente cujo funcionamento desempenha o papel de causa empírica da locomoção do corpo. A característica mais universal que pode ser constatada na ação é a de ser uma ação volitiva de um extremo ao outro de sua performance. Husserl salienta que todo movimento voluntário possui um ponto de partida que começa a ação, mas que não emerge simplesmente da vontade, ou seja, a vontade não é pontual, antes, todo o percurso do movimento, da fase inicial à fase final, caracteriza-se integralmente como volitivo²⁵.

Husserl chama a posição realizadora da vontade (*realisierende Willenssetzung*) de “*fiat*”: sua essência é a de ser uma ação *fiat* e produtiva, um surgimento que parte do *fiat* e é conduzido na totalidade de seu aparecer pelo curso da vontade. Assim, pode ser descrita como uma posição prática e produtiva (*praktische und schöpferische Setzung*).

O *fiat* é associado por Husserl aos termos “realizar”, “produzir”, “praticar”, de forma a descrever os modos pelos quais o ego leva a cabo o

²⁴ Cf. Hua XLIII.3, 13.

²⁵ Cf. Hua XLIII.3, 3.

processo real de suas ações. Ele produz (*wirkt*) o processo real através de seu fazer (*Tun*). O ato de caminhar é um exemplo desse tipo de ação: nele, o ego atravessa todas as fases da ação, desde o *fiat* inicial até a locomoção e da locomoção até o ponto de chegada, tendo como pretensão alcançar o objetivo colocado no início. É nesse sentido que uma ação não é simplesmente um processo natural desencadeado por uma causa empírica, antes, ela é consequência da vontade.

O fato de haver uma distinção entre causalidade natural e causalidade volitiva não significa, evidentemente, que elas corram em paralelo no tempo real sem que haja reciprocidade, não impede que haja entre elas uma influência mútua, no interior da relação que se estabelece entre os processos naturais e os volitivos. Muito pelo contrário, Husserl faz questão de destacar que a agência das coisas sobre nosso corpo acarreta consequências físicas no mesmo, e estas, por seu turno, têm efeitos sobre o psíquico na forma de sensações, percepções, etc. Da vontade, do mesmo modo, seguem-se consequências físicas, corporais e extracorporais adicionais. Assim, cumpre sempre dizer que as consequências psíquicas da vontade podem entrar numa ligação com as consequências físicas da natureza, e vice-versa.

Husserl põe essa descrição em curso de mostrar os *modos em geral* pelos quais a vontade assume a forma de uma “intervenção” na natureza que apresenta, ao mesmo tempo, uma dependência funcional da natureza. Aqui, a ação física é descrita como uma “mecânica” voluntária ou deliberada que se “coordena” (coordenação motora) junto aos objetos deslocando-os, empurrando-os, arranjando-os, etc., sobretudo, a partir dos movimentos da mão; ao passo que a ação “espiritual” é descrita como um movimento voluntário criativo-espiritual, por assim dizer, que confere um direcionamento intencional às ações. Mas a ação motora desencadeada pela vontade, na medida em que é também um processo físico, acha-se sujeita às leis e peculiaridades dos processos físicos e não pode violar as leis da causalidade natural. Caso o ego tentasse fazê-lo, o *fiat* seria executado, decerto, mas a ação não seria levada a efeito, não chegaria a um fato consumado.

Lembremos também o volume III da *Fenomenologia da Intersubjetividade*, onde encontramos um texto que coloca a questão da causalidade em relação direta com a questão da mônada individual (Hua XV, 1931, p. 371). Husserl destaca que os modos associativos e egóicos da mônada não podem ser reduzidos a relações reais como a causalidade e que “há aqui apenas semelhanças e igualdades relativas, num sentido propriamente abstrato. A isso se acrescenta a indivisibilidade da mônada como indivisibilidade, ou seja, ela é literalmente um indivíduo, enquanto qualquer objeto concreto do mundo é divisível” (Hua XV, 1931, p. 376).

Quanto à intersubjetividade monádica, Husserl ressalta que as “mônadas” são sujeitos individuais, cada um constituindo sua própria realidade subjetiva. Juntas, elas formam um mundo comum onde cada mônada é uma “coisa” no tempo desse mundo, coexistindo universalmente, simultaneamente e sucessivamente. As mônadas entram em relação “real” umas com as outras, o que significa que estão envolvidas em relações de causalidade real. Cada relação pessoal no mundo corresponde a uma causalidade monádica, enquanto cada experiência humana, conhecimento e prática do ambiente também correspondem a uma causalidade absoluta. Mas há diferenças entre as mônadas e as realidades mundanas, e há uma diferença fundamental entre as formas essenciais da individualidade mundana e a verdadeira individualidade própria das mônadas. Essa diferença também condiciona a distinção entre a causalidade das realidades mundanas e a das mônadas. A causalidade universal, que confere a todas as realidades a unidade de uma ordem regular, difere da causalidade universal que une todas as mônadas²⁶.

²⁶ „Wie steht es nun mit der monadischen Intersubjektivität? Die Allheit der monadischen Subjekte ist doch eine Welt, in der einzelnen Subjekte die „Dinge“ sind, und zwar in der Zeit dieser Welt als der Form ihrer universalen Koexistenz, der simultanen und sukzessiven. In dieser Zeit verharrt eine jede in ihren Veränderung (denen keine Unveränderungen entsprechen - wenn nicht traumloser Schlaf und Tod, etc. als Grenzfälle Möglichkeiten solcher Auffassung bieten). Sie stehen auch miteinander in "realen" Beziehungen, in denen „realer“ Kausalität. Jeder personalen Beziehung in der Welt entspricht im Absoluten der Monaden eine monadische Kausalität, aber auch jeder Bewusstseinsbeziehung der Art z.B jeder menschlichen Erfahrung und Erkenntnis und Praxis ihrer Umwelt, auch der bloß physischen, entspricht offenbar eine absolute

Outra obra que pode ser consultada sobre o tema da causalidade é *Lições sobre Lógica Transcendental (Análises concernentes às sínteses passivas e ativas)*, na qual Husserl introduz a ideia de uma “doutrina fenomenológica da associação”. No §26, tratando da posição e delimitação dos temas relativos a essa doutrina, ele diz que a rubrica “associação” caracteriza, a seu ver, “uma forma e regularidade legal de gênese imanente que pertence constantemente à consciência em geral”, mas esta não consiste numa “forma de causalidade objetiva, psicofísica” nem de “uma maneira regulada pela qual o surgimento de reproduções, de lembranças, é causalmente determinado na vida psíquica humana e animal” (Hua XXXI, 2001, §26, p. 119).

Mas se, por um lado, no quadro descritivo em que o filósofo considera a “regularidade legal da associação”, a figura da causalidade é posta entre parênteses pela *epoché*, por outro, ela é recuperada no interior de uma questão específica: aquela dos horizontes de motivação em que estão inscritas todas as nossas “expectativas”. Expectativas, por definição, envolvem uma espera de algo futuro. Há uma espera, no entanto, que é anterior à espera “refletida”, à espera que surge de uma reflexão ou ponderação do que será num momento vindouro. Esta espera é pré-reflexiva e ocorre no nível da associação. A saber, da associação dos dados retidos na memória (retenção) com as “esperanças” (expectativas) projetadas na direção do futuro (protensão).

Husserl toma aqui a memória no sentido mais amplo da palavra, como a retenção mais original do passado. A precedência da memória em relação à protensão (expectativa do futuro) caracteriza-se pelo seguinte: o futuro é um horizonte de expectativas, quer dizer, um futuro aguardado,

Kausalität. Aber die ganz prinzipielle Unterschiedenheit der Wesensformen der uneigentlichen, bloße Einmaligkeit des Daseins in der Raumzeitlichkeit besagenden Individualität der weltlichen Realitäten und der den Monaden eigenen echten Individualität bedingt auch den grundwesentlichen Unterschied zwischen Kausalität der weltlichen Realitäten und Kausalität der Monaden und wieder zwischen der universalen Kausalität, die allen Realitäten Einheit einer Regelordnung gibt oder, genauer gesprochen, allen Realitäten hinsichtlich ihrer die universale Zeiträumlichkeit füllenden konkret eigenwesentlichen Füllen eine Regel möglichen Daseins gibt, und der universalen Kausalität, die alle Monaden einigt.“ Idem, ibidem.

esperado, mas não por um processo de adivinhação ou premonição, como se, por um passe de mágica, uma bola de cristal o dispusesse diante dos olhos. Nada disso, o que se nos depara no presente é sempre um esquema geral de motivações que nos induz a antecipar o futuro prevendo que ele transcorrerá conforme um estilo geral coerente com o que já passou, ou seja, nossa memória retém do passado dados que influem sobre a projeção das nossas expectativas em relação ao futuro.

O que alimenta minhas perspectivas do futuro é o horizonte retrospectivo no qual acham-se registradas minhas lembranças, como num álbum de fotografias ou numa linha do tempo. Esse horizonte, retido na consciência, introduz um prospecto do futuro: as coisas vêm a ser conforme já foram, elas se comportam segundo uma típica determinada, conservam um estilo particular segundo o qual podem ser antecipadas, ou figurar como componentes de um quadro de previsibilidade geral.

A experiência, na sua progressão temporal, envolve sempre uma coexistência com sua formação original, dada em algum ponto, cada vez mais remoto, do passado, e uma coexistência entrelaçada a uma estrutura de expectativa, a uma camada de antecipação. Nessa camada, já se vislumbra a face do futuro já pré-delineada na forma de uma “promessa”, mas seus horizontes encontram-se abertos a um cumprimento possível, a um cumprimento parcial ou até mesmo a uma anulação do que foi prometido.

Husserl, inclusive, formaliza a causalidade motivacional numa fórmula em que C representa “Circunstâncias duradouras” e q representa aquilo que se segue de tais circunstâncias, de modo que $C=q$. Ora, se em um determinado ponto do tempo C acontece e dele se segue q , então num momento posterior do tempo um C rigorosamente semelhante ao primeiro C abre um horizonte de motivações que nos induz a esperar a ocorrência de um novo q . Daqui se tira um modelo inferencial (dedutivo-indutivo) que tem a força de uma lei, na medida em que “podemos ver diretamente a causalidade motivacional como uma necessidade; podemos dizer com evidência: eu espero q aqui porque já o experimentei em circunstâncias

semelhantes, e este ‘porque assim’ é dado com evidência” Hua XXXI, 2001, §40, p. 185).

Enfim, a causalidade também pode ser abordada dentro da teoria fenomenológica dos horizontes. Para Husserl, o horizonte se divide em horizonte interno e horizonte externo. O horizonte interno refere-se ao mesmo objeto que tem como horizonte uma multiplicidade de aparições sob diferentes ângulos; o horizonte externo refere-se aos outros objetos que compõem o quadro de fundo. Pode-se supor que a ideia da causalidade tem origem na *passagem* de um *movimento* de penetração dos horizontes internos do objeto para um *movimento* de penetração dos horizontes externos em que o objeto entra em relações com os objetos do seu entorno. Em *Experiência e Juízo* (Husserl, 1970), isso se torna particularmente claro.

Experiência e Juízo, como sabemos, é uma obra que estuda a origem pré-teórica das categorias lógicas. No §24, Husserl faz uma análise da gênese da constituição das categorias de “substrato” e “determinação” e introduz os conceitos de contemplação explicativa e síntese explicativa (*Das explizierende Betrachten und die explikative Synthesis*), que respondem pela imersão do olhar nos horizontes internos do objeto. A contemplação é um dos graus da atividade objetivante. A síntese explicativa é o lugar de origem das categorias de “substrato” e de “determinação”. O interesse perceptivo perscruta o horizonte interno do objeto cujas antecipações são co-despertadas em sua doação. No entanto, o interesse tende a não se aquietar na contemplação pura e simples e deixa-se levar além. O objeto é apreendido de início como algo dotado do caráter da familiaridade, ele está inscrito num horizonte de familiaridade geral dentro do qual tem o seu estilo de aparecer diante da consciência. Dizemos então tratar-se de um objeto típico, que tem determinada índole, determinado feitio e comportamento, e isso prescreve todo um horizonte de antecipações com que a consciência prevê os modos possíveis de manifestação desse objeto.

O processo de contemplação explicativa se distingue essencialmente do contemplar puro e simples por não limitar-se a captar alguma coisa, um objeto S, por exemplo, e percorrer com o olhar suas propriedades. Na explicação, a captação de S se aprofunda, ela é

desenvolvida e articulada. Nesse desenvolvimento, S, que era um tema indeterminado, torna-se o substrato das propriedades e estas tornam-se suas determinações. Explicar envolve um desdobramento das determinações de S que o conduz a uma intuição explícita e destaca suas propriedades como aquelas notas características pelas quais o objeto é apreendido e mantido em seu todo como uma unidade conferida a essas notas.

O visar as propriedades do objeto é uma captação, e Husserl fala de um deslizamento (*Überschiebung*) de uma captação à outra, de um olhar que desliza de uma propriedade à outra. Isso acontece por etapas nas quais as formações de sentido seguem numa peculiar unidade de recobrimento explicativo, na qual insinua-se, entre a captação de S e a captação de suas propriedades, um modo particular de síntese de deslizamento mental. De modo que o eu pode dispensar o raio de sua atenção a uma determinada propriedade de S e esta pode proporcionar um fio condutor que vai fazê-lo deslocar-se até outra propriedade, ou seja, progredir de captação em captação numa atividade sintética de recobrimento cuja unidade é estabelecida pela ligação de um único interesse. É assim que, numa síntese de recobrimento, a atenção dispensada a um momento “vermelho” pode deslizar até um “amarelo” mediante a similitude ou analogia que se estabelece de uma cor à outra.

Essa síntese é do mesmo modo uma síntese de identidade que atravessa, persistentemente, todas as etapas da captação intencional reunindo continuamente “as aparições cambiantes multiformes na consciência da mesma coisa, que permanece continuamente una” (Husserl, 1970, §24b, p. 129). A contemplação explicativa envolve uma alteração intencional da contemplação pura e simples. Mas, tal como acontece nesta, a explicação, em cada uma de suas etapas, mantém o substrato no raio de sua atenção, a diferença é que o toma de um modo sempre novo graças aos recobrimentos parciais que se desenrolam. À medida que avançamos, o que é re-apreendido em termos de singularidade incorpora-se por recobrimento ao conteúdo de significação do substrato, promovendo modificações da tomada total e gerando enriquecimentos de seu conteúdo.

A explicação passa por fases de recobrimento sintético ativo nas quais se constituem habitualidades de apreensão e se sedimenta um depósito de sentidos determinantes. O resultado dessa sedimentação é duradouro, assim, se a explicação é renovada, ela apresenta “o caráter de uma repetição e de uma reativação do ‘saber’ já adquirido” (Husserl, 1970, §24d, p. 138).

No §26, Husserl fala da explicação como aumento da distinção do objeto que é antecipado em conformidade com o horizonte em que se acha inscrito, e fala dessa diferença em relação ao aumento analítico da distinção: “Toda explicação, tal como é efetuada na intuição original como uma explicação de um objeto recentemente experimentado, pode ser caracterizada como um aumento de distinção, como uma clarificação”, que é equivalente a um enriquecimento do sentido, pois “se o objeto apreendido com um horizonte é explicitado, esse horizonte torna-se mais claro a cada passo da identificação do preenchimento” (Husserl, 1970, §26, p. 140).

A partir do capítulo III, “A captação das relações e seus fundamentos na passividade”, Husserl trata de outra contemplação oposta à explicativa: a contemplação relacional. Por este termo, entende-se a penetração “do olhar contemplativo no horizonte externo do objeto”, visa-se com ele o entorno objetivo co-dado que sempre se oferece como plano de fundo constituído de uma “pluralidade de substratos simultaneamente coafectantes” regidos pelas leis da passividade; e, “da mesma forma que o horizonte interno”, o horizonte externo “suscita uma apreensão ativa e uma colocação do objeto temático em relação a esse entorno, de modo a capturar aquelas de suas características e propriedades que aí pertencem”, além disso, a contemplação relacional é proporcionada pelo horizonte de pré-conhecimento típico, cuja familiaridade “contribui para a determinação de todo objeto de experiência, que, mesmo sem uma correspondência objetiva coexistente (...) tem suas bases em relações passivas, associativas, de similaridade e analogia, em memórias “obscurecidas” de analogias” (Husserl, 1970, §26, p. 171-172).

Mas, já que falamos de substrato, é oportuno mencionar a questão da substância. À aitiologia fenomenológica encontra-se ligado de perto o

projeto de uma ousiologia fenomenológica. Ousiologia significa, na tradição, o estudo da substância. Como vimos, a realidade só se constitui na relação da coisa com suas circunstâncias, que revela, ao mesmo tempo: “1º a dependência das variações da coisa das variações das circunstâncias; 2º a unidade e a permanência da coisa através de suas variações. A primeira é *causalidade*, a segunda *substância*” (Villoro, 1959, p. 197). Se, em Aristóteles, a substância primeira é o “indivíduo concreto”, nada de diferente se passa com Husserl, cuja ousiologia está ligada à fenomenologia da individuação.

Considerações finais

À guisa de conclusão, ainda podemos fazer algumas observações sobre a dupla orientação da fenomenologia – orientação pelo tema central da intencionalidade e pela questão fundamental da origem do mundo – e sobre como a causalidade se articula nesses dois tipos de análises. É claro desde o início que, tanto de um ponto de vista quanto do outro, a causalidade é interrogada como um conceito constituído, sendo que a fenomenologia da constituição tem primazia fundamental sobre uma possível fenomenologia da causalidade.

É claro, é possível questionar as posições de Husserl e objetar à distinção do filósofo entre causalidade natural e causalidade motivacional, argumentando que não há base para essa distinção, pois só pode haver uma única causalidade, e sua qualidade não é determinada pelo conteúdo dessa distinção, problema que pode ser apontado ao observar que essa distinção apenas mascara a qualidade da causalidade, atribuindo-lhe propriedades que não são realmente pertinentes; em outras palavras, a separação entre o mundo empírico e o psíquico representa apenas uma diferença no desdobramento da causalidade, em vez de uma diferença real de qualidade entre os dois tipos de causalidade, assim, não há problema em combinar os conceitos de causalidade em um único conceito comum ou substituir um pelo outro; a causalidade natural coincide inteiramente com a causalidade

em geral, e multiplicar essa essência não tem pertinência suplementar²⁷. No final das contas, a dificuldade sempre tocará na legitimidade do conceito de constituição em Husserl, pois a solução do problema da constituição da causalidade dependerá da transparência do próprio conceito transcendental de constituição.

Referências

- ALVES, Pedro. *A ideia de uma Filosofia Primeira na Fenomenologia de Edmund Husserl. Uma tentativa de interpretação*. Lisboa: Edições Colibri, 1996. DOI: <https://doi.org/10.5840/philosophica1996471>.
- BRENTANO, Franz. *Psychologie descriptive*. Notes de lecture inédites, sous l'inscription Q 10 dans les Archives Husserl à Louvain. Paris: Gallimard, 1887.
- BRUDZIŃSKA, Jagna. L'expérience antéprédicative et les origines de la logique. In: HUSSERL, Edmund. *Phénoménologie et fondements des sciences*. Paris: Hermann, 2019. p. 63-83.
- CARRAUD, Vincent. *Causa sive Ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002. DOI: <https://doi.org/10.3917/puf.carra.2002.01>.
- DESCARTES, René. *Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre; laquelle peut ici servir de Préface*. Paris: Vrin-CNRS, 1996.
- FINK, Eugen. La Philosophie Phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine. In: FINK, Eugen. *De la Phénoménologie*. Traduit de l'allemand par Didier Franck, 1966. p. 95-175.
- Hua IV. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Ed. Marly Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952.
- Hua IX. *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.
- Hua LX. *Analyses concerning passive and active synthesis. Lectures on transcendental logic*. Translated by Anthony J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

²⁷ Vide essa objeção em KIRSBERG, Igor W. Is causality admissible in phenomenology? A corrective to Edmund Husserl's idea. *Phainomena*, 2023.

- Hua VIII. *Erste Philosophie. (1923/24): zweiter Teil. Ergänzende Texte.* Netherlands: Haag Martinus Nijhoff, 1959.
- Hua XIV. *Sur l'intersubjectivité.* Tome II. Traduction par Natalie Depraz. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- Hua XIX. *Recherches Logiques. Prolégomènes à la logique pure.* Traduit par Hubert Elie, Arion Kelkel et René Scherer. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.
- Hua XIX.1. *Recherches logiques. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance.* Traduit par Hubert Elie, Arion Kelkel et René Scherer. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
- Hua XLIII.3. *Studien zur Struktur des Bewusstseins, Teilband III. Wille und Handlung.* Ed. U. Melle and T. Vongehr. Dordrecht: Springer, 2020.
- Hua XVII. *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique.* Trad. fr. par S. Bachelard. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.
- Hua XXIV. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie, Vorlesungen 1906/07.* Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1984.
- HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik.* Ed. L. Landgrebe. Prague: Academia-Verlag, 1939.
- HUSSERL, Edmund. Présentation des Recherches Logiques par l'Auteur. In: HUSSERL, Edmund. *Articles sur la logique.* Paris: Presses Universitaires de France, 1975.
- KIRSBERG, Igor W. *Is causality admissible in phenomenology? A corrective to Edmund Husserl's idea.* Ljubljana: Phainomena, 2023.
- OLIVO, Gilles. *L'efficience en cause: Suarez, Descartes et la question de la causalité.* Études de Philosophie Médiévale LXXV. Paris: Vrin, 1997.
- SOKOLOWSKI, Robert. *The formation of Husserl's Concept of Constitution.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1970. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-94-017-3325-0>.
- VILLORO, Luis. La constitución de la realidad en la consciencia pura. *Dianóia*, v. 5, n. 5, p. 195-212, 1959. DOI: <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1959.5.1324>.

Data de registro: 30/07/2024

Data de aceite: 01/11/2024



Entre as três espécies de prova no *Ideal da Razão Pura* e as duas provas *a priori* no *Único Argumento*

Bruno Bertoni*

Resumo: No *Ideal da Razão Pura* Kant afirma que há apenas três provas possíveis da existência de Deus: físico-teológica, cosmológica e ontológica (KrV A590-1 / B618-9). Entretanto, comentando essa passagem em *The Existence of God*, Richard Swinburne afirma que tal classificação gerou muitas incompreensões. Segundo o inglês, o uso do artigo “the” precedendo as três provas contribuiu para a interpretação de que haveria um *Único Argumento* para cada definição apontada. Contudo, poderia ser citado vários argumentos distintos para cada título. Diante dessa polêmica, decidi confrontar a classificação das provas na Crítica, com a classificação conforme fora disposta no *Único Argumento*. Nesta obra, ao invés de três provas — uma *a priori* (ontológica) e duas *a posteriori* (cosmológica e físico-teológica) —, é apresentada quatro provas: duas *a priori* (cartesiana e ontológica) e duas *a posteriori* (cosmológica e físico-teológica). Tendo em vista que Kant afirma na Crítica que há apenas três espécies de provas, e que “Não há mais [provas] além destas, e também não pode haver mais” (KrV A591/ B619), então por que em 1763 ele apontara duas espécies distintas para as provas *a priori*? Seria esse um indício que corroboraria com a posição de uma definição contendo várias provas, tal como indicada por Swinburne?

Palavras-chave: Prova Cartesiana; Ontológica; *Único Argumento*; Fundamento e Consequência.

* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: bertonifilosofia@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6662490610450832>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6025-303X>.

Between the three kinds of proof in *The Ideal of Pure Reason* and the two *a priori* proofs in *The Only Argument*

Abstract: In *The Ideal of Pure Reason*, Kant states that there are only three possible proofs for the existence of God: physico-theological, cosmological, and ontological (KrV A590-1/B618-9). However, commenting on this passage in *The Existence of God*, Richard Swinburne states that this classification has generated many misunderstandings. According to the Englishman, the use of the article “the” preceding the three proofs contributed to the interpretation that there would be a single argument for each definition indicated. However, several distinct arguments could be cited for each title. In view of this controversy, I decided to compare the classification of the proofs in the Critique with the classification as it was laid out in *The Only Possible Argument*. In this work, instead of three proofs — one *a priori* (ontological) and two *a posteriori* (cosmological and physico-theological) —, four proofs are presented: two *a priori* (Cartesian and ontological) and two *a posteriori* (cosmological and physico-theological). Given that Kant states in the Critique that there are only three kinds of proofs, and that “There are no more of them, and there also cannot be any more” (KrV A591/B619), then why in 1763 did he point out two distinct kinds of *a priori* proofs! Would this be a clue that would support the position of a definition containing several proofs, as indicated by Swinburne?

Keywords: Cartesian Proof; Ontological; *Only Argument*; Ground and Consequence.

Introdução

O texto do *Ideal da Razão Pura* da *Crítica*¹ possui sete seções. Na primeira seção é apresentada uma distinção entre ideia e ideal. Na segunda

¹ Para citações de textos clássicos, procedo da seguinte forma: no que diz respeito a obras de Kant, uso as abreviaturas: BDG para *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (*O Único Argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*), V-MP-K2/Heinze para *Kant Metaphysik K2* (*Metafísica K2*), V-Th/Pöhlitz para *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* (*Lições sobre a doutrina filosófica da religião*) e KrV para *Kritik der reinen Vernunft* (*Crítica da Razão*

seção é examinado como o ideal da razão é determinado, e como ele é considerado, erroneamente, como tendo valor objetivo através do que é designado de hipóstase. Na terceira seção é exposto o processo natural em que a razão, por meio de uma ilusão (*schein*), é levada, pela ascensão causal, a buscar um fundamento originário para todas as coisas. Também na terceira seção é apresentado um subtítulo, no antepenúltimo parágrafo, em que Kant assevera haver apenas três provas possíveis da existência de Deus segundo a razão especulativa. Tais provas (ontológica, cosmológica e físico-teológica) serão abordadas, respectivamente, nas seções quatro, cinco e seis. Por fim, a sétima seção traz um balanço do que fora discutido em todo o capítulo.

Nosso presente estudo visa problematizar justamente os parágrafos finais da terceira seção do *Ideal da Razão Pura*, uma vez que Richard Swinburne comenta que ele fora responsável por grandes incompreensões no que diz respeito ao tema das provas da existência de Deus. Portanto, primeiramente, iremos expor o modo com que Kant cataloga as provas acerca de Deus segundo a *Crítica da Razão Pura*. Posteriormente, iremos apresentar os comentários de Swinburne que descrevem os motivos que levam o texto kantiano a gerar confusões. Na sequência, para contribuir com a problematização levantada por Swinburne, citaremos também a obra, pré-crítica, *O Único Argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*.

Na obra pré-crítica, Kant divide as provas da existência de Deus em duas espécies: i. as que são obtidas dos “conceitos do intelecto de meramente possível”; ii. e as que são retiradas “do conceito empírico de existente” (BDG, AA 02: 155-6). Contudo, cada uma dessas espécies anteriores conteriam, segundo a obra em questão, outros dois tipos de argumentos. Desse modo, de acordo com a segunda espécie (ii), haveria dois tipos de provas, denominadas de cosmológica e físico-teológica; e

Pura). A última obra é citada pela paginação das edições originais A/B. As outras três são citadas pela paginação da *Akademie-Ausgabe* (AA). Neste caso, mencionarei também o número do volume dessa edição das obras completas de Kant, antes do número da página no volume.

segundo a primeira espécie (i) haveria, também, dois tipos de provas: a prova cartesiana (*Kartesianischer*) e a ontológica² (ou o “*Único Argumento possível*”).

Contudo, na *Terceira Seção* do *Ideal da Razão Pura* é afirmado que há apenas “três” espécies de provas (*Beweisarten*), a saber: ontológica, cosmológica e físico-teológica. Uma vez que a prova “cosmológica” e “físico-teológica” estariam contempladas no texto pré-crítico, publicado em 1763, como sendo aqueles dois tipos em que se considera algo de empírico, então caberia averiguar por que Kant subtraiu, na *Crítica*, uma daquelas espécies em que a existência de Deus é obtida apenas pelo intelecto, sem influência de algo empírico.

Ora, o comentário de Swinburne visa polemizar, justamente, o fato de Kant ter mencionado na *Crítica* que só há três provas possíveis para a razão especulativa. Sendo assim, a partir dessa polêmica levantada pelo filósofo inglês, recuperamos o texto de 1763 — onde Kant apresenta quatro tipos de provas possíveis (e não apenas três) — para verificar, até que ponto, essa constatação bibliográfica contribui para que possamos nos posicionar diante dessa querela.

² Na obra *O Único Argumento Possível para uma Prova Da Existência de Deus*, Kant cita dois tipos de argumento *a priori*: prova cartesiana “*Kartesianischer*” (BDG, AA 02: 156) e a ontológica “*ontologisch*” (BDG, AA 02: 160). Entretanto, na *Crítica da Razão Pura* é apresentado apenas um tipo de prova *a priori*, designada de ontológica “*ontologisch*” (KrV A591/ B619). Isso quer dizer que Kant retira a prova cartesiana do texto crítico? Com certeza não, pois Kant faz referências diretas, e indiretas, à prova cartesiana no texto da *Quarta Seção* do *Ideal da Razão Pura*. Portanto, normalmente, quando os comentadores se referem às provas *a priori* contidas no texto de 1763, eles não empregam o termo “prova ontológica” para não confundir o leitor. É preferível designar o argumento *a priori* que está sendo tratado de outra forma. Fala-se em “prova cartesiana”, para se referir à Descartes, bem como muitos também optam por “*Único Argumento*”, ou “único fundamento”, ou “*Beweisgrund*”, para se referir aquele outro tipo de prova *a priori* mencionado no texto de 1763 que se distingue da prova cartesiana.

Entre as três espécies de prova no *Ideal da Razão Pura* e as duas provas *a priori* no *Único Argumento*

No final da terceira seção do *Ideal da Razão Pura*, Kant afirma que há apenas três caminhos para se tratar da existência de Deus segundo a razão especulativa: “Há apenas três espécies de provas possíveis da existência de Deus para a razão especulativa³” (KrV A591/ B619, tradução própria). Logo abaixo, é asseverado que todas as três vias (*Alle Wege*) correspondem às provas: físico-teológica — que parte da experiência determinada e ascende, segundo as leis da causalidade, até a causa suprema —; cosmológica — que estabelece, empiricamente, como fundamento, apenas a experiência indeterminada; ontológica — que, sem o auxílio da experiência, conclui, completamente *a priori*, a existência de uma causa suprema (*höchste Ursache*) a partir de simples conceitos (KrV A590-1/ B618-19).

Tendo indicado os três caminhos possíveis, Kant afirma que irá demonstrar (*Ich werde dartun*) que a razão não conseguirá obter êxito por nenhuma das vias, seja através do exame da prova transcendental (*transzendentaler Beweis*); seja através do exame das provas em que há o acréscimo do elemento empírico com o intuito de aumentar a sua força probante (*seine Beweiskraft*) (KrV A 591/ B619).

Mas segundo Richard Swinburne, essa passagem seria fonte de muita incompreensão acerca do tema das provas de Deus, pois sua redação fizera com que muitos interpretassem que haveria apenas três argumentos possíveis acerca da existência de Deus. Entretanto, segundo o autor inglês, tal leitura não estaria em acordo com a constatação de que há outros argumentos possíveis. Segue o texto em questão:

A distinção é feita em termos da natureza das premissas. Ou se começa de uma verdade conceitual — em cujo caso se tem um argumento ontológico; ou da “existência em geral” — em cujo caso se tem o

³ Es sind nur drei Beweisarten vom Dasein Gottes aus spekulativer Vernunft möglich.

argumento cosmológico; ou dos pormenores do que Kant chama “experiência determinada”, como as coisas são no mundo — em cujo caso se tem o argumento “físico-teológico”.

Minha razão para defender que essa doutrina de Kant teve uma influência longe de benéfica na discussão deste assunto é que, por seu uso da palavra “o”, Kant tende a assumir que pode haver apenas um argumento de cada tipo — enquanto que, de fato, pode haver claramente muitos diferentes argumentos sob cada um daqueles títulos que são tão diferentes uns dos outros que seria enganoso chamá-los sequer de formas do mesmo argumento. Não há, por exemplo, razão nenhuma para supor que todos os argumentos a partir de como as coisas são no mundo precisam ter a mesma forma do argumento que Kant chama de “físico-teológico” e foi chamado em outro lugar de argumento do design. Este último argumento pode, por sua vez, ter várias formas. Posso argumentar, por exemplo, a partir do comportamento regular dos objetos no mundo codificado nas leis da natureza ou a partir da pronta disponibilidade no mundo das coisas que os homens e os animais precisam para sobreviver. Em ambos os casos, há um argumento a partir de uma ordem bem geral na natureza. Mas há argumentos também, como notamos, a partir de milagres particulares, a partir do desenvolvimento da história humana ou a partir de experiências religiosas particulares. Pode ser que nenhum desses sejam particularmente bons argumentos, mas eles merecem ser considerados em seus méritos próprios — a classificação de Kant obscurece a existência deles (Swinburne, 2015, p. 68-70⁴).

Como pode ser constatado no parágrafo acima, de acordo com Richard Swinburne, a interpretação de apenas três argumentos é um

⁴ Como optei por citar uma tradução de Agnaldo Cuoco Portugal que se encontra em formato ebook, aponto aqui também a paginação onde a passagem pode ser encontrada na obra original: SWINBURNE, Richard. *The Existence of God*. Reino Unido: Oxford, p. 11.

equivoco que, segundo o mesmo, fora ocasionado devido ao uso do artigo “*the*”, isto é, no texto original, por três vezes Kant redige “*der*” para se referir: à primeira prova (*der erste Beweis ist der physikotheologie*); à segunda prova (*der zweite der kosmologische*); e à terceira (*der dritte der ontologische Beweis*). E como se esse destaque ao artigo “*the*” não fosse o suficiente, Kant termina o parágrafo frisando a inexistência de outra prova além das apresentadas: “Não há mais [provas] além destas (*ihrer*), e também não pode haver mais”⁵ (*KrV A590-1/ B618-9*, tradução própria).

Swinburne não se limita a apontar que cada uma das vias (*Wege*) poderia comportar vários argumentos possíveis, mas também acrescenta que haveria outras vias argumentativas, como no caso de alguém que pretendesse construir um argumento que partisse da constatação de algum milagre ou mesmo de alguma experiência religiosa particular. Não obstante, sem distanciar excessivamente das pretensões do presente texto, aproveito o parecer do filósofo inglês para indicar que o próprio Kant, em 1763, mencionara mais de uma um prova *a priori* para a existência de Deus.

Há uma passagem no *Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus* onde Kant divide as vias possíveis para buscar a existência de Deus em dois grandes grupos: uma centrada em conceitos do intelecto (*Verstandsbegriffen*); outra centrada em conceitos de experiência (*Erfahrungsbegriffe*). Segue abaixo a passagem em que tal divisão é apontada:

1. DIVISÃO DE TODOS OS ARGUMENTOS POSSÍVEIS DA EXISTÊNCIA DE DEUS (BDG, AA 02: 155).

[...]

Todos os argumentos da existência de Deus podem ser obtidos apenas: ou dos conceitos do intelecto do *meramente* possível; ou do conceito empírico |de *existente*. No primeiro caso, concluem, ou do possível, como *fundamento*, à existência de Deus,

⁵ Mehr gibt es ihrer nicht, und mehr kann es auch nicht geben.

como consequência; ou do possível, como *consequência*, à existência divina, como fundamento. No segundo caso concluímos, novamente, ou daquilo cuja existência (*Dasein*) experimentamos, para a existência (*Existenz*) de uma *causa independente* (*unabhängigen Ursache*) e primeira — embora seus atributos divinos sejam fornecidos pela análise deste conceito; ou a sua existência (*Dasein*), bem como seus atributos, são deduzidos imediatamente do que a experiência ensina (BDG, AA02: 155-6, tradução própria).

Nosso interesse no presente texto é focar apenas na primeira divisão, pois é a mesma que tratará dos argumentos elaborados apenas no intelecto, sem qualquer referência à experiência. De acordo com a primeira bifurcação apresentada no parágrafo acima, os argumentos para a existência de Deus podem seguir apenas dois caminhos:

i - pensar o possível como fundamento (*Grund*) e, posteriormente, concluir a existência de Deus como uma consequência (*Folge*) daquele possível;

ii - ou, ao contrário, pensar o possível como a consequência (*Grund*), consequência essa decorrente da existência divina que seria seu fundamento (*Folge*).

Através desse parágrafo podemos notar que, embora na *Terceira Seção do Ideal da Razão Pura* Kant tenha mencionado “prova ontológica” indistintamente — para qualquer prova a partir de meros conceitos — em 1763 ele aponta dois raciocínios totalmente opostos que podem se desdobrar em duas maneiras para se buscar a existência de Deus *a priori*. Enquanto pela linguagem crítica poderíamos caracterizar essas maneiras como sendo formadas por vias completamente *a priori* (*gänzlich a priori*) através de meros conceitos (*bloße Begriffe*); pela linguagem de 1763 poderíamos descrevê-las como conceitos do intelecto (*Verstandsbegriffe*) do meramente possível (*bloß Mögliche*).

Embora no texto pré-crítico, em desacordo com a primeira *Crítica*, seja apontado duas formas de provas *a priori*, o valor que Kant atribui a ambas é distinto. A primeira delas (i), que parte de um conceito possível e,

através dele como fundamento, alcança uma existência como sua consequência, é considerado inviável. Kant designou esse modo de proceder de “cartesiano”, como pode ser conferido a seguir:

2. EXAME DOS ARGUMENTOS DA PRIMEIRA ESPÉCIE

Se do conceito de *meramente* possível, como fundamento, a existência deve ser concluída, por derivação, então, através da análise deste conceito, a existência pensada deve poder ser encontrada nele; pois não há outra maneira, senão a resolução lógica, de derivar (*Ableitung*) a consequência a partir de um conceito do possível. Mas então a existência deveria estar contida no possível como um predicado. Agora, uma vez que isso nunca ocorre segundo a Primeira Consideração da Primeira Seção, então é claro que uma prova da verdade sobre a espécie mencionada aqui seria impossível.

Contudo, temos uma prova famosa que é construída sobre este fundamento, a saber, a denominada prova cartesiana (*Kartesianischen*) (BDG, AA 02: 156, tradução própria).

Como mencionado na própria citação, essa questão já fora debatida na *Primeira Seção* da obra. O autor inaugura o texto justamente refletindo acerca das dificuldades de se determinar a noção de existência (*Dasein*). Entretanto, em meio a várias reflexões, são formulados argumentos para ilustrar a impossibilidade de tomar a existência como se a mesma fosse um predicado. E, em posse dessa premissa, Kant frisa, diversas vezes, que se alguém assumisse a estratégia de partir de um conceito possível para, posteriormente, concluir alguma existência, então, inevitavelmente, a “existência” que fora obtida na segunda etapa teria que estar contida na primeira, isto é, no possível enquanto fundamento. Isso ocorre porque, segundo Kant, se a prova é construída com conceitos do intelecto, e tendo em vista que ela fora iniciada pelo meramente possível, então, consequentemente, a existência só poderia ter sido extraída a partir do possível enquanto fundamento. Mas como algo de existente — isto é,

algo efetivo (*wirklich*) — poderia ser derivado (*Ableitung*) como consequência de algo possível?

Ora, para Kant, o entusiasta dessa maneira de argumentar julga que Deus é pensado como aquilo que reúne todas as propriedades e, após supor que a existência seja uma dessas propriedades, obteria a conclusão de que Deus existe; pois uma vez admitido que Ele possui todos os predicados, seria contraditório não assumir a existência Dele como consequência. Segue uma síntese onde Kant expõe essa maneira de apresentar uma prova *a priori*:

Em primeiro lugar, imagina-se um conceito de uma coisa possível, na qual se representa que toda a verdadeira perfeição está de acordo. Agora, assuma que a existência também é uma perfeição da coisa; assim, a partir da possibilidade de um ser perfeito, a sua existência é concluída. Da mesma forma, poder-se-ia a partir do conceito de uma tal coisa — o qual também é representado apenas como o seu modo mais perfeito, por exemplo, do fato de que exclusivamente antes um mundo mais perfeito é pensado — concluir sobre a sua existência (*BDG*, AA 02, 156, tradução própria).

A síntese do argumento *a priori* exposta por Kant acima indica algo interessante. Ao apresentar para o leitor a estrutura do argumento *a priori* de primeira espécie — que é aquela que parte do possível como fundamento para concluir uma existência —, Kant aponta no seu texto dois exemplos: i. em primeiro lugar ele trata do conceito de uma coisa possível que reúne toda a perfeição para concluir sua existência; ii. Depois ele menciona que de tal conceito, também representando toda a perfeição, poder-se-ia concluir a existência do mundo mais perfeito.

Essa pequena variação entre concluir a existência de um ser o mais perfeito (*eines vollkommensten Wesens*) e concluir a existência de um

mundo o mais perfeito (*eine vollkommenste Welt*)⁶ corrobora com a observação, citada anteriormente, de Richard Swinburne; uma vez que o mesmo afirmara que o artigo “*the*” no texto crítico poderia confundir o leitor. Assim, para Swinburne (que alias defende a possibilidade de mais de três vias), mesmo dentro da via ontológica haveria várias provas distintas⁷. Desse modo, provar *a priori* um ser o mais perfeito ou provar *a priori* o mundo mais perfeito poderia se encaixar como exemplo do que o autor inglês mencionara. Isto é, esse parágrafo pré-crítico revelaria a admissão de mais de uma prova *a priori*; logo, não há apenas uma única prova, como o artigo “*the*” (“*der*” cf. KrV A590-1/ B618-19) poderia levar-nos a crer.

Não obstante, ainda assim alguém poderia, ao contrário do que foi dito no parágrafo anterior, asseverar que o que Kant fez fora descrever uma fórmula; no caso do texto pré-crítico: “do possível, como *fundamento*, à existência de Deus, como consequência”⁸ (BDG, AA 02: 156). A partir daí, poder-se-ia afirmar que tanto a conclusão de “o ser mais perfeito”,

⁶ Decidimos traduzir o superlativo “*eines vollkommensten Wesens*” e “*eine vollkommenste Welt*” por “o ser mais perfeito” e “o mundo mais perfeito”. Na verdade, é comum encontrar nos textos de metafísica a versão “ser perfeitíssimo”, e creio que essa seja uma boa tradução. Entretanto, pensamos que a versão “mundo perfeitíssimo” não é a opção mais sonora quando estamos diante dos textos leibnizianos. Nas reflexões da *Teodicéia*, por exemplo, cogita-se que Deus sendo bom, teria que criar a melhor série compossível, isto é, “o mundo mais perfeito”. Assim, de acordo com esse tipo de reflexão, creio que soa melhor falar de “um mundo mais perfeito”, e não de “um mundo perfeitíssimo”. Sendo assim, para manter um padrão nos dois superlativos do parágrafo citado, optei por manter os dois superlativos precedidos do artigo “o”.

⁷ Na verdade o texto de Swinburne cita a via “físico-teológica” para dizer que ela poderia conter vários argumentos, e não apenas um: “Não há, por exemplo, razão nenhuma para supor que todos os argumentos a partir de como as coisas são no mundo precisam ter a mesma forma do argumento que Kant chama de ‘físico-teológico’ e foi chamado em outro lugar de argumento do design” (Swinburne, 2015, p. 69). No entanto, o nosso objetivo é especular acerca do que Kant designa na primeira *Crítica* de prova ontológica. Sendo assim, podemos concluir — em paralelo com a consideração de Swinburne — que após mostrar o exemplo do texto de 1763 — em que Kant menciona um raciocínio que leva tanto à existência de “o ser mais perfeito”, quanto a de “o mundo mais perfeito” —, que ali também é apontado duas tentativas de prova *a priori*.

⁸ [...] von dem Möglichen als einem Grunde auf das Dasein Gottes als eine Folge [...].

quanto a conclusão de “o mundo mais perfeito”, seguiria essa mesma estrutura e, por conseguinte, elas contariam apenas com aquele tipo de “variação” que distingue uma operação matemática que ora ilustra sua divisão com limões; ora ilustra sua divisão com laranjas⁹.

Do possível, como consequência, à existência de Deus, como fundamento

A complexidade dessa querela não pararia por aí, pois, embora pudéssemos admitir, inicialmente, uma semelhança na estrutura do raciocínio que conclui “o ser mais perfeito” e “o mundo mais perfeito”, a verdade é que o Kant pré-crítico distingue duas estruturas *a priori* que visam a existência de Deus. Como mencionado anteriormente, aquela que fora designada de prova “cartesiana” (também exemplificada através do raciocínio que obtém na sua conclusão seja “o ser mais perfeito”, seja “o mundo mais perfeito”) pode ser resumida pela seguinte fórmula: “do possível, como *fundamento*, à existência de Deus, como consequência”¹⁰ (BDG, AA 02: 156). Contudo, também há outra estrutura de raciocínio que não pode ser comportada pelo modelo cartesiano, a qual é resumida pela seguinte fórmula: “do possível, como *consequência*, à existência divina, como fundamento”¹¹ (BDG, AA 02: 156). Segue o parágrafo onde ela é apresentada:

Por outro lado, a conclusão da possibilidade das coisas, como consequência, à existência de Deus,

⁹ É importante lembrar que, para Swinburne, a distinção entre os argumentos é tão grande que seria enganoso apostar que eles poderiam ser reduzidos a uma única forma: “[...] pode haver claramente muitos diferentes argumentos sob cada um daqueles títulos que são tão diferentes uns dos outros que seria enganoso chamá-los sequer de formas do mesmo argumento” (Swinburne, 2015, p. 69).

¹⁰ [...] von dem Möglichen als einem *Grunde* auf das Dasein Gottes als eine Folge [...].

¹¹ [...] aus dem Möglichen als einer *Folge* auf die göttliche Existenz als einen Grund geschlossen.

como fundamento, é de uma espécie totalmente diferente. Aqui é investigado se, para que algo seja possível, um qualquer existente não deva ser pressuposto; e se essa existência, sem a qual não ocorre nenhuma possibilidade interna, não contenha tais propriedades como as que reunimos no conceito de divindade. Neste caso é claro, antes de tudo, que eu não poderia concluir uma existência a partir da possibilidade condicionada se não pressupusesse a existência (*Existenz*) daquilo que é possível apenas sob certas condições, pois a possibilidade condicionada dá simplesmente a entender que algo somente poderia existir em certas conexões, e a existência da causa (*das Dasein der Ursache*) seria demonstrada (*dargetan*) apenas na medida em que a consequência existe (*die Folge existiert*); mas, aqui, a causa (*sie*) não deve ser concluída a partir da existência da mesma [da consequência]. Portanto, tal prova, caso ocorra, só pode ser conduzida a partir da possibilidade interna. Além disso, nota-se que ela teria que surgir a partir da possibilidade absoluta de todas as coisas em geral. Pois é apenas acerca da própria possibilidade interna, da qual deve ser conhecida (*erkannt werden soll*) que ela pressupõe uma qualquer existência, e não acerca dos predicados particulares através dos quais um possível se distingue de outro; pois a distinção entre predicados ocorre também no meramente possível, e nunca designa algo existente. Por conseguinte, sobre a espécie [de argumento] mencionada, uma existência divina teria que ser inferida a partir da possibilidade interna de todo o pensável. Que isso possa ocorrer, foi provado em toda a Primeira Seção desse trabalho (*BDG*, AA 02: 157, tradução própria).

Como pode ser observado no parágrafo acima, Kant expõe uma forma de buscar a existência de Deus oposta ao que ele designou, anteriormente, de argumento cartesiano. Nessa outra estratégia de argumentar, a partir de uma reflexão acerca da possibilidade interna

(especificamente da possibilidade interna de todo o pensável), constata-se que ela pressupõe uma existência como seu fundamento.

Uma curiosidade que soa, no mínimo, estranha na exposição desse parágrafo, é que Kant pontua, na primeira frase, que essa forma de buscar a existência de Deus é de uma “espécie” (*Art*) “totalmente diferente” (*ganz andrer Art*). Contudo, o título do segundo tópico da *Terceira Parte* da obra é justamente: “2. Exame dos argumentos de primeira espécie”¹² (*BDG*, AA 02: 156, grifo nosso). Ora, Kant fala que fará um exame dos argumentos de primeira espécie (*Art*), e na sequência do tópico ele cita a prova cartesiana (*Kartesianisch*), a qual parte do possível como fundamento, e conclui a existência como sua consequência. Entretanto, após expor o parágrafo que trata da prova cartesiana, ele apresenta justamente a citação acima, que conduz a conclusão da “possibilidade das coisas, como consequência, à existência de Deus, como fundamento”, afirmando que ela “é de uma espécie (*Art*) totalmente diferente” (*BDG*, AA 02: 157). Ou seja, o uso do termo espécie (*Art*) no parágrafo pode gerar ambiguidades. Pois, se por um lado ele afirma que irá examinar argumentos da primeira espécie (retirados apenas de conceitos do intelecto); por outro, ele aponta que — mesmo dentro dos argumentos retirados de conceitos do intelecto — aquele argumento em que a existência é apontada como fundamento é de uma “espécie totalmente diferente” (*ganz andrer Art*).

Pontuarei novamente para ficar mais claro. Nós havíamos citado a passagem em que Kant divide, no texto pré-crítico, as provas da existência de Deus que partem apenas dos conceitos do intelecto; versus as que partem de algum conceito empírico. Ao tratar do primeiro tipo (conceitos do intelecto), ele apresenta um título falando que irá examinar os argumentos da primeira espécie (*Art*). Entretanto, após tratar do argumento cartesiano, ele apresenta o “*Único Argumento possível*” afirmando que ele é de uma espécie (*Art*) totalmente diferente. Ora, mas se os dois foram colocados sob o mesmo tópico (conceitos do intelecto), como o “*Único*

¹² 2. PRÜFUN DER BEWEISGRÜNDE DER ERSTEN ART

Argumento Possível” poderia ser de uma espécie totalmente diferente em relação à prova cartesiana (*Kartesianisch*)?

A única conclusão que podemos tirar é que Kant divide as provas da existência de Deus, primeiramente, em duas espécies: i. a partir de conceitos do intelecto; ii. A partir de algum conceito empírico. Contudo, posteriormente, ele subdivide, novamente, as provas “a partir de conceitos do intelecto” em mais duas espécies: i’. prova cartesiana; ii’. “*Único Argumento Possível*”. Afinal, este (ii’), é de uma “espécie” (*Art*) “totalmente diferente” (*ganz andrer Art*) em relação àquele (i’). Sendo assim, do que foi visto na *Terceira Parte* da obra de 1763, podemos asseverar que há ao menos duas formas, duas estratégias, ou espécies (*Arten*) distintas para se buscar a existência de Deus a partir de conceitos do intelecto.

Contudo, apesar de podermos apontar duas estruturas para aqueles que pretendem provar a existência de Deus por uma via *a priori* em 1763, alguém poderia insistir que na fase crítica — quando Kant menciona em destaque “só há três provas possíveis da Existência de Deus [...]”, e acrescenta que a via ontológica é aquela em que “abstraem de toda a experiência e concluem, completamente *a priori*, a existência de uma causa suprema a partir de meros conceitos”¹³ (*KrV* A590/ B618, tradução própria) — ele estaria formulando uma estrutura única, mais fundamental, capaz de englobar as outras duas espécies mencionadas na obra pré-crítica.

Entretanto, uma vez que não queremos, por ora, esmiuçar o alcance da definição de prova ontológica apresentada nessa passagem crítica para verificar até que ponto ela capta, tanto a estrutura que parte do possível como fundamento, quanto a que parte do possível como consequência; então, mesmo deixando esse problema em suspenso, cabe lembrar que no texto de 1763 as duas estratégias que visam o argumento *a priori* também são reunidas por uma única espécie: “2. Exame dos

¹³ [...] oder sie abstrahieren endlich von aller Erfahrung, und schliessen gänzlich *a priori* aus blossen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache.

argumentos da primeira espécie”¹⁴ (BDG, AA 02: 156). Além do mais, os argumentos de primeira espécie também são reunidos por uma única definição, a saber, eles apenas podem ser obtidos “dos conceitos do intelecto do *meramente* possível”¹⁵ (BDG, AA 02: 155).

Todavia, apesar de todos os pontos levantados até aqui (seja a respeito daqueles que poderiam apontar a ocorrência de várias provas *a priori*, seja daqueles que possam ver no texto da crítica uma definição única e muito eficiente para sintetizar a ideia central proposta por todas elas), parece-me que falar em uma única prova *a priori* é, no mínimo, exagerado. Talvez, pensando de forma mais ponderada, alguém pudesse apostar que Kant conseguiria, com muito sucesso, apresentar na crítica uma definição para “via” *a priori* da existência de Deus capaz de suportar, de modo adequado, quaisquer provas *a priori* que já foram, e que possam ser, lançadas. Mas se for essa a leitura, então haveria várias provas *a priori* que se ramificariam a partir de uma via *a priori* definida por Kant. Sendo assim, se é que Kant realmente foi eficiente em estabelecer essa fórmula capaz de convergir quaisquer provas *a priori* de acordo com um tronco central, quando lemos que a primeira é “a prova *físico-teológica*, a segunda a *cosmológica*, e a terceira a *ontológica*” (KrV A591/ B619), devemos compreender que o artigo “a” (“*the*” cf. Swinburne) representa um caminho ou via onde subjaz várias provas dessa espécie (*Art*).

Desse modo, seria possível conciliar tanto a observação de Swinburne — de que há vários argumentos ontológicos, cosmológicos e físico-teológicos —; quanto assegurar uma defesa da posição do Kant crítico, o qual seria capaz de sintetizar todas as variações em apenas três espécies de prova (*nur drei Beweisarten*) ou caminhos (*Wege*). Claro que uma defesa da posição de Kant (seja a de que ele consegue reduzir todas as provas em três espécies; seja a de que a definição de uma delas, como a de

¹⁴ 2. PRÜFUNG DER BEWEISGRÜNDE DER ERSTEN ART. Contudo, como visto anteriormente, dentre os argumentos de “primeira espécie” Kant também apresenta uma “espécie” (*Art*) de argumento que, segundo o mesmo, é totalmente distinta da prova cartesiana.

¹⁵ [...] aus den Verstandsbegriffen des *bloß Möglichen* [...].

ontológica na *Crítica*, é capaz de englobar tudo o que se formula como argumento *a priori*) é uma questão longa e cheia de nuances.

Portanto, pode-se questionar se na *Quarta Seção do Ideal da Razão Pura* as objeções ao argumento *a priori* são direcionadas, novamente, ao argumento de tipo cartesiano¹⁶, assim como em 1763; ou se além do argumento de tipo cartesiano (do possível como fundamento, para a existência como conclusão), Kant também englobaria nas suas objeções a outra estratégia *a priori*, isto é: do possível, como consequência, para a existência, como fundamento.

Além deste ponto, ainda restaria a querela a respeito do raciocínio proposto por Anselmo — considerado em algumas passagens das obras de *Metafísica*¹⁷ e *Teologia*¹⁸ de Kant como o pai da prova ontológica. Ora, uma vez que se pretende apostar que Kant forneceu a forma de uma via ontológica na crítica, e que não seja possível sugerir nenhum outro argumento que se ramifique fora desse tronco central — “Não há mais [provas] além destas (*ihrer*), e também não pode haver mais”¹⁹ (*KrV* A591/B619) —, então, se de fato Anselmo elaborou uma reflexão *a priori* a

¹⁶ A “prova ontológica cartesiana” e o filósofo Leibniz são as únicas referências explícitas do texto da *Quarta Seção do Ideal da Razão Pura*. Portanto, de forma direta, só há referência na primeira *Crítica* ao que Kant classificou em 1763 como sendo aquela forma *a priori* que parte do possível, como fundamento, e conclui uma existência como consequência. Observe a seguir a citação dos autores mencionados:

“[...] assim, o famoso Leibniz ficou muito aquém do que se gabava, a saber, querer visualizar (*einsehen*) *a priori* a possibilidade de um ser ideal tão sublime”.

“Assim, todo esforço e trabalho são perdidos na célebre prova ontológica (cartesiana) da existência de um ser supremo a partir de conceitos” (*KrV* A602/ B630, tradução própria).

¹⁷ “O argumento ontológico deve provar que um *ens metaphysice perfectissimum* (isto é, *realissimum*) também existe efetivamente. Anselmo, um escolástico em Paris, forneceu-o primeiro; na sequência, Descartes e Leibniz sustentam-no” (*V-MP-K2/Heinze*, AA 28: 782, tradução própria).

¹⁸ “Anselmo foi o primeiro que quis demonstrar, por meio de meros conceitos, a necessidade de um ser supremo a partir do conceito de *ens realissimum*” (*V-Th/Pölit*, AA 28: 1003, tradução própria).

¹⁹ Mehr gibt es ihrer nicht, und mehr kann es auch nicht geben.

respeito da existência de Deus, consequentemente a sua reflexão deveria poder ser situada de acordo com a definição kantiana.

O artigo de Marco Antônio Valentim pode ser citado como um exemplo de leitura em que se assevera que as objeções críticas à prova ontológica não contemplam apenas o argumento cartesiano, mas também aquele formulado pelo próprio Kant em 1763:

De nossa parte, procuramos sustentar uma divergência entre esses textos, a ponto de validar a hipótese segundo a qual o interlocutor de Kant na Dialética seria o próprio Kant, que argumenta, no ensaio sobre *O único fundamento*, a favor de uma prova *a priori* da existência de Deus (Valentim, 2009, p. 204).

O artigo de Andrea Faggion pode ser citado como um exemplo de leitura em que se assevera que as objeções da *Quarta Seção do Ideal da Razão Pura*, inicialmente aplicadas com eficiência contra o argumento cartesiano, podem ser estendidas, após algumas pequenas adaptações, na refutação do argumento de Anselmo:

A menos que eu o tenha compreendido mal, o argumento de Anselmo, no capítulo II, não parece essencialmente distinto do argumento de Descartes, na Quinta meditação. Para que o diálogo filosófico seja possível, suponhamos que, para Anselmo, a existência no intelecto se assemelhe, sob todos os aspectos relevantes, à realidade formal da ideia para Descartes e à posse do conceito para Kant. A existência na realidade parece-me assimilável à existência da coisa fora da ideia ou à posição do objeto. Todo argumento gira em torno da tese de que algo existente no pensamento e na realidade seria maior do que algo existente apenas no pensamento, o que nos leva a pensar que, de alguma maneira talvez pouca clara, a existência na realidade traria um acréscimo à concepção da coisa. Ora, esse tipo de posição não parece significativamente diferente da tese cartesiana de que uma coisa inexistente teria um

defeito ou uma perfeição faltante (Faggion, 2011, p. 75-76).

Por outro lado, há autores que discordam da aplicação da crítica kantiana frente a filosofia de Anselmo. Alvin Plantinga, por exemplo, insiste que as objeções dispostas na primeira *Crítica* não contemplariam o argumento anselmiano (ou a releitura que ele faz do mesmo):

4. A irrelevância da objeção de Kant

Se é isso que Kant quer dizer, ele certamente tem razão. Contudo, será isso relevante para o argumento ontológico? Não poderia Anselmo agradecer Kant por esse interessante esclarecimento e continuar alegremente do mesmo modo? Em que momento Anselmo tentou fazer Deus existir por definição acrescentando a existência a uma lista de propriedades que definem um conceito? Segundo o grande filósofo e pessimista alemão Arthur Schopenhauer, o argumento ontológico emerge quando “alguém cogita uma concepção, composta de todo o gênero de predicados, entre os quais, contudo, tem o cuidado de incluir o predicado de atualidade ou existência, quer de forma aberta, quer, por uma questão de decência, sob as roupagens de outro predicado, como a perfeição, a imensidão ou algo desse gênero”. Se este fosse o modo de proceder de Anselmo — se ele tivesse se limitado a acrescentar a existência a um conceito que se tiver aplicação a tem contingentemente —, então na verdade o seu argumento estaria sujeito à crítica kantiana. Mas ele não fez isso nem tampouco está sujeito à tal crítica (Plantinga, 2012, p. 123-124).

Outro exemplo de discordância pode ser tirado do artigo de Jakob Schneider, que embora afirme a eficácia da objeção kantiana contra o argumento cartesiano, indica que a reflexão anselmiana é de um tipo tal que não poderia ser reduzido a forma proposicional:

Contra a argumentação cartesiana, Kant tem razão: eu posso negar a existência de Deus junto com todas as

suas perfeições, sem me perder em nenhuma contradição; pois a existência de uma coisa não é uma das qualidades ou perfeições dessa coisa; o verbo ‘ser’ não é um “predicado real”, mas meramente uma posição da coisa na realidade em relação a seu conceito (Schneider, 2015, p. 143).

O argumento de Anselmo entendendo Deus como *aliquid quo maius cogitari non potest* não é atingido por essa discussão da filosofia moderna. Mesmo no caso, então, de ser Deus um ente perfeitíssimo, incluindo sua existência pensada como uma das suas perfeições, o argumento de Anselmo prescreve: pensa em Deus maior ainda. O modo de pensar e falar com superlativos é uma das concessões às condições da nossa linguagem, tendo que falar na estrutura das proposições: <S é P>. Este modo de falar é, na verdade, um modo fraco e inadequado de falar de Deus. Em Deus, ser e essência são idênticos, exprimem a mesma coisa. Se falarmos, então, de Deus como um ente perfeitíssimo, a definição de Deus como *aliquid quo maius cogitari non potest* requer de nós que pensemos num Deus maior ainda do que estas palavras ‘ens’ e ‘perfectissimum’ exprimem. Então, minha proposta da tradução do *aliquid quo maius cogitari non potest* é: Deus é algo do, ou seja, melhor: no qual não pode ser pensado maior. *Quod erat demonstrandum* (Schneider, 2015, p. 144).

A definição da *Terceira Seção do Ideal da Razão Pura* acerca da prova ontológica é capaz de gerar um longo debate com múltiplas implicâncias. Se alguém defende a leitura de que Kant asseverou que há apenas três provas possíveis (ontológica, cosmológica e físico-teológica), então, a partir daí e entrelaçado nessa leitura, temos uma sequência que decorre dessa interpretação. Por outro lado, se outro intérprete aponta que cada uma dessas espécies de prova (*Beweisarten*) apontam não apenas para uma única prova, mas para várias — as quais se comportariam como

ramificações de um caminho (*Wege*) comum —; então teríamos, a partir desse outro ponto, uma outra sequência de implicações.

Ao recuperarmos o texto de 1763 que menciona a prova *a priori* cartesiana, bem como uma outra prova *a priori* caracterizada como sendo de uma espécie totalmente diferente da de Descartes, buscamos mostrar ao leitor que a interpretação de uma via (*ontológica*) com várias (ao menos duas) provas é uma leitura mais ponderada da passagem (KrV A590-1/B618-9). Entretanto, há várias interpretações divergentes sobre o alcance que a *Quarta Seção do Ideal da Razão Pura* teria no que diz respeito às objeções de provas *a priori*.

Os poucos exemplos que citamos aqui, já nos permite observar que há interpretações, como a de Valentim, que indicam que o texto do *Ideal da Razão Pura* seria eficiente para objetar o argumento *a priori* do próprio Kant apresentado no *Único Argumento*. Há autores, como Faggion, que compreendem que as objeções da *Quarta Seção*, eficiente contra Descartes, também poderiam ser aplicadas ao argumento de Anselmo. Contudo, outros intérpretes não concordam que as refutações kantianas poderiam contemplar, também, as reflexões de Anselmo. Sendo assim, cabe, numa outra oportunidade, fazer um exame mais minucioso da definição crítica de prova ontológica para saber, até que ponto, ela seria eficiente para se estabelecer como uma via capaz de acomodar as várias concepções mais conhecidas dos argumentos *a priori*.

Considerações finais

A partir do que fora visto, é possível notar que o debate que permeia uma definição única de prova *a priori* (ontológica) é ardiloso e envolve disputas filosóficas de múltiplas perspectivas. Entretanto, munidos de uma intenção mais módica, visamos mostrar nessa pequena reflexão que, ainda que se considere a possibilidade de Kant reunir de forma eficaz as provas possíveis da razão especulativa em três espécies (físico-

teológica, cosmológica e ontológica), teríamos que admitir que cada uma das vias comportaria várias provas.

O exemplo de duas espécies de provas *a priori* no texto do *Único Argumento* seria um dado material para atestar essa leitura. Afinal, o argumento cartesiano destacado no texto de 1763, e também na primeira *Crítica*, é aquele em que a partir de uma possibilidade, como fundamento, alcança-se uma existência como consequência. Entretanto, como visto, haveria, de acordo com o texto pré-crítico, uma estratégia inversa, isto é, que compreende o possível como consequência, em busca da existência como seu fundamento. Aliás, ao citar Valentim em um assunto análogo — a saber, que as objeções críticas visariam o próprio argumento *a priori* de Kant de 1763 (justamente aquele que parte do possível como consequência) —, é possível deduzir que a sua leitura indica mais de uma prova ontológica possível. Pois, se a objeção kantiana se aplica não só ao argumento de tipo “cartesiano”, mas também ao do “*Único Argumento* possível”, então já estaríamos falando de um diálogo com ao menos duas variações de uma via, e não apenas de uma única prova.

Uma vez que Faggion faz algumas adaptação às objeções, digamos, mais voltadas ao argumento cartesiano, para aplicá-las também ao argumento anselmiano, então, a partir dessa leitura, também seria necessário admitir que há mais de um tipo de prova ontológica que o texto crítico dialoga; ainda que tivéssemos que apostar na eficácia kantiana para sintetizar todas as provas *a priori* possíveis de acordo com uma única forma central.

Aliás, essa definitivamente não é a interpretação, nem de Alvin Plantinga; nem de Jakob H. J. Schneider — o qual assevera que a reflexão de Anselmo não pode ser reduzida a uma forma proposicional de “S é P”. Enfim, essa pequena reflexão serviu-nos para que possamos compreender melhor as dificuldades que permeiam a classificação das provas *a priori*; bem como da apresentação das duas espécies *a priori* que são examinadas pelo próprio Kant na sua obra pré-crítica.

Referências

- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- FAGGION, Andrea Luisa Bucchile. Refutação do argumento ontológico, ou filosofia crítica *versus* filosofia dogmática. *Veritas. Revista quadrimestral de filosofia PUCRS*, Porto Alegre, v. 56, n. 2, p. 64-83, 2011. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2011.2.8282>.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 3ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. United Kingdom: Cambridge, 1998.
- KANT, Immanuel. *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig: W. de Gruyter, 1923.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1956.
- KANT, Immanuel. *L'unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*. Introduit, traduit et annoté par Robert Theis. Paris: Vrin, 2001.
- KANT, Immanuel. *Lectures on Philosophical Theology*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.
- KANT, Immanuel. *Lições de metafísica*. Petrópolis: Vozes, 2022.
- KANT, Immanuel. *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de lógica geral*. 2ª ed. Campinas: Editora da Unicamp.
- KANT, Immanuel. *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.
- KANT, Immanuel. *Philosophische Religionslehre nach Plötz. Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: W. de Gruyter, 1972.
- KANT, Immanuel. *Theoretical philosophy, 1755-1770*. United Kingdom: Cambridge, 1992. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511840180>.

KANT, Immanuel. *Vorkritische Schriften bis 1768: Teil 2*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 1996.

KANT, Immanuel. *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*. Tradução, introdução, notas e glossários de Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

PLANTINGA, Alvin. *Crença Cristã Avalizada*. São Paulo: Vida Nova, 2018.

PLANTINGA, Alvin. *Deus, a Liberdade e o Mal*. São Paula: Vida Nova, 2012.

PLANTINGA, Alvin. *God, freedom and evil*. New York: William B. Erdmans PC, 1977.

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef. Em Busca de Deus: Santo Anselmo de Cantuária e a Prova Ontológica da Existência de Deus e sua Crítica. *Scintila*, Curitiba, v. 12, n. 1, p. 129-152, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*. Campinas: Unicamp, 2019.

SWINBURNE, Richard. *A Existência de Deus*. Brasília: Academia Modernista, 2015.

SWINBURNE, Richard. *The Existence of God*. Reino Unido: Clarendon Press, 2004. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199271672.001.0001>.

VALENTIM, Marco Antonio. Sobre a concepção kantiana de existência: a filosofia transcendental como niilismo. *Studia Kantiana*, v. 7, n. 9, p. 201-226, 2009. DOI: <https://doi.org/10.5380/sk.v7i9.88592>.

Data de registro: 14/08/2024

Data de aceite: 01/11/2024



“Comprendre est une pure ou simple passion”: causalité efficiente et connaissance vraie dans le *Korte Verhandeling* (Court Traité) de Spinoza

*Lara Bert**

Résumé: Cet article se propose d'examiner le rôle de la causalité efficiente dans la définition de la connaissance et de la vérité dans le *Korte Verhandeling* (Court Traité) de Spinoza. L'application de la causalité efficiente aux idées est un usage spécifiquement cartésien de la causalité, et nous aimerions voir comment Spinoza le reprend et le transforme. En effet, si Descartes explique la détermination de l'idée dans notre esprit par la cause efficiente, il n'en fait pas pour autant la cause de la vérité et de la certitude. Dans un premier temps, nous verrons que Spinoza reprend cet usage cartésien de la causalité et qu'il se montre tout à fait cartésien en soutenant la thèse de la passivité de l'entendement. Dans un second temps, nous verrons en quoi l'affirmation de l'idée et la certitude reposent également sur ce principe pour Spinoza, et en quoi, par cela, il s'oppose à Descartes. Le but de notre propos est de voir comment la « différence réelle » entre l'idée vraie et l'idée fausse est pensée par la causalité efficiente et en quoi cette thèse est originale.

Mots-clés: Spinoza; Petit Traité; Idée; Savoir; Cause.

“To understand is sheer passion”: Efficient causality and knowledge in the *Korte Verhandeling* (Short Treatise) of Spinoza

Abstract: This article aims at clarifying the function of efficient causality in Spinoza's *Korte Verhandeling* (Short treatise) definition of knowledge and truth.

* Doctorante en Histoire de la Philosophie Moderne à l'Université de Caen (UNICAEN). Professeure certifiée dans le secondaire. E-mail: lara.bert@laposte.net. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-8981-2671>.

The application of efficient causality to ideas is specifically cartesian, and we'd like to highlight how Spinoza uses it and transforms it. Indeed, if Descartes explains the determination of idea in our mind by efficient cause, however, he doesn't assert, unlike Spinoza, that this determination is the cause of truth and certitude. First, we show that Spinoza's use of causality is a cartesian one and we explain why it implies the passivity of the understanding. Then, we examine why Spinoza asserts that the affirmation of idea and certitude stand on this passivity, and to what extent he runs counter to Descartes in doing so. The crux of this article lies in examining how Spinoza understands the "real difference" between true and false idea, and why it is new.

Keywords: Spinoza; Short Treatise; Idea; Knowledge; Cause.

Introduction

C'est une spécificité de la pensée cartésienne que d'appliquer la causalité efficiente aux idées, et faire de la connaissance une passion, une perception, ou la réception d'un objet¹. Dans le *Korte Verhandeling* (KV), Spinoza, pour rendre compte du fait que nous avons des idées vraies, affirme que « comprendre (bien que le mot résonne autrement) est une simple ou pure passion² », ce qui semble signifier que la connaissance se fait par l'action d'un objet sur l'esprit³. Faut-il y voir une reprise de l'application cartésienne de la causalité efficiente aux idées ? Et faut-il en conclure que Spinoza soutient la thèse cartésienne qui en est la conséquence, à savoir que l'entendement est passif ? Une partie des

¹ Voir par exemple Descartes, *Passions de l'âme*, I, art. 17 : « On peut généralement nommer ses passions toutes les sortes de perceptions ou de connaissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les a faites telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles [...] » (AT, XI, 342, 17-22).

² G I, 79, 22-23.

³ Nous précisons que parler d'esprit ne suppose en aucun cas de le concevoir comme une "chose pensante". L'esprit, chez Spinoza, n'est pas une substance comme chez Descartes.

commentateurs affirme que Spinoza, sur ce point du KV, est cartésien, mais sans en mesurer à quel point, ni examiner les limites de ce cartésianisme⁴. Au contraire, Filippo Mignini, dans son article⁵, affirme que cette passivité ne doit pas être interprétée indépendamment du système de Spinoza, et qu'une analyse plus fine montrerait qu'il n'y a pas d'opposition entre la conception de la connaissance dans le KV et celle du TIE ou de *l'Ethique*. Selon Filippo Mignini, il faudrait distinguer l'aspect objectif et l'aspect formel de l'idée pour voir où se joue la causalité exercée sur l'entendement. Ce débat montre que la question de la cause ou de la détermination de l'idée est une question complexe qui peut prêter à certaines ambiguïtés. Quel usage Spinoza fait-il de la causalité efficiente pour rendre compte de la vérité et de la certitude ? Sur quels aspects de l'idée, objectif ou formel, cette causalité joue-t-elle et quelles en sont les implications pour la conception de l'esprit ? Spinoza semble avoir conscience de soutenir une thèse paradoxale puisque le mot « comprendre [...] résonne autrement ». En quoi Spinoza comprend-t-il ce mot autrement ? Donne-t-il vraiment à cette phrase un sens cartésien ?

Dans un premier temps, nous verrons comment, dans le KV, Spinoza reprend l'application cartésienne de la causalité aux idées pour expliquer l'origine de la connaissance. Nous montrerons que, dans le KV, Spinoza conçoit bien l'entendement comme passif, c'est-à-dire comme recevant sa détermination d'un objet qui agit sur lui par une causalité efficiente. La passivité de l'entendement n'est que le corrélat de cette

⁴ Voir P. Séverac, *Spinoza*, Paris, Vrin, 2011, p. 148. M. Gueroult, dans *Spinoza. T. 2 : L'Âme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1997, p. 21, affirme que sur ce point Spinoza « [va] plus loin que [Descartes] en affirmant comme passive la pensée sous ses deux aspects d'intelligence et de volonté », mais sans préciser les raisons et les modalités de cette opposition.

⁵ F. Mignini, « Spinoza's theory on the active and passive nature of knowledge », in *Studia spinozana 2*, ed. By E. Curley, W. Klever, F. Mignini, Hannover, Walther & Walther Verlag 1986, p. 27-58.

action causale exercée par un objet, sur lequel reposent l’essence et l’activité dans la connaissance⁶.

Dans un second temps, nous verrons comment Spinoza se sert de la causalité efficiente exercée par l’objet pour expliquer la certitude, ce qui n’est pas une thèse cartésienne. Nous verrons donc que l’entendement est passif non seulement dans la détermination de son contenu, mais aussi dans son aspect formel, puisque c’est l’objet qui affirme l’idée dans l’esprit. Ou plutôt, il nous faudra voir comment Spinoza essaie de penser ces deux aspects comme un même problème, et dans quelle mesure il s’oppose à Descartes.

S’intéresser à l’usage de la causalité efficiente appliquée aux problèmes de la connaissance dans le KV présente trois enjeux. Premièrement, éclaircir la conception de la connaissance qu’est celle de Spinoza dans le KV, puisque, comme nous l’avons montré, le texte peut prêter à des ambiguïtés, et manque d’une analyse précise sur cette question. Mais l’enjeu est aussi historique, puisque nous nous interrogerons sur le rapport entre l’usage cartésien de la causalité, et celui qu’en fait Spinoza. Il s’agira de mesurer l’originalité de Spinoza pour permettre, à terme, de mieux comprendre ses œuvres ultérieures.

La cause de l’idée et la passivité de l’entendement

Comment Spinoza reprend-t-il l’usage cartésien de la causalité pour rendre compte de la connaissance et du vrai ? Quelle est la spécificité de sa problématique du vrai et de la certitude ?

⁶ Nous précisons, pour ôter toute ambiguïté, que cela ne suppose en aucun cas de concevoir l’entendement comme une faculté ou partie de l’âme.

Le contexte problématique

Tout d'abord, il nous faut voir dans quel contexte le problème apparaît. Dans le chapitre II, 15 du KV, Spinoza montre son insatisfaction devant la définition nominale de la vérité comme adéquation ou accord avec la chose telle qu'elle existe hors de l'entendement : « la vérité est une affirmation (ou négation) que l'on fait sur une chose et qui s'accorde avec la chose même ; et la fausseté une affirmation ou négation concernant la chose qui ne s'accorde pas avec la chose même⁷ » (§1). En effet, si la vérité ne réside que dans un accord, ou une relation, alors il n'y a pas de « différence réelle » entre les idées, « mais seulement [une différence] de raison⁸ ». La différence entre l'idée vraie et l'idée fausse sera donc extrinsèque, et non intrinsèque, au sens où ce qui fait que l'idée est vraie ne sera pas une propriété réelle de l'idée, mais une relation à un état de fait. Par conséquent, entre l'idée qui est un acte de compréhension de la chose et l'idée qui est une pure fiction de l'imagination, il n'y aurait aucune différence. On ne pourrait pas reconnaître l'idée vraie de la fausse en examinant l'idée elle-même, mais seulement en vérifiant sa conformité avec la chose hors de l'entendement.

A cette conception de la vérité, Spinoza oppose donc la thèse selon laquelle « les choses les plus claires entre toutes se font connaître elles-mêmes et font aussi connaître la fausseté, de telle sorte que ce serait une grande folie de demander comment nous en sommes conscients. En effet, puisqu'elles sont dites les plus claires de toutes, aucune clarté ne pourra jamais se rencontrer qui puisse les éclairer davantage. D'où il suit que la vérité se montre elle-même et montre la fausseté⁹ » (§3). Autrement dit, Spinoza affirme de la vérité s'auto-atteste, et qu'elle n'a pas besoin de

⁷ G I, 78, 19-22.

⁸ G I, 78, 23-24. Nous citons la traduction de Joël Ganault, d'après le texte établi par Filippo Mignini, dans *Spinoza. Œuvres I. Premiers écrits*, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 2009.

⁹ G I, 78, 33 – 79, 6.

critère pour être reconnue : « Car la vérité est claire par la vérité, c'est-à-dire par elle-même, de même que la fausseté est claire par elle ; mais la fausseté ne se montre ni ne se désigne jamais par elle-même¹⁰ ». Il n'y a donc pas besoin de critère de la vérité, ni encore moins de vérification ou de justification de la vérité, puisque celle-ci se manifeste elle-même et manifeste le faux.

Pour Spinoza, cette question devient celle de la « différence réelle » entre l'idée vraie et la fausse¹¹. En quoi consiste cette différence réelle ? Il faut bien faire une distinction. Si la vérité n'a pas besoin de critère pour être reconnue, elle n'en a pas moins des causes qui font qu'elle est vraie. En effet, la différence entre l'idée vraie et l'idée fausse est réelle ou intrinsèque, ce qui signifie que le vrai se distingue dans la manière dont il est produit. Comment donc Spinoza cherche-t-il à fonder, ou à rendre compte de cette auto-évidence de l'idée vraie ? Et comment conçoit-il cette « différence réelle » entre l'idée vraie et la fausse ? Nous verrons que la réponse que Spinoza apporte à ces questions est le recours à un certain usage de la causalité efficiente.

¹⁰ G I, 79, 5-9.

¹¹ Spinoza rencontre la thèse cartésienne selon laquelle la vérité est « transcendentement claire », même s'il est peu probable que Spinoza ait lu la lettre où Descartes affirme sa thèse. Voir Descartes, *Lettre à Mersenne du 16 octobre 1639* : « [Cherbury] examine ce qu'est la vérité ; et pour moi, je n'en ai jamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendentement claire, qu'il est impossible de l'ignorer : en effet, on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s'en servir, mais on n'en aurait point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si on ne la connaissait de nature. Car quelle raison aurions-nous à consentir à ce qui nous l'apprendrait, si nous ne savions qu'il fût vrai, c'est-à-dire, si nous connaissions la vérité ? Ainsi, on peut bien expliquer *quid nominis* à ceux qui n'entendent pas la langue, et leur dire que ce mot « vérité », en sa signification propre, dénote la conformité de la pensée avec l'objet, mais lorsqu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu ; mais on ne peut donner aucune définition logique qui aide à connaître sa nature » (AT, II, 596, 25 – 597, 18).

Chercher la cause de la conscience de la vérité

Il faut donc montrer « la cause pour laquelle l'un est plus conscient de sa vérité que l'autre¹² » (§4). Donner la cause, c'est-à-dire expliquer. Ce que cherche à faire ici Spinoza, c'est donner le fondement de cette thèse selon laquelle la vérité s'auto-atteste. La « cause » en est que « l'idée affirmée (ou niée) s'accorde totalement avec la nature de la chose, et a par suite plus d'essence¹³ » (§4). L'idée a donc plus ou moins d'essence par suite d'un accord. Mais en quoi consiste cet accord, et quelles en sont les modalités ? C'est là que Spinoza affirme ceci :

Il faut bien remarquer, pour mieux comprendre cela, que comprendre (bien que le mot résonne autrement) est une simple ou pure passion, en ce que notre âme est modifiée de telle manière qu'elle reçoit d'autres modes de pensée qu'elle n'avait pas auparavant. Maintenant, si quelqu'un reçoit de telles formes ou de tels modes de pensée parce que l'objet tout entier a agi sur lui, il est clair qu'il obtient par là une tout autre perception de la forme ou de la qualité de l'objet qu'un autre qui n'a pas reçu tant de causes et se trouve ainsi conduit à affirmer et à nier par une action différente et plus faible (ne percevant en lui l'objet qu'au travers d'affections moindres ou moins nombreuses¹⁴).

Dans ce passage, Spinoza affirme que comprendre est une passion, et ainsi que l'entendement est passif. En effet, c'est la causalité exercée par l'objet sur l'esprit qui explique à la fois l'origine et la qualité de l'idée. L'origine, parce que l'idée tire sa détermination de quelque chose d'autre, d'un objet. La qualité, parce que cet objet peut agir soit en totalité, soit en

¹² G I, 79, 18-19.

¹³ G I, 79, 19-21.

¹⁴ G I, 79, 22-31.

partie sur nous. L'accord de l'idée avec la « nature de la chose¹⁵ » se fait donc par la passivité de l'esprit. Mais il faut préciser les choses. Quelle est cette « nature de la chose » dont il est question ? Où se joue exactement la passivité de l'esprit ?

Spinoza dit que connaître est une passion parce que notre âme est modifiée de telle ou telle façon. Ce principe a été avancé au chapitre I, 1, qui traite de l'existence de Dieu. Spinoza affirmait « qu'un entendement fini, sauf à y être déterminé par quelque chose d'extérieur, ne peut par lui-même rien comprendre¹⁶ » (§5). Il faut donc « une cause extérieure, qui le détermine à comprendre une chose avant l'autre¹⁷ » (§8). L'argument consiste à dire que l'entendement, n'ayant pas une absolue puissance, ne peut pas se déterminer par lui-même à penser ceci ou cela. Il faut donc une cause extérieure, qui existe « formellement », et qui soit cause de son idée. Ce principe, et le contexte où celui-ci s'insère, à savoir celui de la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu, est celui de la *Meditatio III* de Descartes. En effet, c'est dans cette *Meditatio* que Descartes applique le principe de causalité aux idées pour expliquer la détermination objective de l'idée¹⁸. Si l'idée, dans son aspect formel, c'est-à-dire comme conscience immédiate d'un contenu, est toujours la même, son contenu objectif varie selon la richesse de son objet. Par exemple, le contenu objectif de l'idée d'un triangle n'a pas la même réalité que le contenu objectif de l'idée de Dieu.

¹⁵ G I, 79, 20 : « *natuur van de zaak* ».

¹⁶ G I, 16, 10-11.

¹⁷ G I, 17, 1-2.

¹⁸ Descartes, *Meditatio III* : « Maintenant, c'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet : car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause ? et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l'avait en elle-même ? » (AT, IX, 32, 10-14) ; « Et cette vérité n'est pas seulement claire et évidente dans les effets qui ont cette réalité que les philosophes appellent actuelle ou formelle, mais aussi dans les idées où l'on considère seulement la réalité qu'ils nomment objective » (AT, IX, 32, 18-22) ; « Mais encore, outre cela, l'idée de chaleur, ou de la pierre, ne peut pas être en moi, si elle n'y a été mise par quelque cause, qui contienne en soi pour le moins autant de réalité que j'en conçois dans la chaleur ou la pierre » (AT, IX, 32, 32-35).

L'idée de Dieu, en effet, comprend une richesse de détermination qui dépasse largement celle du triangle. Or ces variations s'expliquent parce qu'une chose qui existe formellement, c'est-à-dire hors de l'intellect, est la cause efficiente de la réalité objective de l'idée. Autrement dit, ces variations ne s'expliquent pas par l'esprit lui-même, mais par une cause qui le détermine. Le contenu de notre idée est donc bien déterminé par une cause, et par une cause efficiente, et tel est bien le principe que Spinoza semble reprendre dans le KV. En effet, l'idée est dite avoir plus ou moins d'essence selon qu'elle s'accorde plus ou moins avec l'objet, et cet accord se produit par une causalité efficiente.

Mais est-ce le cas dans le chapitre II, 15 ? En effet, dans le cadre de la preuve de l'existence de Dieu, la cause efficiente de l'idée est une « cause extérieure », c'est-à-dire une chose qui existe formellement hors de l'entendement. À cela, Spinoza oppose les autres choses dont « l'essence objective est dans l'entendement¹⁹ ». Et en effet, il faut bien remarquer que Spinoza dit que « l'idée affirmée (ou niée) s'accorde totalement avec la nature de la chose, et a par suite plus d'essence²⁰ » (§4). Ici, la cause de l'idée n'est pas une réalité formelle mais « la nature de la chose », ou « l'objet », comme il le dit dans la phrase suivante. Il ne s'agit pas d'une causalité exercée par la chose telle qu'elle existe formellement hors de l'intellect, mais par un objet. L'idée, suite à cette action causale, est dite avoir plus « d'essence », et non plus de « réalité objective » comme c'est le cas dans la *Meditatio III*. Dans ce cas, comment se produit la connaissance ? Obéit-elle toujours au principe de la causalité efficiente ?

L'objet

Spinoza apporte une deuxième précision, à savoir que cette causalité exercée sur l'esprit à l'origine de la connaissance est due à

¹⁹ G I, 18, 2-3.

²⁰ G I, 79, 19-21.

l'action de « l'objet », qui peut être totale ou partielle. Mais quel est cet « objet » ? Il faut remarquer que dans ce chapitre, Spinoza parle de « la nature de la chose²¹ », de « l'essence²² » et de « l'objet²³ », mais qu'au contraire, il n'emploie pas les termes de « réalité objective » et de « réalité formelle » que l'on trouve dans la *Meditatio III*. Ce vocabulaire de « l'essence », de « la forme » ou de la « nature de la chose » se retrouve davantage dans la *Meditatio V*. La « nature de la chose », en termes cartésiens, c'est l'essence, c'est-à-dire l'essence telle que je peux la connaître. L'essence, c'est donc une réalité possible, en ce qu'elle n'implique pas par elle-même l'existence. Par exemple, quand je conçois l'essence du triangle, cela n'implique pas que le triangle existe présentement. L'objet dont il est question dans ce chapitre, c'est donc l'essence en tant qu'elle est pensable, c'est-à-dire quantifiable ou calculable. Cette référence à la *Meditatio V* serait plus cohérente. En effet, dans la *Meditatio III*, le problème qui motive la distinction entre réalité objective et réalité formelle est celui de la preuve d'un être existant hors de mon intellect. L'enjeu est de montrer qu'il y a en moi une idée qui a tellement de perfection qu'elle ne peut pas être causée par moi, mais par une existence hors de moi. Dans la *Meditatio V* au contraire, cette distinction n'a plus lieu d'être car le problème est celui de reconnaître que l'essence que je conçois clairement et distinctement est bien telle réellement.

Mais si l'objet est une essence objective, il n'en agit pas moins sur l'esprit. Comprendre est une « simple ou pure passion » parce que l'idée reçoit sa détermination et son essence du fait qu'une action causale est exercée sur elle par un objet ou une essence. C'est donc bien l'objet qui a

²¹ G I, 79, 20.

²² G I, 79, 35.

²³ G I, 79, 25.

une essence, et donc une réalité qui lui permet d'agir sur l'esprit en tant que cause efficiente. La passivité de l'entendement n'est rien d'autre que le corrélat de cette passivité du point de vue de ce qui la reçoit²⁴. Mais d'où vient cet objet ? Le KV ne donne pas d'éléments suffisants à ce propos²⁵. Mais il est probable que l'objet vienne de l'intellect infini de Dieu, car « la vérité est Dieu même²⁶ », et donc d'une certaine manière de notre esprit lui-même. Mais que les essences objectives soient dans notre entendement n'est en rien un argument contre la passivité de l'esprit. En effet, une cause peut être interne et néanmoins agir sur nous.

Ainsi, nous voyons que Spinoza reprend l'usage cartésien de la causalité efficiente dans la connaissance en ce que l'entendement est

²⁴ Filippo Mignini, *Art. cit.*, p. 33, entend montrer que la passivité n'a aucun « fondement ontologique » dans le système de Spinoza. Mais soutenir que l'entendement est passif n'engage en rien une thèse « ontologique ». La passivité de l'entendement est la simple corrélation de l'action d'une cause efficiente. Sur ce point, on peut se référer à Descartes, *Les passions de l'âme*, I, art. 1 : « Que ce qui est passion au regard d'un sujet, est toujours action à quelque autre égard » (AT, XI, 327, 7-8) ; « [...] bien que l'agent et le patient soient souvent fort différents, l'action et la passion ne laissent pas d'être toujours une même chose, qui a ces deux noms, à raison des divers sujets auxquels on peut la rapporter » (AT, XI, 328, 9-13). Passion et action ne sont donc rien d'autre que les deux aspects selon lesquels on peut décrire les effets d'une cause efficiente. La passion n'a pas de « fondement ontologique », mais ce n'est pas pour autant que la distinction entre action et passion est dénuée de sens. A ce propos, Filippo Mignini, *Art. cit.*, p. 31-32, relève l'axiome selon lequel l'activité s'identifie à l'essence. Mais c'est peut-être un défaut de la méthode structurale que de relever des axiomes en dehors de leur application concrète dans le texte. En effet, il nous semble bien que dans ce chapitre II, 15, toute l'essence et l'activité sont attribués à l'objet, et non à l'esprit. L'esprit ne fait que le percevoir, et l'idée n'a d'essence que par l'action de cet objet. L'entendement est donc passif.

²⁵ Filippo Mignini, *Art. cit.*, p. 37 sq., argumente à partir de la structure des idées dans l'entendement divin, mais rien, dans le KV, ne nous dit comment les idées sont causées dans l'esprit. Rien ne dit non plus que la pensée se fait par « un système d'idées en interaction avec d'autres systèmes d'idées et avec la totalité du système d'intellection », comme l'affirme Filippo Mignini p. 38. Il est donc plus prudent de ne rien affirmer de plus que le texte.

²⁶ G I, 79, 15-17.

passif, et reçoit sa détermination par une action causale exercée sur lui²⁷. En effet, Spinoza dit clairement que l’objet « agit » sur l’esprit. La connaissance est donc une « perception », c’est-à-dire la réception d’un contenu. L’entendement comprend parce qu’une essence ou un objet agit sur lui, de sorte que l’idée a « plus d’essence » et s’accorde avec « la nature de la chose ». Spinoza parle ici d’essence ou d’objet, et non de réalité objective, parce que le contenu mental de l’idée est bien une essence, à savoir la chose même en tant qu’elle est dans l’esprit. Le terme d’essence est plus fort que celui de réalité, car la réalité objective de l’idée ne fait que nous représenter un contenu, alors que celui d’essence implique que nous avons à l’esprit la vraie nature de la chose, telle qu’elle peut exister. Spinoza est donc ici tout à fait cartésien. L’entendement est passif, et reçoit ses déterminations d’une essence ou d’un objet. La vérité n’est plus un accord entre l’idée et la chose hors de l’intellect, mais est un accord entre l’idée et la « nature de la chose », ou l’essence de la chose en tant qu’elle est concevable. Cet accord se fait dans l’idée, qui a plus ou moins d’essence, car on a bien une différence réelle, dans l’essence ou la constitution même de l’idée.

Néanmoins, la causalité efficiente exercée par l’objet, dans ce passage, n’explique pas seulement l’accord de l’idée avec l’objet, c’est-à-dire qu’elle n’explique pas seulement pourquoi une idée a plus d’essence qu’une autre. L’action exercée par l’objet sur l’esprit doit aussi expliquer l’affirmation de l’idée, ce qui n’est absolument pas une thèse cartésienne.

²⁷ P. Séverac, *op. cit.*, p. 148. Nous donnons raison à son interprétation.

L'affirmation et la certitude

Nous avons montré en quoi l'idée pouvait avoir plus ou moins d'essence, mais maintenant il faut expliquer pourquoi, et comment l'esprit perçoit la vérité de ce qu'il affirme.

L'objet comme cause de l'affirmation de l'idée

Spinoza non seulement introduit la thèse selon laquelle l'objet exerce une causalité sur l'esprit, qui peut être totale ou partielle, mais il affirme en plus que la manière de percevoir l'objet dépend des modalités de cette action:

Maintenant, si quelqu'un reçoit de telles formes ou de tels modes de pensée parce que l'objet tout entier a agi sur lui, il est clair qu'il obtient par là une tout autre perception de la forme ou de la qualité de l'objet qu'un autre qui n'a pas reçu tant de causes et se trouve ainsi conduit à affirmer et à nier par une action différente et plus faible (ne percevant en lui l'objet qu'au travers d'affections moindres ou moins nombreuses)²⁸.

Comme nous l'avons dit, la compréhension est une « perception » de l'objet en ce qu'elle implique la passivité de l'esprit. Cette perception est susceptible de degrés, car l'objet agit sur nous selon sa « forme ou qualité », c'est-à-dire sa richesse en détermination. Néanmoins, ces déterminations de l'essence ne sont pas simplement des contenus de pensée, mais sont autant de « causes » qui nous font affirmer l'idée. En effet, Spinoza ajoute que quand l'objet « agit » sur l'esprit, celui-ci « reç[oit] des causes et se trouve ainsi conduit à affirmer ou nier ». Par exemple, si je ne fais que recopier une suite de nombres proportionnels,

²⁸ G I, 79, 25-31.

l’objet agit peu sur mon esprit, car je ne comprends pas le rapport entre ces nombres. En revanche, si je conçois ces rapports de proportions, cette compréhension est en même temps la cause ou la raison de l’affirmation de la suite proportionnelle. La causalité de l’idée semble en effet se confondre avec les raisons qui nous font affirmer une chose, puisque les modifications de l’objet sur notre esprit ne sont rien d’autre que ce qui nous la fait affirmer.

Ainsi, Spinoza affirme que l’action causale exercée sur l’esprit ne rend pas seulement compte du contenu de pensée, mais aussi de son affirmation. Une telle thèse est foncièrement anticartésienne, puisque pour Descartes, c’est l’action de la volonté, en ratifiant l’évidence, qui affirme l’idée comme vraie ou fausse. Pour Spinoza, cette action causale de l’objet sur l’esprit est en même temps présentation et affirmation d’un contenu. La causalité efficiente exercée par l’objet remplit le rôle de la volonté, c’est-à-dire que cette action causale suffit à rendre l’idée vraie, sans qu’il ne soit besoin de l’assentiment du sujet²⁹.

²⁹ Filippo Mignini, *Art. cit.*, p. 35, cherche à montrer, qu’il faut distinguer la réalité objective de l’idée de sa réalité formelle, et que si la réalité objective de l’idée est toujours nécessairement passive en tant qu’elle reçoit un objet, l’affirmation, elle est active. Néanmoins on peut remarquer qu’il fait intervenir la distinction entre essence objective et essence formelle, alors ces termes n’apparaissent pas dans le KV, et que rien n’autorise à identifier l’essence formelle avec l’activité éternelle et infinie de comprendre (p. 35). Mais même en admettant cette distinction, il est faux que l’essence objective est toujours passive chez Spinoza. Dans le TIE et dans l’*Ethique*, l’esprit forme l’idée vraie ou adéquate à partir de sa puissance propre. Il ne faut donc pas confondre la passivité de l’entendement qui reçoit un objet, comme c’est le cas dans le KV, et la passivité de l’esprit qui conçoit des idées inadéquates dans l’*Ethique*. La passivité de l’esprit dans l’*Ethique* concerne le fait que l’esprit n’est pas cause de toutes les idées qui le constituent. Mais dans l’idée adéquate, il n’y a aucune passivité de l’esprit face à un objet, puisque celui-ci forme le vrai à partir de sa puissance propre. Filippo Mignini confond donc l’origine de l’idée avec sa qualité. Sur ce point, voir le commentaire éclairant de Marcos Gleizer, *Vérité et certitude chez Spinoza*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 37 : « [Dans l’*Ethique*,] cause adéquate et cause inadéquate, activité et passivité, renvoient ainsi à l’*autosuffisance* ou non d’un mode dans la production de ses effets (qu’il s’agisse d’effets en lui -immanents – ou des effets hors de lui – transitifs). Avec ces concepts Spinoza réintroduit la passivité dans l’esprit, *passivité qui ne se confond pas avec une quelconque action des objets sur lui* ». (C’est nous qui soulignons).

La certitude

Cette thèse selon laquelle l'action de l'objet sur l'esprit est en même temps son affirmation a une conséquence sur la manière dont on conçoit la certitude. La certitude ou la conscience de la vérité se confond également avec cette causalité affirmative que l'objet exerce sur nous. En effet, la certitude n'est rien d'autre que l'essence ou l'objet en tant qu'il est pensé ou affirmé dans notre esprit. Par conséquent, plus l'objet agit sur nous en nous donnant autant de raisons qui sont des causes d'affirmer l'idée, plus nous sommes conscients de la vérité. La vérité est en même temps certitude car elle n'est rien d'autre qu'une essence qui s'affirme en nous. Pour Descartes, l'idée a une cause efficiente qui fait qu'elle nous apparaît comme un contenu de penser. Mais ce contenu doit être ratifié par la volonté pour devenir une certitude. Pour Spinoza, l'action de l'objet sur l'esprit est en même temps une affirmation, de sorte qu'elle reste indissociable de la certitude.

Ainsi, si l'application de la causalité efficiente aux idées est cartésienne, l'usage qu'en fait Spinoza ne l'est pas, car jamais Descartes ne l'utilise pour expliquer l'affirmation de l'idée, ni la conscience que nous avons de la vérité. En effet, pour Descartes, dire que l'entendement est passif signifie simplement qu'une causalité efficiente s'exerce sur mon esprit pour me présenter des objets de pensée, objets que je peux percevoir de manière totale ou partielle. L'entendement est passif parce qu'il se contente d'enregistrer une représentation. Mais une telle action causale de l'essence sur l'esprit n'est en aucun cas la cause de la conscience de la vérité. En effet, dire, comme le fait Spinoza, que l'idée a d'autant plus d'essence que l'objet agit sur elle a une autre conséquence, à savoir que l'affirmation de l'idée est l'effet de cette causalité efficiente exercée par l'objet sur l'esprit. Ainsi, on voit que pour Spinoza, l'entendement est passif, à la fois pour connaître et pour affirmer, ce qui n'est pas cartésien.

Cet écart vis-à-vis de Descartes est parfaitement conscient, puisqu'il permet d'établir une corrélation stricte et nécessaire entre la vérité de l'idée et la certitude. Plus profondément, on voit que Spinoza

refuse de séparer le contenu de l'idée de son affirmation. Une telle thèse a un enjeu, puisqu'elle permet de démontrer que le contenu de la vérité est corrélatif à la certitude ou à la perception du vrai. Dès lors que l'objet est cause de l'idée et de son affirmation, il est nécessaire que j'aie conscience du vrai quand je le perçois. Cette nécessité repose sur le fait que concevoir l'idée et l'affirmer sont un seul et même acte. Autrement dit, faire reposer le contenu de l'idée et son affirmation sur l'action causale de l'essence rend nécessaire la certitude de la vérité. Par conséquent, on ne peut pas douter de la vérité quand on la conçoit, et on ne peut pas non plus ne pas la reconnaître et ne pas la distinguer du faux. C'est donc ce lien nécessaire entre vérité et conscience de la vérité que Spinoza cherche à établir, contre Descartes et la thèse de la volonté libre.

Nous disons que Spinoza s'oppose à Descartes mais, en réalité, on pourrait se demander si ce passage du KV ne se ramène pas à justifier la thèse cartésienne selon laquelle la vérité s'identifie à la certitude. En effet, c'est parce que Spinoza reprend la thèse selon laquelle la vérité est « claire par la vérité, c'est-à-dire par elle-même³⁰ », qu'il cherche à montrer que la vérité est indissociable, et nécessairement corrélatrice à la certitude, ou conscience de la vérité. Pour établir cela, Spinoza adopte un geste conceptuel qui consiste à faire reposer toute l'action causale sur l'objet. En effet, c'est avant tout parce que l'essence produit une action causale sur l'esprit, et que cette action n'est rien d'autre que les raisons qui nous font affirmer l'idée et prendre conscience de sa vérité, qu'il n'est pas besoin d'un acte ou d'une cause supplémentaire. L'idée suffit à l'affirmation et à la conscience du vrai, ou plutôt l'affirmation et la conscience du vrai ne sont rien d'autre que l'idée elle-même. C'est donc de la conception du vrai comme évidence qui s'auto-manifeste et de sa justification que Spinoza tire la thèse selon laquelle la volonté n'est pas utile, car n'est rien d'autre que l'acte d'affirmation de l'objet dans l'idée. L'objet est une essence, une réalité efficiente, et c'est lui qui agit. Faire reposer toute l'efficacité et l'essence sur l'objet revient à rendre caduc le recours à une autre faculté.

³⁰ G I, 79, 5-9.

On pourrait donc dire, paradoxalement, que c'est la conception cartésienne de l'idée vraie et de la certitude qui conduit Spinoza à supprimer la volonté.

La thèse de Spinoza est-elle donc fondamentalement anticartésienne ? Assurément, puisque pour Descartes l'affirmation consiste dans la volonté. Nous pourrions néanmoins apporter quelques nuances. Dans la *Meditatio V*, que nous avons déjà évoquée, l'essence des choses s'impose à nous, et avec d'autant plus de nécessité que l'essence est vraie. Il se pourrait que Spinoza reprenne et commente cette nécessité de l'essence qui s'impose à mon esprit, et qui est la marque de la différence entre l'essence vraie et la fiction. En effet, si je conçois une essence véritable, sa nécessité interne fait que je ne peux pas la concevoir autrement, contrairement à la fiction, que je peux recomposer de diverses manières. Si, comme nous l'avons supposé, le point de départ de la réflexion de Spinoza est la *Meditatio V*, il est tout à fait possible que Spinoza reprenne cette idée de la nécessité avec lequel un contenu s'impose à mon esprit, pour ajouter que cette nécessité est aussi une affirmation de l'idée en moi, et qu'elle est indissociable de la certitude. Il n'empêche que pour Descartes, même ces essences certaines et évidentes de la *Meditatio V* doivent être ratifiées par un acte de volonté, en qui seul consiste l'affirmation de l'idée.

La différence réelle entre les idées

Il y a donc une différence réelle entre deux idées non seulement en ce qui concerne leur contenu, comme c'est le cas chez Descartes, mais aussi en ce qui concerne le degré d'affirmation de l'essence, et donc le degré de certitude. Autrement dit, la différence réelle entre deux idées se fait au niveau de l'essence, mais implique du même coup des degrés de conscience de la vérité. C'est ce nouage entre essence ou vérité de l'idée et certitude que Spinoza introduit dans ce paragraphe, en montrant que le degré de certitude du vrai est exactement corrélatif à l'essence ou à la

vérité de l'idée. Or pour que ce nouage soit nécessaire, il faut que l'affirmation de l'idée ne vienne pas d'une volonté contingente, mais de l'essence même de l'objet.

Sur ce point, le fait que Spinoza parle d'objet ou d'essence, et non de réalité objective, est significatif. En effet, la réalité objective de l'idée est simplement un contenu qui s'offre immédiatement à mon esprit. Si on parle d'essence de l'objet, qui exerce une causalité sur l'idée, de sorte que celle-ci « a plus d'essence », on ne parle plus d'un simple contenu de penser, mais d'une action qui s'exerce sur l'esprit et le transforme. En effet, c'est l'idée dans son ensemble qui a plus d'essence. L'idée dans son ensemble, c'est-à-dire non plus seulement l'idée dans son contenu, mais l'idée dans l'affirmation de ce contenu, et aussi dans la conscience ou l'affirmation de ce contenu.

Ce dernier point est propre à Spinoza. Pour Descartes, la volonté ratifie l'évidence, mais l'affirmation de la volonté est toujours la même. Pour Spinoza, les idées se distinguent également par leur affirmation, puisque celle-ci dépend du degré d'action de l'objet sur l'esprit. L'opposition à Descartes est donc consciente, puisqu'elle cherche à supprimer l'action de la volonté comme un acte libre pour établir la stricte correspondance entre vérité et certitude. Or pour que cette correspondance soit stricte, il faut qu'elle soit nécessaire, c'est-à-dire qu'elle vienne tout entière de l'objet ou de l'essence qui s'impose à nous. Penser la nécessité de ce lien entre vérité et certitude implique, pour Spinoza, que l'esprit connaît le vrai parce qu'il est dans une radicale passivité. En effet, pour Descartes, l'entendement est passif, mais la volonté est active. Néanmoins, elle dépend de notre pouvoir et recèle une certaine contingence. Dans le KV, Spinoza ne peut penser la nécessité de la corrélation entre vérité et certitude qu'en reportant toute l'activité et l'essence sur l'objet, reléguant ainsi l'esprit à une passivité totale.

Nous avons montré dans le premier moment de notre propos que l'affirmation selon laquelle « comprendre (bien que le mot résonne

autrement) est une simple ou pure passion³¹ » n'était rien d'autre que la thèse cartésienne de la passivité de l'entendement, qui reçoit ses objets. Or au terme de notre développement, nous voyons que cette thèse n'est en réalité pas cartésienne, parce que Spinoza parle du « comprendre », c'est-à-dire non seulement de l'enregistrement d'un contenu de pensée, mais aussi de son affirmation. « Comprendre », comme le note Spinoza, semble impliquer un acte de l'esprit. C'est d'ailleurs le cas chez Descartes puisque comprendre suppose l'activité de la volonté qui affirme un contenu. Spinoza a donc parfaitement conscience d'aller à l'encontre de la compréhension commune de « comprendre ». En effet, le « mot résonne autrement » parce qu'il s'agit d'un verbe, et que le verbe implique une action du sujet. Or ce que montre Spinoza, c'est que le verbe désigne paradoxalement la passivité totale du sujet qui exprime l'action. Spinoza, dans le KV, n'est donc pas cartésien en ce qu'il refuse toute activité de l'esprit dans la compréhension, et qu'il reporte toute l'activité sur la causalité efficiente exercée par l'objet sur l'esprit.

Conclusion

Nous voyons donc que dans le KV la cause de la vérité est l'objet, qui exerce une causalité efficiente sur l'esprit. La vérité n'est rien d'autre que l'action totale de l'esprit sur l'idée, action causale qui détermine non seulement le contenu de la connaissance mais aussi les causes et raisons de l'affirmation de l'idée. L'entendement est donc bien passif dans le KV, et d'autant plus qu'il comprend le vrai. Sa passivité est même radicale car l'entendement est passif à la fois dans la réception d'un contenu et dans l'affirmation de ce contenu. Il n'y a donc aucune ambiguïté sur ce point.

Notre analyse a tenté de préciser ce que signifiait que « comprendre est une pure ou simple passion ». En effet, Filippo Mignini a

³¹ G I, 79, 22-23.

bien montré que la question de la détermination de l'idée pouvait être ambiguë parce qu'on peut distinguer l'aspect objectif de l'aspect formel de l'idée. Mais une analyse précise du texte montre bien que l'entendement, dans le KV, est entièrement passif. L'entendement est passif en ce qui concerne l'origine de ses idées, puisque l'idée tire sa détermination d'une cause exercée sur elle. L'entendement est également passif dans l'affirmation de l'idée, puisque celle-ci se confond absolument avec l'action de l'objet. Dans le KV, l'entendement est donc entièrement passif, et même d'autant plus passif que l'idée qu'il conçoit est vraie. En effet, c'est la passivité totale de l'esprit qui permet d'assurer la nécessité de la corrélation entre vérité de l'idée et certitude de l'esprit. La marque de cette passivité est peut-être la conception de la vérité comme « accord ». En effet, il y a accord car il y a ajustement de l'idée à l'objet. Or concevoir la vérité comme accord suppose une action causale ou une interaction ce qui, nous le montrerons, ne sera plus le cas avec la conception de la vérité comme adéquation. Dans le TIE, au contraire, l'esprit qui conçoit des idées vraies est exempt de toute passivité, puisqu'il forme les idées à partir de lui-même et les compose à partir de sa puissance. Il ne faut donc pas confondre l'origine de l'idée, c'est-à-dire la question de la formation de l'idée, et sa qualité, à savoir si des idées dont nous ne sommes pas cause entrent dans la formation de l'idée.

Cette question a un dernier enjeu. Filippo Mignini soutient cette thèse de l'activité de l'entendement dans le KV car dire que l'entendement est passif constitue une objection majeure contre sa thèse concernant la datation des œuvres de Spinoza. En effet, Filippo Mignini interprète la *Lettre VI* comme indiquant l'antériorité du TIE sur le KV. Mais si l'on dit que la conception de l'entendement est passive dans le KV, alors qu'elle est active dans le TIE et dans *l'Ethique*, cela constitue une objection majeure. Son interprétation fait consensus auprès de la plupart des commentateurs, même si certains ont émis quelques réserves³². Notre

³² Pour les réserves, voir B. Rousset, *Traité de la Réforme de l'entendement, Introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris, Vrin, 1992. Dans l'introduction, p. 8-9, Bernard

propos était de montrer qu'une analyse précise des textes montrait sans ambiguïtés que l'entendement, dans le KV, était passif³³. Par conséquent, cela remet en question la thèse de Filippo Mignini sur la datation et l'ordre des œuvres de Spinoza. Néanmoins, il faut une analyse plus complète, qui interroge la cohérence conceptuelle et la continuité problématique entre les ouvrages pour s'en assurer³⁴.

Références

BOSS, Gilbert. *L'enseignement de Spinoza. Commentaire du Court Traité*. Zürich : GMB Editions du Grand Midi, 1982.

DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*. Traduction par Jean-Marie Beyssade. Paris: GF Flammarion, 1979.

DESCARTES, René. *Les Passions de l'âme*. Paris: Vrin, 2010.

DESCARTES, René; ADAM, Charles Ernest; TANNERY, Paul. *Œuvres publiées par Charles Adam et Paul Tannery*. Nouvelle présentation par Bernard Rochot et Pierre Costabel. Paris: Vrin-CNRS, 1964-1974.

Rousset montre que l'intérêt de l'hypothèse de Filippo Mignini permet de « mieux comprendre l'originalité, les difficultés et, finalement, l'abandon du manuscrit » du *TIE*, mais qu'en revanche elle « supprime en même temps, tout lien de continuité avec *l'Ethique* [...] l'intérêt historique de la *Réforme* apparaît peut-être d'autant plus grand, mais elle risque de perdre alors beaucoup de son intérêt philosophique ».

³³ Filippo Mignini, *Art. Cit.*, p. 41, avance une affirmation qui permet de clarifier sa thèse : « Also combined in the KV, is a doctrine on the activity of knowledge, intended a real and specific sense as affirmation or negation relative to the object ». Pour lui, le sens de l'activité de l'intellect est donc qu'on peut lui rapporter l'affirmation ou la négation. Mais ce n'est pas le sens spécifique de l'activité de l'entendement qui sera celui du *TIE* et de *l'Ethique*, à savoir la puissance de former des idées et de les composer en les affirmant. C'est cela qui nous fait dire que, quoiqu'il en soit, le KV offre une conception de la connaissance qui est différente de celle qui est présentée dans le *TIE* et dans *l'Ethique*.

³⁴ Pour la question de la datation des œuvres, comme le note Bernard Rousset, *Ibid.*, p. 445, « les arguments s'opposent sans être décisifs ». Néanmoins il tranche plutôt en faveur d'une rédaction du *TIE* postérieure au KV. Nous nous accordons avec Bernard Rousset sur le fait que la question doit être avant tout celle de la cohérence philosophique et problématique entre les œuvres. Sur ce point, nous trouvons très juste sa remarque p. 9, selon laquelle poser une continuité entre le *TIE* et *l'Ethique* permet de donner au *TIE* un plus grand intérêt philosophique.

“Comprendre est une pure ou simple passion”: causalité efficiente et connaissance vraie dans le *Korte Verhandelning* (Court Traité) de Spinoza

GUEROULT, Martial. *Spinoza. T. 2: L'Âme*. Paris: Aubier-Montaigne, 1997.

GLEIZER, Marcos. *Vérité et certitude chez Spinoza*. Paris: Classiques Garnier, 2017.

MIGNINI, Filippo. Spinoza's theory on the active and passive nature of knowledge. In: CURLEY, Edwin; KLEVER, Wim; MIGNINI, Filippo (Eds.). *Studia spinozana 2*. Hannover: Walther & Walther Verlag, 1986. p. 27-58.

MIGNINI, Filippo. Introduction au *Tractatus de intellectus emendatione*. In: SPINOZA, Baruch. *Œuvres I. Premiers écrits*. Paris: PUF. 2009. p. 21-54.

SEVERAC, Pascal. *Spinoza*. Paris: Vrin, 2011.

SPINOZA, Baruch. *Court Traité*. In: SPINOZA, Baruch. *Œuvres I. Premiers écrits*. Paris: PUF, 2009.

SPINOZA, Baruch. *Traité de la Réforme de l'entendement*. Introduction, texte, traduction et commentaire par Bernard Rousset. Paris: Vrin, 1992.

Data de registro: 10/07/2024

Data de aceite: 06/12/2024



Indexação em Repertórios

Artigos publicados na “Revista Primordium” são repertoriados em:

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



NORMAS PARA ENVIO DE COLABORAÇÕES

DIRETRIZES PARA AUTORES

CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, deve-se justificar em "Comentários ao editor"

O arquivo da submissão está em formato Microsoft Word

URLs para as referências foram informadas quando possível.

O texto está em espaço 1,5; usa uma fonte de 12-pontos; emprega itálico em vez de sublinhado (exceto em endereços URL); as figuras e tabelas estão inseridas no texto, não no final do documento na forma de anexos.

DIRETRIZES PARA AUTORES

Normas para submissão de trabalhos

1. Serão aceitos trabalhos nas áreas de Filosofia e Estudos Clássicos (Latim ou Grego). Os alunos regularmente matriculados em cursos de Graduação em Filosofia podem submeter textos de Filosofia ou Estudos Clássicos. Graduandos de outros cursos podem submeter apenas trabalhos sobre Estudos Clássicos. Aceitaremos também contribuições de alunos da pós-graduação, mas somente serão publicados 2 (dois) trabalhos por fascículo (a mesma regra vale para graduados). Os trabalhos enviados devem ser inéditos, portanto, não aceitaremos trabalhos que já foram publicados em outros periódicos. Excetuam-se desta condição somente as comunicações.

2. A revista buscará publicar artigos, resenhas de livros e traduções.
3. Os textos enviados à revista Primordium serão submetidos à um Conselho Editorial que irá selecionar os textos a serem publicados por fascículo.
4. O Conselho Editorial da revista Primordium se reserva no direito de não aceitar os textos que não sigam as nossas normas de formatação e/ou nossa linha editorial.
 - 4.1. Os textos devem ser submetidos à avaliação por meio do sistema de editoração eletrônico de revistas (SEER) <http://www.seer.ufu.br/index.php/primordium/index>, podendo sanar quaisquer dúvidas pelo e-mail: revistaprimordium@ifilo.ufu.br ou pelo telefone: +55(34)3239-4252.
 - 4.2.1 O corpo do e-mail deve conter o título do trabalho, o nome do autor, o período o qual cursa e a instituição da qual faz parte, telefone para contato, link para o currículo lattes, nome do orientador (obrigatoriamente), titulação e instituição com o currículo lattes do mesmo. O campo “assunto” deve ser preenchido com a palavra que designa a natureza do texto (ex: resenha, artigo, comunicação, tradução, etc).
 - 4.2.2. Devem ser enviados, em anexo, o trabalho e os resumos do trabalho (no caso de artigo ou comunicação). Os textos deverão conter dois resumos. É obrigatório o resumo em português e o segundo resumo poderá ser em inglês, em espanhol, em francês, ou na língua do autor. Cada resumo deverá ter no mínimo 100 e no máximo 2000 palavras. Além disso, deve-se indicar de três a cinco palavras-chave nos respectivos idiomas.
 - 4.2.3. O arquivo contendo o trabalho deve ter o título do trabalho. (Ex: Trabalho - Noção de Causalidade no Pensamento de Hume; Resumo – Noção de Causalidade no Pensamento de Hume).

Publicação

1. Os textos que forem recebidos só serão publicados mediante aprovação dos professores pareceristas. Cada trabalho deverá receber dois pareceres

positivos para ser publicado. Deste modo, cada trabalho deverá ser avaliado por pelo menos dois professores. Caso haja um parecer positivo e outro negativo, o trabalho será encaminhado à um terceiro parecerista.

2. A Comissão Editorial da revista *Primordium*, se reserva no direito de estabelecer o número de publicações por edição.

Formatação dos textos

1. Como citado anteriormente, a revista aceita artigos, comunicações, resenhas e traduções, cada qual com sua própria formatação.

2. Os artigos deverão ter no mínimo 9 páginas e no máximo 20 páginas.

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

2.2. Os artigos deveram seguir a seguinte formatação:

- Fonte: Times New Roman, tamanho 11.
- Margens: 2,5 cm para as margens superior e inferior; para as margens esquerda e direita, 03 cm.
- Espaçamento entre linhas: 1,15 pt. No caso de notas de rodapé, referências bibliográficas e citações com mais de três linhas, o espaçamento deve ser simples.
- Sem espaçamento entre parágrafos.
- Alinhamento do parágrafo: justificado.
- Aspas: aspas duplas devem ser usadas apenas para metáforas, citações e transcrições. Aspas simples devem ser usadas para indicar uma citação no interior de outra citação.
- Itálico: para palavras estrangeiras e títulos de livros, artigos, jornais, revistas acadêmicas, etc.
- Numeração de páginas: as páginas não devem ser numeradas, por motivos de editoração.

- 3.1. As resenhas deverão ter no mínimo 2 páginas e no máximo 5 páginas.
- 3.2. O título do livro (título traduzido) deverá estar no topo do texto, centralizado, em negrito, na fonte Times New Roman, tamanho 14. O título original do livro deverá estar na próxima linha, centralizado, em itálico, na fonte Times New Roman, tamanho 11.
- 3.3. O autor deverá apresentar a referência completa do livro do qual a resenha se trata. O autor deve apresentar o número do ISBN da obra. Conforme o exemplo abaixo:
Exemplo: Aurélio Agostinho (354-430) *De quantitate animae secundum versionem Aurelius Augustinus*. Versão em português, Sobre a Potencialidade da Alma, tradução por Aloysio Jansen de Faria, revisão da tradução por Frei Graciano González, OAR. Petrópolis: Vozes, 2005 (ISBN: 85-326-1813-8).
- 4.4. As resenhas seguem o mesmo modelo de formatação dos artigos.
- 5.1. As traduções só serão aceitas mediante o envio do texto que serviu de base para tradução.
- 5.2. As traduções seguem o mesmo modelo de formatação dos artigos.

Normas da ABNT

- 1.1. Os trabalhos enviados à revista devem seguir os critérios estabelecidos pela ABNT. Abaixo, seguem normas para as quais chamamos atenção:
- 1.2. Citações bibliográficas curtas (até 3 linhas) deverão estar inseridas no texto. Citações longas (mais de 3 linhas) deverão constituir parágrafo independente, digitadas em espaço 1,0 (simples), ou letras menores, recuadas da margem esquerda (4 cm).
- 1.3. As citações deverão ser seguidas do sobrenome do autor e ano da publicação (e página, se for o caso), entre parênteses: Ex: (LIMA, 2007, p. 177).
- 1.4. As notas de rodapé estarão restritas a observações pessoais, no sentido de prestar esclarecimentos sobre informações que não estejam no corpo do texto, e deverão ser numeradas sequencialmente.

1.5. As referências bibliográficas deverão aparecer no final do texto, em ordem alfabética de sobrenome do autor, da seguinte forma:

1.5.1. Para livro: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título (em itálico). Edição. Local: editora, data.

1.5.2. Para artigos: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. Título do periódico (em itálico). Local, volume, número, página inicial e página final do artigo, mês e ano.

1.5.3. Para artigos de congresso: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. In: NOME DO CONGRESSO, número do congresso, ano, local. Título da publicação (em itálico). Local, editora, data, página inicial e página final do artigo.

Direito autoral e responsabilidade legal

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

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

Política de Privacidade

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

ORCID

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

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

Contato

Universidade Federal de Uberlândia

Revista Primordium

Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco U, Sala 1U131

Campus Santa Mônica

38408-144 - Uberlândia - Minas Gerais – Brasil

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

Correio Eletrônico: revistaprimordium@ifilo.ufu.br

Telefone: (55) (34) 3239-4252

Exceções e casos omissos serão resolvidos pelo Conselho Editorial



POLÍTICA ANTIPLÁGIO

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

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

CONSIDERANDO a necessidade de regulamentação de uma política anti-plágio para a Revista Primordium;

RESOLVE que:

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

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

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

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

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

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

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

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

Direito autoral e responsabilidade legal

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

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