

António Manuel Martins

A CAUSALIDADE NA MEDITAÇÃO III DE DESCARTES

Descartes deixou-nos, nas *Meditações*, dois argumentos ou provas da existência de Deus. O mais conhecido, na meditação V, constitui uma versão do argumento ontológico e foi amplamente discutido na filosofia moderna.

Independentemente da opinião que viermos a formar sobre a validade dos argumentos causais aqui presentes, parece fora de dúvida que estes textos constituem o ponto de partida mais seguro para uma análise da teoria da causalidade em Descartes (Schmaltz, 2008, p. 49). Propomos uma releitura do texto da III Meditação em conjunto com algumas referências avulsas à noção de causalidade aplicada às ideias para podermos compreender melhor o sentido e alcance do seu uso no contexto particular desta Meditação.

Numa carta a Vatier, datada de 22 de fevereiro de 1638, pouco antes da publicação das *Meditações* e refletindo sobre alguns pontos menos claros das suas análises no *Discurso do Método*, Descartes comenta a dificuldade de escrever com clareza sobre a existência de Deus.

É verdade que fui demasiado obscuro naquilo que escrevi sobre a existência de Deus neste tratado do Método; mesmo sendo a parte mais importante confesso que é a menos elaborada de toda a obra; isto resulta em parte do facto de só o ter decidido incluir no final quando o livreiro me pressionava. Mas a principal causa da sua falta de clareza deriva do facto de eu não ter ousado ser mais explícito sobre as razões dos cépticos, [...] pois não é possível conhecer bem a certeza e a evidência das razões que provam a existência de Deus, à minha maneira, se não nos lembrarmos distintamente daquelas que nos fazem reparar na incerteza de todos os conhecimentos que temos das coisas materiais; [...] Confesso também que esta falta de clareza provém, como muito bem notou, de eu ter suposto que certas noções que o hábito de pensar me tornou familiares e evidentes o deveriam ser também para qualquer um; como por exemplo que as nossas ideias só podem receber as suas formas e o seu ser de objetos exteriores ou de nós mesmos não podendo representar nenhuma realidade ou perfeição que não esteja nestes objectos ou em nós e semelhantes. (AT 1, 560)

Este passo da carta a Vatier confirma a centralidade da questão da existência de Deus para Descartes e o seu reconhecimento da dificuldade que encontrou nas obras aqui referidas em fazer um tratamento adequado da mesma. Talvez por isso mesmo ele tenha inscrito no título das *Meditações Metafísicas* a prova da existência de Deus como um dos seus temas principais. Quando afirma que, em seu entender, «a principal razão da falta de clareza» deriva do facto de não ter sido mais explícito no seu confronto com os defensores do ceticismo, Descartes está a retomar e aprofundar uma via de confronto iniciada por Agostinho de Hipona e exemplarmente apresentada nas *Meditações*. O elevado grau de incerteza que afeta tudo o que julgamos saber acerca de coisas materiais vai conduzi-lo ao *cogito* como único ponto de apoio seguro e inabalável da sua (re)construção do saber e da cognição humana. Mesmo este ponto arquimédico ameaça não poder cumprir a sua função principal se o meditador não puder contar com a pressuposição de um Deus garante de verdade e do que é bom.¹ Esta carta a Vatier joga igualmente com a distinção epistémica entre o conhecimento das «coisas materiais» que seria, estruturalmente, incerto e o conhecimento das coisas «não materiais» ou da esfera do pensamento. Só nesta última seria possível encontrar a certeza inabalável. Estamos na zona de ação do dualismo tipicamente cartesiano que opõe *res cogitans* a *res extensa*. Descartes, tal como Agostinho, muitos séculos antes, não se questiona, por um momento, sobre a plausibilidade do imediato, claro e fácil acesso aos «conteúdos» mentais do sujeito epistémico.² Mas é sobre este pressuposto, não tematizado, que

¹ Sobre a questão do ceticismo em Descartes vejam-se, por muitos, Bolzani (2011) e Grene (1999). Vogt (2015) apresenta uma nova perspetiva do desenvolvimento histórico do ceticismo e lança nova luz sobre o papel de Agostinho na configuração daquilo que se pensa ser uma forma tipicamente moderna de ceticismo.

² O texto de Agostinho mais significativo, muito bem posto em relevo por Katja Vogt, pertence a uma obra teológica, o *De Trinitate*. Deixamos ao leitor a tarefa de tirar as conclusões que entender depois da leitura deste trecho de Agostinho: «Mas, porque se trata da natureza da mente, afastemos da nossa reflexão todos os conhecimentos que se colhem exteriormente por meio dos sentidos do corpo e prestemos atenção mais diligente ao que afirmámos: que todas as mentes têm conhecimento de si mesmas e estão certas disso. Os homens tiveram dúvidas sobre se a faculdade de viver, recordar, compreender, querer, pensar, saber, ajuizar, é própria do ar ou do fogo, ou do cérebro, ou do sangue, ou dos átomos, ou, além dos quatro elementos habituais, de um quinto elemento de não sei que corpo, ou se a estrutura ou a constituição da nossa própria carne conseguem realizar todas essas operações, sendo cada um desses homens levado a afirmar, um, uma coisa, outro, outra coisa. Haverá, porém, alguém que duvide de

assenta todo o processo levado a cabo pelo meditador nas *Meditações*. Não deixa de ser interessante notar que o próprio Descartes, nesta carta a Vatier mostra ter consciência da importância do papel dos pré-conceitos e pressuposições não tematizadas quando admite a possibilidade de imputar a falta de clareza ao facto de «*ter suposto* que certas noções que o hábito de pensar me tornou familiares e evidentes o deveriam ser também para qualquer um» (AT 1, 560, sublinhado nosso). Falta uma clarificação destes pressupostos e do seu estatuto. Daí os conhecidos problemas do círculo cartesiano. Deles não trataremos limitando-nos a analisar o modo como Descartes introduz na Meditação III um discurso causal carregado de pressupostos não tematizados. Não cuidaremos, por isso, de atender à génese histórica dos conceitos usados por Descartes e muito menos à questão das fontes mais próximas e diretas do texto cartesiano³.

Este discurso causal é precedido de uma breve tipologia das ideias. Mas, ainda antes de problematizar a origem das ideias, o meditador estabelece, logo no início da Meditação III como critério de verdade a seguinte regra geral: «tudo o que percebo muito clara e distintamente é verdadeiro» (AT 7, 35).

O texto parte da reflexão sobre o grau de certeza que o meditador tem, ou melhor, deve ter para poder pretender afirmar que sabe realmente algo. O que é mais notável no texto cartesiano é que ele mesmo coloca o problema de forma a evidenciar os limites da opção escolhida. Com efeito, a «clara et distincta perceptio» daquilo que se afirma não seria suficiente como critério de verdade se admitirmos a possibilidade de aquilo que parece «muito claro e distinto» a um sujeito epistémico ser, afinal, falso.

que vive, e recorda, e compreende, e quer, e pensa, e sabe, e ajuíza? Pois se duvida, vive; se duvida, recorda-se de onde provém a sua dúvida; se duvida, compreende que duvida; se duvida, quer ter a certeza; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, ajuíza que lhe não convém dar irrefletidamente o seu consentimento. Quem, pois, duvida seja do que for não deve duvidar de todas estas coisas, porque, se elas não existissem, não poderia duvidar de nenhuma delas.» (*De Trinitate* X. 10. 15).

³ Com isto não estamos a negar o interesse de tal tipo de investigações nem o valor de muitos textos publicados mais recentemente sobre o contexto histórico da obra de Descartes. Simplesmente não é o nosso interesse aqui. Para uma visão clara da problemática da causalidade em Descartes com numerosas referências ao contexto histórico pode ler-se Schmalz (2008). O texto de Carraud (2002) é mais exigente mas compensador para quem se interessa pelo destino da metafísica moderna. Integra o pensamento de Descartes sobre a causalidade numa ambiciosa narrativa que, depois de uma brevíssima sinopse das transformações do conceito desde a filosofia antiga até ao início da modernidade, explicita as estações principais desde Suárez até Leibniz.

O próprio facto de o meditador formular esta questão suporia, dentro da dinâmica reflexiva das *Meditações*, que se pudesse dizer algo mais acerca desta possibilidade. Como isto não acontece e o meditador passa logo para a formulação, sem restrições, do critério de verdade, somos levados a pensar que ele considera realmente impossível que algo percebido clara e distintamente pelo sujeito epistémico seja falso. Este enunciado proporciona elevada plausibilidade ao critério de verdade escolhido pelo meditador mas, considerado em si mesmo, careceria de uma justificação explícita. Estas afirmações, interpretadas à luz daquilo que o meditador obteve até aqui, parecem manifestamente insuficientes. As coisas tornam-se ainda mais complicadas quando, depois de formular o critério de verdade como regra geral a seguir na indagação da verdade continua a jogar com a possibilidade de existir «um certo deus [enganador]» que poderia tornar completamente inútil aquele critério (AT 7, 36). Para além dos conhecidos problemas do círculo cartesiano parece impor-se a conclusão que Descartes não nos apresenta orientações bem definidas para sabermos quando estamos perante ideias/percepções claras e distintas⁴.

De qualquer modo, esta questão é mais abrangente e não se aplica exclusivamente às formulações do axioma causal apresentado na terceira Meditação. Depois de distinguir, sumariamente, entre ideias inatas, ad-

⁴ A noção de uma «clara et distincta perceptio» está presente não apenas nas *Meditações*, onde desempenha um papel estratégico no modo como é tratado o progresso epistémico, mas também nas *Regras* e no *Discurso do Método*. Mas nenhum destes textos nos oferece qualquer indicação precisa sobre este critério de verdade. O texto mais interessante para este efeito encontra-se nos *Principia Philosophiae*: «Com efeito, de uma percepção na qual um juízo certo e indubitável possa ser apoiado se requer não apenas que seja clara, mas também que seja distinta. Clara chamo àquela que está manifestamente presente a uma mente atenta, assim como dizemos que são claramente vistas por nós as [coisas] que, presentes a um olho que enxerga, movem-no de maneira suficientemente forte e manifesta. Distinta, porém, é aquela que, além de ser clara, é tão precisamente separada das outras que absolutamente nada mais contém em si além do que é claro.» AT 8, 22 (usamos, neste passo, a tradução coordenada por Guido A. Almeida e publicada na revista *Analytica*, 1997). Sendo certo que Descartes pensava ter clarificado suficientemente a questão ao longo das *Meditações*, a verdade é que ele mesmo admite a dificuldade deste processo de reconhecimento e a questão foi igualmente colocada pelos seus contemporâneos. Veja-se, a título meramente exemplificativo, a crítica formulada por Gassendi quando diz que não está tanto em causa o uso das percepções «clara e distintas» como critério de verdade quanto o método seguro de obter tais percepções: «Attende tamen, eximie Vir, difficultatem non videri an, ut non fallamur, debeamus clare atque distincte intelligere aliquid, sed qua arte aut methodo discernere liceat, ita nos habere claram distinctamque intelligentiam ut ea vera sit, nec fieri possit ut fallamur.» (AT 7, 318). Sobre as questões associadas a este tema cartesiano ver, por muitos, Sarah Petterson (2008).

ventícias e factícias, o meditador fixa-se na ideia de Deus que ele constata encontrar na sua mente. O que significa que o contexto da discussão e uso do axioma causal, na Meditação III, é o da análise das ideias enquanto realidades objetivas de acordo com a tipologia indicada. A relação causal é interpretada como uma relação causa-efeito e as ideias analisadas, neste contexto, são vistas, num primeiro momento, pelo menos, como efeito(s). Também não se pode esquecer o sentido preciso em que é usado o termo ideia. O texto da Meditação III é suficientemente claro a este respeito. Ideias são aqueles pensamentos que representam as coisas: «Alguns [pensamentos] são como que imagens das coisas e a estes apenas convém propriamente o nome de ideia» (AT 7, 37).

A primeira formulação explícita do axioma causal surge no início do § 14 da Meditação III onde se diz que «deve haver pelo menos tanta realidade objetiva na causa eficiente e total como no efeito da mesma causa» (AT 7, 40). Uma vez que o contexto específico da reflexão de Descartes neste passo tem que ver com a explicação da origem das ideias que o meditador descobre na sua mente, lembra que a ideia, por definição, não possui outra «realidade formal além da que lhe empresta o pensamento» (AT 7, 41). No seguimento desta observação reafirma-se, de novo, o mesmo axioma causal aplicado à origem das ideias: «para que esta ideia contenha esta ou aquela realidade objetiva e não outra é que deve recebê-la de alguma causa em que pelo menos se encontre tanta realidade formal quanta realidade objetiva a mesma ideia contenha». (AT 7, 41)

O axioma causal vai ser decisivo no processo de superação do solipsismo, de alargamento da base de verdades inabaláveis num processo de fundamentação do saber. O passo decisivo da «prova» da existência do mundo externo vai ser apresentado apenas na última meditação⁵. Na Meditação III, todo o esforço se concentra na explicação da origem da ideia de Deus. É o primeiro passo para superar o solipsismo:

⁵ Precisamente por ocorrer apenas na Meditação VI não faz parte do âmbito da nossa análise. Porém, reconhecendo que o texto cartesiano nem sempre é claro e se presta a diferentes interpretações, cremos que o axioma causal com o qual opera Descartes é o mesmo. Para uma interpretação diferente ver Ethel Rocha (2000). Schmaltz (2008) apresenta uma tipologia que tem sido usada em alguma literatura mais recente. Distingue basicamente dois axiomas: o axioma causal propriamente dito que ele designa a partir da formulação apresentada na Meditação III como «the containment axiom» e o axioma da conservação («the conservation axiom»). Schmaltz (2008, pp 49-86) explica o sentido destes axiomas no texto cartesiano e a partir do contexto doutrinal em que a sua obra se insere.

Se a realidade objetiva de qualquer das minhas ideias é tanta que tenho a certeza que a mesma não está em mim nem formal nem eminentemente, que não posso, por conseguinte, ser a causa dessa ideia, segue-se necessariamente que não estou só no mundo, mas que também existe uma certa outra causa, que é causa desta ideia. (AT 7, 42)

Este condicional é decisivo na argumentação do texto cartesiano. Continua a pressupor-se a mesma capacidade de intuir e de analisar os conteúdos mentais. Mantém-se também a oscilação entre a posição corrente segundo a qual o lugar da verdade é o juízo, mas a própria noção de ideia clara e distinta conduz Descartes a manter um discurso em que se continua a falar de verdade a propósito das ideias⁶. Para o processo de análise em curso, o que se revela decisivo é o facto de, após uma ponderação cuidada, o meditador concluir que só lhe resta a ideia de Deus para considerar à luz do axioma causal. O que é notável no texto cartesiano é que ele não se limita a afirmar uma ideia inata de Deus de conteúdo mais ou menos impreciso, como acontece em muitos textos da tradição, pelo menos na sua primeira ocorrência. Aqui encontramos o meditador, numa fase em que verdadeiramente ainda não tem outra certeza que não seja a do cogito, a descrever-nos deste modo a ideia inata de Deus: «um certo Deus eterno, infinito, onisciente, onipotente e criador de todas as coisas que estão fora dele próprio» (AT 7, 40). O texto continua sublinhando que esta ideia (inata) de Deus «tem em si, de facto, mais realidade objetiva do que aquelas por que são representadas as substâncias finitas» (AT 7, 40). Numa segunda descrição da ideia inata de Deus, a formulação apresenta-se nestes termos: «uma certa substância infinita, independente, sumamente inteligente, sumamente poderosa, e pela qual foram criados quer eu mesmo, quer tudo o resto que existe, se é que existe alguma outra coisa» (AT 7, 45). O texto não nos fala de um sem número de análises ou provas mas antes de uma meditação insistente e cuidadosa sobre esta ideia inata, em

⁶ São vários os passos em que Descartes clarifica este uso ambíguo. Citamos, por todos, este passo da Meditação III: «Porque, embora pouco atrás notasse que a falsidade propriamente dita ou formal só pode encontrar-se nos juízos, todavia há uma certa outra falsidade material nas ideias, quando representam uma não coisa como sendo uma coisa» (AT 7, 43). Muitos comentadores tendem a usar o axioma tradicional «ex nihilo nihil fit» para explicarem a justificação do axioma causal. O mínimo que se pode dizer é que o texto cartesiano usa uma linguagem bastante tolerante relativamente a este axioma. Neste mesmo contexto, no § 20 sublinha que às ideias mencionadas no § anterior (por ex. de frio, calor, etc) não é necessário que tenham um autor ou origem diferente do meditador. Porque, continua, se são falsas «sei, pela luz natural, que procedem do nada» (*lumine naturali notum mihi est illas a nihilo procedere*. AT 7, 44).

qualquer das duas formulações que são, em grande parte, coincidentes. O resultado desta meditação é que o meditador conclui não poder ser ele a origem de tal ideia. E por tudo o que refletiu ao longo desta meditação só pode concluir que «Deus existe, necessariamente» (*Ideoque ex antedictis, Deum necessario existere, est concludendum*. AT 7, 45). A conclusão do meditador parece lógica face aos pressupostos em jogo que poderiam funcionar como premissas de uma reconstrução da sua argumentação. Da ideia inata de Deus, tal como foi descrita – uma entidade infinita – e da aplicação do axioma causal a esta ideia inata, o meditador só poderia concluir que a causa dessa ideia tinha que ser uma entidade infinita. Conclusão que teria como corolário que Deus, tal como era descrito nas duas formulações, infinitamente perfeito, existe realmente.

Muitos leitores contemporâneos tropeçam nestes textos e sucumbem a duas tentações comuns. Ou rejeitar liminarmente a formulação do texto das *Meditações* por ser incompreensível e/ou inaceitável, inconclusivo ou, então, tentar substituir ou completar o texto cartesiano com premissas que não constam do texto. Um dos casos mais paradigmáticos é o de Nolan (2014, pp. 128-135). Lawrence Nolan conhece demasiado bem o texto cartesiano para ignorar o modo como o meditador argumenta e as formulações típicas do axioma causal presentes na Meditação III. O grande objetivo de Nolan (2014) é reconstruir os passos do meditador na Meditação III sem ter que recorrer a «princípios de causalidade bizarros ou doutrinas antiquadas sobre graus de realidade e diferentes tipos de ser» (Nolan, 2014, p. 135). Nolan reconhece que a prova da existência de Deus apresentada na Meditação III tem por base precisamente esses princípios e doutrinas. Mas a sua interpretação abre a possibilidade de reescrever o texto cartesiano prescindindo desses recursos que outros intérpretes procuram valorizar. Apesar de reconhecer que a sua versão simplificada do primeiro argumento causal não convencer, muito provavelmente, a maioria dos leitores contemporâneos (Nolan, 2014, p. 135) não duvida da superioridade desta versão simplificada: [Descartes] «has the resources for a more compelling argument that puts his scholastic predecessors to shame, both for its simplicity and because it delivers on the nature of God in a way that they cannot.» Para além de ser duvidoso que o axioma «ex nihilo nihil fit» possa ser interpretado como verdadeiro axioma causal ou «princípio de causalidade», na formulação de Nolan o que importa sublinhar é que essa não é a argumentação de Descartes nas *Meditações*. O que nos interessa sublinhar é o axioma da causalidade,

nas suas diversas formulações, tal como o podemos encontrar no texto das *Meditações*⁷.

Recordemos novamente o texto já citado dos parágrafos 13 e 14 da Meditação III onde o axioma da causalidade é justificado por ser manifesto pela luz natural (*lumine naturali*). As formulações que se encontram nos *Princípios* (AT 8, 11-12) confirmam a importância estratégica do nexo causal que explicaria a origem das nossas ideias.

Assim, porque temos em nós a ideia de Deus, ou de um ente supremo, podemos com razão examinar mediante que causa, afinal, temos essa ideia; e nela encontraremos tamanha imensidão que isso nos dará a certeza absoluta de que ela não poderia ter sido posta em nós senão pela coisa na qual houvesse verdadeiramente uma completude de todas as perfeições, isto é, senão por um Deus realmente existente. Com efeito, 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 ideia, 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. E porque essas supremas perfeições das quais temos uma ideia, de nenhum modo as encontramos em nós, concluímos corretamente disso mesmo que elas existem em algo diverso de nós, a saber, em Deus, ou certamente existiram alguma vez; do que se segue da maneira a mais evidente que elas ainda existem. *Principia philosophiae* I, § 18, AT 8, 11-12⁸.

O que parece claro neste texto é que a mesma intuição central do axioma causal está presente, aqui com recurso à terminologia «causa eficiente e total» para sublinhar que se trata da ação da causa primeira e última. Nas Segundas Respostas, Descartes apresenta outra formulação equivalente: «Com efeito, que nada haja no efeito que não preexista de modo semelhante ou mais eminente na sua causa, é uma noção primeira, não podendo haver mais clara.» (AT 7, 135). Este axioma ou noção primeira que temos estado a analisar na Meditação III surge repetidas vezes nas objeções e respostas de Descartes designadamente nas formuladas por Mersenne e Gassendi.

⁷ Em contraste com Nolan (2014), podemos ler em Schechtman (2014) uma reconstrução mais próxima do texto cartesiano e aberta a uma leitura mais positiva dos passos seguidos pelo meditador ao longo da Meditação III. Num sentido de ainda maior rutura com as leituras dominantes do projeto cartesiano e reclamando uma reapreciação global radicalmente diferente ver Ernest Sosa (2017).

⁸ Usamos, para este texto dos *Princípios*, a tradução coordenada por Guido A. Almeida e publicada na revista *Analytica*, 1997.

Existem numerosos problemas de interpretação que não poderemos discutir. Um deles tem que ver com a própria terminologia. O outro tem a ver com algumas formulações de Descartes que conduziram os intérpretes a falar de Deus como «causa sui». Relativamente ao primeiro ponto, é manifesto que o texto cartesiano, ao contrário dos intérpretes, não fala de «princípio de causalidade» e, por isso mesmo, evitámos usar essa terminologia. Que não se trata apenas de uma querela em torno de palavras pode ver-se muito claramente em Carraud (2002, pp. 195-205). Relativamente à compreensão da causalidade que terá levado Descartes à noção de «causa sui» teríamos que distinguir ainda dois pontos de vista. Por um lado, saber se esta noção é uma inovação conceptual de Descartes ou se, pelo contrário, é possível encontrar antecedentes claros na tradição filosófica mais antiga e muito particularmente no neoplatonismo⁹. A outra questão está ligada à compreensão do axioma causal em Descartes. No âmbito limitado da nossa análise não vemos que haja base suficiente, na Meditação III, para justificar essa noção de «causa sui» aplicada a Deus, apesar de ela ser admitida pela generalidade dos leitores de Descartes¹⁰. Na impossibilidade de tratar esta questão complexa, não queremos deixar de citar, para finalizar, um texto mais diretamente ligado à Meditação III, em que se apoiam alguns intérpretes que defendem que esta noção de «causa sui» aplicada a Deus desempenha papel crucial no pensamento de Descartes. Nas Segundas Respostas, em resposta a críticas de vários contemporâneos seus, Descartes sublinha a diferença entre os axiomas da geometria e os axiomas metafísicos (AT 7, 157) mas acaba por apresentar assim o primeiro axioma das suas *Meditações*:

Não existe coisa nenhuma de que se não possa perguntar qual seja a causa por que existe. Pode-se perguntar isto acerca do próprio Deus, não que precise de alguma coisa para que exista mas porque a própria imensidade da sua natureza é causa ou razão pela qual não careça de qualquer causa para existir. (AT 7, 164-165)

Se é verdade que este axioma reconhece a legitimidade da pergunta pela causa da existência mesmo a respeito de Deus também parece suficientemente clara a resposta deste mesmo axioma: Deus «não carece de qualquer causa para existir».

⁹ Sobre esta problemática ver em Morin (2002) uma boa síntese do estado da questão. A completar, entre outros, com Carraud (2002) e Nolan (2014, pp. 143-145).

¹⁰ Gustavo de Fraga aceita esta interpretação e refere-se a ela em muitas notas de comentário à sua tradução das *Meditações*.

Concluindo, não foi nossa intenção esgotar a problemática das causas nas *Meditações* mas apenas chamar a atenção para o interesse de ler estes textos à luz de outra interpretação do projeto cartesiano que, entre outras coisas, tenha na devida conta as características próprias da ponderação levada a cabo pelo meditador.

Referências bibliográficas

- Agostinho, Santo (2008), *Trindade, De Trinitate*, coord. Arnaldo do Espírito Santo, introd. e notas José Maria da Silva Rosa; trad. de Arnaldo do Espírito Santo, Prior Velho, Paulinas.
- Carraud, Vincent (2002), *Causa sive ratio: la raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Paris, Presses universitaires de France.
- Descartes, R. *Oeuvres Complètes*, Charles Adam e Paul Tannery (eds.). Paris: L. Cerf, 1897-1913. 11v. [AT].
- Descartes, R., *Principia Philosophiae*. Tradução coordenada por Guido Antonio de Almeida. Revista Analytica, vol. 2, nº 1, p. 1-24, 1997 e vol. 3, nº 2, p. 25-50, 1998.
- Descartes, R., *Meditações sobre a filosofia primeira*, introd., trad. e notas de Gustavo de Fraga, Coimbra, Almedina, 1992.
- Enes, José (1999), «A noeticidade causal no discurso de cartesiano», in *Descartes, reflexão sobre a modernidade*, coord. Maria José Pinto Cantista e José Francisco Meirinhos, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, pp. 153-173.
- Frankel, Lois E. (1986), «Justifying Descartes' Causal Principle», in *Journal of the History of Philosophy* 24 (3), pp. 323-341.
- Morin, Yvan (2002), «Le rapport à la causa sui: de Plotin à Descartes par la médiation du débat entre Ficin et Pic», in *Renaissance and Reformation/Renaissance et Réforme*, 26, 2, pp. 43-71.
- Nolan, Lawrence (2014), «The Third Meditation: causal arguments for God's existence» in David Cunning (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, pp. 127-148.
- Patterson, Sarah (2008), «Clear and Distinct Perception», in *A Companion to Descartes*, edited by Janet Broughton and John Carriero, Oxford: Blackwell.
- Rocha, Ethel (2000), «Princípio de Causalidade, Existência de Deus e Existência de Coisas Externas» in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* 10 (1), pp. 7-30
- Schechtman, Anat (2014), «Descartes's Argument for the Existence of the Idea of an Infinite Being», *Journal of the History of Philosophy*, 52, (3), pp. 487-517.
- Schmaltz, Tad M. (2008), *Descartes on Causation*, Oxford University Press.
- Sosa, Ernest (2017), *Epistemology*, Princeton University Press.