

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Sacha Zilber Kontic

Malebranche: percepção e metafísica

Versão corrigida

São Paulo
2019

Sacha Zilber Kontic

Malebranche: percepção e metafísica

Versão corrigida

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Tessa Moura Lacerda.

São Paulo
2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

K82m Kontic, Sacha Zilber
 Malebranche: percepção e metafísica / Sacha Zilber
Kontic ; orientadora Tessa Moura Lacerda. - São
Paulo, 2019.
 222 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração:
Filosofia.

1. Nicolas Malebranche. 2. Percepção. 3.
Metafísica. 4. Cartesianismo. 5. Ideias. I. Lacerda,
Tessa Moura, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)****Nome do (a) aluno (a): Sacha Zilber Kontic****Data da defesa: 14/02/2020****Nome do Prof. (a) orientador (a): Tessa Moura Lacerda**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 13 / 04 / 2020 

(Assinatura do (a) orientador (a))

KONTIC, S. Z. **Malebranche: percepção e metafísica.** Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovado em:

Banca examinadora:

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

*Dedico esse trabalho a meus pais, Deborah Zilber e
Branislav Kontic*

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Prof.^a Tessa Moura Lacerda, pela confiança que depositou em meu trabalho desde os últimos anos da graduação, pela orientação marcada pelo olhar atento, pela generosidade e pela gentileza, pelo exemplo de seriedade, rigor e de honestidade no trabalho filosófico.

Ao Prof. Franklin Leopoldo e Silva pelos comentários e contribuições inestimáveis feitos na ocasião do exame de qualificação.

Ao Prof. Luis César Oliva pelos comentários igualmente fundamentais feitos no exame de qualificação e pelo interesse com o qual acompanha essa pesquisa de perto desde o início.

Ao Prof. Paul Rateau, pela generosa acolhida e pelos conselhos dados durante meu estágio de pesquisa em Paris.

À Prof.^a Celi Hirata pela leitura e pelo comentário de uma parte substancial da tese e por sempre compartilhar o interesse pelos temas espinhosos do século XVII.

Ao Prof. Antônio Carlos dos Santos, por todas as conversas, discussões e conselhos que tornaram muito mais rica minha estadia em Paris.

Aos membros do Grupo de Estudos Espinosanos, por manter esse espaço extremamente rico em reflexão e em rigor que tanto contribuiu para este trabalho e para a minha formação. Agradeço também os membros do Grupo de pesquisa sobre filosofia natural pelas proficuas discussões sobre o “longo século XVIII”.

Aos colegas e amigos com quem pude conversar sobre os mais diversos temas dessa tese: Bruno Rosa, Isabel Fragelli, João Cortese, Paula Bettani, Chaianne Faria, Thiago Vargas, Maria Teresa Bruno, José Marcelo Siviero, Pedro Galé, Juarez Lopes Rodrigues, dentre muitos outros que contribuíram de inúmeras formas à essa pesquisa.

Agradeço especialmente ao Lourenço Fernandes pelas muitas e longas conversas de onde saíram os primeiros rascunhos dessa tese e muitos dos seus desenvolvimentos.

Aos amigos Lucila Lang, Jefferson Viel, Julia Marchevsky, Lucas Machado, Gustavo Dallaqua e Dioclézio Faustino, pela companhia e pela amizade ao longo desses anos de pós-graduação.

Ao Eduardo, pelo amor, pelo carinho, pelo companheirismo e por tornar esse período tão mais feliz.

Não posso deixar de agradecer todos os funcionários da secretaria do Departamento de Filosofia da USP, em especial à Marie Marcia Pedroso, à Luciana Nóbrega e à Geni Ferreira Lima pela paciência e pela boa vontade.

Agradeço, finalmente, à FAPESP pela concessão do financiamento desta pesquisa (processo nº 2015/03661-3) concedida no âmbito do convênio FAPESP/CAPES.

Au reste, je crois devoir avertir qu'il suffit de bien savoir comment on voit les objets pour être en état de découvrir une infinité de vérités ; non seulement de Physique, mais encore de Métaphysique, touchant la nature des idées, & la bonté, la généralité, la sagesse incompréhensible de la Providence divine.
(RV, Écl. XVII, OC III, 307)

RESUMO

KONTIC, S. Z. **Malebranche: percepção e metafísica**. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

Este trabalho analisa a noção de percepção na filosofia de Malebranche em vistas de compreender como ela permite que o oratoriano articule as grandes oposições da metafísica clássica (finito e infinito, necessidade e contingência, universal e singular, etc.) de modo a torna-las parte da experiência humana. Pretendemos com isso mostrar que, apesar de nunca abandonar o ideal de um conhecimento estritamente inteligível e racional, fundado nas verdades eternas e necessárias, toda percepção envolve necessariamente algum elemento de obscuridade, de contingência e de temporalidade. Consideramos ademais que, ao longo do desenvolvimento de sua filosofia e das múltiplas precisões e alterações feitas nas sucessivas edições de suas obras, Malebranche aprofunda e desenvolve as consequências dessa concepção de percepção a ponto de, na fase final de sua filosofia, os elementos metafísicos e os elementos relacionados à experiência se tornarem virtualmente indistinguíveis. A primeira parte dessa tese, constituída pelos dois primeiros capítulos, reconstitui o que são, para Malebranche, os elementos mais fundamentais da percepção, isto é, de um lado, o espírito e suas modificações e, de outro, as ideias que são vistas em Deus. Nele, examinamos os conceitos centrais de *sentimento* e de *ideia*, assim como mostramos as principais transformações que caracterizaram o desenvolvimento da tese da Visão das ideias em Deus. A segunda parte da tese, construída pelos três capítulos subsequentes, analisamos a noção de percepção em relação às grandes oposições que a constituem.

Palavras-chave: Nicolas Malebranche. Percepção. Metafísica. Cartesianismo. Ideia.

ABSTRACT

KONTIC, S. Z. **Malebranche: perception and metaphysics**. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

This thesis analyzes the notion of perception in Malebranche's philosophy in order to understand how it allows the oratorian to articulate the great oppositions of classical metaphysics (finite and infinite, necessity and contingency, universal and singular, etc.) in order to make them a constitutive element of the human experience. By this we mean to show that, while never abandoning the ideal of a strictly intelligible and rational knowledge founded on eternal and necessary truths, all perception necessarily involves some element of obscurity, contingency and temporality. We further consider that, throughout the development of his philosophy and the multiple precisions and revisions made in the successive editions of his works, Malebranche deepens and develops the consequences of this conception of perception to the point that, in the final phase of his philosophy, the metaphysical elements and the elements related to experience become virtually indistinguishable. The first part of this thesis, consisting of the first two chapters, reconstructs those that are, for Malebranche, the most fundamental elements of perception, that is, on the one hand, the spirit and its modifications and, on the other, the ideas that are seen in God. In it, we examine the core concepts of feeling and idea, as well as show the major transformations that characterized the development of the thesis of the Vision of Ideas in God. The second part of the thesis, consisting in the subsequent three chapters, analyzes the notion of perception in relation to the major metaphysical oppositions that constitute it.

Keywords: Nicolas Malebranche. Perception. Metaphysics. Cartesianism. Ideias.

RÉSUMÉ

KONTIC, S. Z. **Malebranche: perception et métaphysique**. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

Cette thèse analyse la notion de perception dans la philosophie de Malebranche afin de comprendre comment elle permet à l'oratorien d'articuler les grandes oppositions de la métaphysique classique (finie et infinie, nécessité et contingence, universelle et singulière, etc.) afin d'en faire un élément constitutif de l'expérience humaine. Nous voulons par là montrer que, tout en n'abandonnant jamais l'idéal d'une connaissance strictement intelligible et rationnelle fondée sur des vérités éternelles et nécessaires, toute perception implique nécessairement un élément d'obscurité, de contingence et de temporalité. Nous considérons en outre que, tout au long du développement de sa philosophie et des multiples précisions et révisions apportées dans les éditions successives de ses œuvres, Malebranche approfondit et développe les conséquences de cette conception de la perception au point que, dans la phase finale de sa philosophie, les éléments métaphysiques et les éléments liés à l'expérience deviennent pratiquement indiscernables. La première partie de cette thèse, composée des deux premiers chapitres, reconstruit ceux qui sont, pour Malebranche, les éléments les plus fondamentaux de la perception, à savoir, d'une part, l'esprit et ses modifications et, d'autre part, les idées qui sont vus en Dieu. Dans ces chapitres, nous examinons les concepts de sentiment et de l'idée, et montrons également les transformations majeures qui ont caractérisé le développement de la thèse de la Vision des idées en Dieu. La deuxième partie de la thèse, composée des trois chapitres suivants, analyse la notion de perception en relation avec les principales oppositions issues de sa métaphysique et qui la constituent.

Mots-clés : Nicolas Malebranche. Perception. Métaphysique. Cartésianisme. Idées.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras de Malebranche:

OC: *Oeuvres complètes de Malebranche* (ed. Robinet, A.)

CC: *Conversations chrétiennes*

E. chinois: Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois

E. mort: Entretiens sur la mort

Écl: *Éclaircissement*

EMR: *Entretiens sur la Métaphysique et sur la religion*

MC: *Méditations chrétiennes et métaphysiques*

RPP: *Réflexions sur la prémotion physique*

RV: *De la Recherche de la vérité*

RVFI : *Réponse à Des Vraies et de Fausses Idées*

TAD: *Traité de l'amour de Dieu*

TM: *Traité de Morale*

TNG: *Traité de la nature et de la grâce*

Obras de Descartes:

AT: *Oeuvres de Descartes* (ed. Adam, C. e Tannery, P.)

Med.: Meditationes de prima philosophia/ Méditations Métaphysiques

PP: *Principia philosophia/ Principes de la philosophie*

Obras de Arnauld:

OA : *Oeuvres de Messire Antoine Arnauld*

Défence: Défense de M. Arnauld, Docteur de Sorbonne, contre la réponse au livre des Vraies et fausses idées

LAP: *La logique ou l'art de penser*

Réflexions: Réflexions sur le nouveau système de la Nature et de la Grâce

VFI: *Des Vraies et des Fausses Idées*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1- O SUJEITO DA PERCEPÇÃO	20
1.1. AS QUALIDADES SENSÍVEIS E A CRÍTICA À ESCOLÁSTICA	21
1.2. O <i>COGITO</i> E A DESCOBERTA DO ESPÍRITO ENQUANTO SUBSTÂNCIA	29
1.3. SENTIR E CONHECER	36
1.4. A PASSIVIDADE DA ALMA	50
CAPÍTULO 2- IDEIA E REPRESENTAÇÃO	61
2.1. O OBJETO DA PERCEPÇÃO E A INVISIBILIDADE DOS CORPOS	62
2.2. A CRÍTICA DAS QUATRO TESES A RESPEITO DA ORIGEM DAS IDEIAS	72
2.2.1. <i>A tese escolástica</i>	74
2.2.2. <i>As ideias como abstração do sensível</i>	76
2.2.3. <i>A tese inatista (I): as ideias criadas em nós</i>	78
2.2.4. <i>A tese inatista (II): a contemplação das ideias em nossas perfeições</i>	79
2.2.5. <i>O resultado da análise</i>	81
2.3. A VISÃO EM DEUS DA IDEIA-ARQUÉTIPO	82
2.4. A IDEIA E A ORDEM	91
2.5. EXTENSÃO INTELIGÍVEL E EXTENSÃO MATERIAL: MALEBRANCHE ESPINOSISTA?	102
CAPÍTULO 3- PERCEPÇÃO E INFINITO	114
3.1. A VISÃO DO INFINITO: A PROVA DE <i>SIMPLE VUE</i> DA EXISTÊNCIA DE DEUS.	115
3.2. A VISÃO NO INFINITO: A DISTINÇÃO ENTRE PERCEPÇÃO E IDEIA	123
CAPÍTULO 4- O SENSÍVEL E O INTELIGÍVEL	134
4.1. DA INDIVIDUAÇÃO NA MATÉRIA À INDIVIDUAÇÃO NA PERCEPÇÃO	135
4.2. A PERCEPÇÃO DOS CORPOS PARTICULARES NA EXTENSÃO INTELIGÍVEL	138
4.3. O USO DO SENSÍVEL NA CIÊNCIA	144
4.4. A IDEIA EFICAZ E O CARÁTER AFETIVO DA PERCEPÇÃO	149
4.5. O ENTENDIMENTO PURO	159
CAPÍTULO 5 - A PERCEPÇÃO E O CORPO	167
5.1. OCASIONALISMO E A UNIÃO ENTRE A ALMA E O CORPO	168
5.2. OS SENTIDOS E A PRESERVAÇÃO DA VIDA	179
5.3. A UNIÃO COMO PROVIDÊNCIA DIVINA E OS JUÍZOS NATURAIS	189
5.4. A SENSACÃO COMO <i>REVELAÇÃO NATURAL</i>	199
CONCLUSÃO	211
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	214

INTRODUÇÃO

As mais de quatro décadas que separam a publicação da primeira obra de Malebranche, o *De la Recherche de la verité* (1673) e a última, as *Réflexions sur la prémotion physique* (1715, o ano de sua morte), coincidem quase exatamente com os anos que Paul Hazard cunhou de crise da consciência europeia. O lugar do oratoriano nesse período marcado por uma desconfiança cada vez maior em relação aos dogmas estabelecidos, em relação à autoridade da igreja e à hierarquia, assim como por uma lenta mas constante penetração do empirismo e da ciência experimental no pensamento continental, parece difícil de determinar. Como pensar, em um mundo no qual a experiência ganhava cada vez mais espaço no interior da filosofia, um autor que, nas palavras de Hazard (1961, p.129) “só se encontrava perfeitamente confortável nas regiões do infinito” e que “teria sido capaz de inventar a metafísica se ela não tivesse existido antes dele”?

Essa questão é tanto mais relevante se considerarmos que, contrariamente a autores seiscentistas como Espinosa e Leibniz, que buscaram, senão romper, ao menos atenuar as grandes oposições estabelecidas pela metafísica clássica, Malebranche as mantém e, em alguns casos, as aprofunda. A distinção radical entre corpo e o espírito, entre o sensível e o inteligível, entre o finito e o infinito, entre a razão e a experiência, entre a essência e a existência estruturam, cada uma de seu modo, a filosofia de Malebranche. Contudo, todos esses binômios possuem um ponto comum: por mais que sejam simetricamente opostas segundo a suas naturezas, essas diferentes noções encontram um ponto de contato na percepção. Nela, as realidades que a razão nos ensina serem opostas se encontram unidas, e sua união é apresentada como a própria condição da percepção de realidades externas ao espírito.

Buscaremos mostrar que o estatuto que a percepção assume ao longo das obras de Malebranche e de suas sucessivas reescritas e reedições envolve a metafísica e a experiência em um só ato, a ponto de, nos desenvolvimentos finais de sua filosofia, torná-las virtualmente indistinguíveis. Com isso, por mais que Malebranche jamais abandone o ideal de um conhecimento estritamente inteligível e racional, toda a percepção, mesmo aquela que visa somente as ideias claras e distintas tal como elas se encontram de forma necessária e eterna em Deus, envolve de algum modo o seu oposto, a obscuridade, a contingência e a temporalidade. E, longe de se apresentar como um mero obstáculo a ser superado pelo intelecto atento, essa experiência obscura se torna parte integrante do

processo do conhecimento, e que possui assim um papel eminentemente positivo em sua filosofia.

A compreensão do modo como percebemos os objetos exteriores e os representamos ao nosso entendimento coloca em questão um ponto central para a modernidade, a saber, o de compreender a maneira como a alma pode apreender algo que é substancialmente distinto dela. A ruptura estabelecida pela filosofia cartesiana com a doutrina escolástica das formas substanciais e, conseqüentemente, com uma concepção de percepção de matriz aristotélica, desloca a concepção da percepção como uma relação entre um sujeito e um objeto que possuem realidades recíprocas em direção a uma relação entre um objeto que é substancialmente distinto do sujeito que o percebe. A questão da percepção deixa de ser o problema físico e psicológico de compreender a passagem e a recepção de uma exterioridade no sujeito cognoscente para se tornar, como resume Simondon, um problema metafísico relativo à comunicação entre substâncias.¹

Esse problema ganha um contorno particular na filosofia de Malebranche pela introdução da doutrina da Visão das ideias em Deus, assim como pela recusa de atribuir à alma qualquer poder ou faculdade de produzir ou de conter a representação dos objetos exteriores – recusa que por sua vez é uma consequência direta de seu ocasionalismo. A visão em Deus permite que o oratoriano sustente que, ao mesmo tempo em que é a alma que percebe, aquilo que é percebido não está contido nela, mas sim em Deus. Em outras palavras, aquilo que em nossa percepção nos representa a essência dos corpos percebidos não se deve nem à alma, nem aos próprios corpos, mas sim ao arquétipo divino dos corpos contido na mente divina. Essas representações, que são em si mesmas claras e distintas e, portanto, podem ser consideradas como o fundamento da ciência, são acompanhadas em nossa alma por *sentimentos*, tais como cores, sabores, dores, prazeres, etc., que são essencialmente estados da alma que acompanham a percepção dos corpos exteriores.²

¹ “[A partir de Descartes] a substância se torna uma garantia de invariância, ao invés de ser, como para Aristóteles, condição e teatro da atualização no organismo individual. Do mesmo modo, o papel do indivíduo desaparece como princípio de explicação, assim como, ao mesmo tempo, a originalidade de uma recepção e informação provinda de um meio exterior ao organismo. [...] O método cartesiano suprime então o que era uma das características principais da percepção: a passagem do exterior ao interior” (Simondon, 2006, pp.58-59)

² Discordamos, portanto, da afirmação de Yolton (1984, p.44) de que a Visão em Deus é uma doutrina do conhecimento e do entendimento, mas não uma teoria da percepção. Embora seja claro que, para Malebranche, todo conhecimento propriamente dito se deva às ideias que vemos em Deus, o modo como a ideia é concebida no interior de sua filosofia é um elemento estruturante de modo como o oratoriano concebe a percepção.

Não é senão pelas ideias que podemos dizer, estritamente falando, que conhecemos aquilo que percebemos. Os sentimentos, na medida em que nos fazem apenas sentir, e não conhecer, o estado atual de nossa alma, definem-se como o elemento propriamente confuso e obscuro da percepção. A dualidade entre o sentimento e a ideia se desdobra assim em uma dualidade entre o aspecto claro das representações e o aspecto obscuro dos sentimentos e das qualidades sensíveis que percebemos estar unidos a elas. Identificar o que há de claro em nossas percepções e o que nelas não se refere senão à uma experiência confusa de nós mesmos se torna assim fundamental não somente para o conhecimento, mas também – e talvez principalmente – para reconhecer a ininteligibilidade da alma a si mesma:

Como há diferença, meu caro Aristo, entre a luz de nossas ideias e a obscuridade de nossos sentimentos, entre conhecer e sentir! E como é necessário se acostumar a distingui-las sem dificuldade! Aquele que não refletiu suficientemente sobre essa diferença, crendo sem cessar conhecer muito claramente o que ele sente mais vivamente, não pode senão se perder nas trevas de suas próprias modificações. Pois enfim, compreendi bem esta importante verdade. O homem não é a si mesmo sua própria luz. Sua substância, muito longe de ilumina-lo, lhe é ininteligível em si mesma. Ele nada conhece senão pela luz da Razão universal que ilumina todos os espíritos, senão pelas ideias inteligíveis que ela lhes descobre em sua substância luminosa (EMR III, §III, OC XII-XIII, 64).³

A percepção é constituída assim por uma conjunção de dois elementos distintos que podem ser analisados separadamente: a obscuridade interior e a luz que ilumina do exterior. As ideias nos fornecem o conhecimento propriamente dito, e sua luz se contrapõe à obscuridade do sentimento. Com isso, a necessidade de distinguir o sentimento interior e a ideia se torna para Malebranche uma espécie de propedêutica geral para a filosofia. É por meio dessa distinção que se torna possível conceber uma verdadeira ciência, fundada em princípios universais, eternos e necessários, e removida da contingência e da subjetividade inerente ao sensível. Poderíamos, portanto, falar em um *antagonismo radical entre a ideia e o sentimento*,⁴ no qual o sentimento deve ser preterido em favor das ideias? Pretendemos, ao longo desse trabalho, mostrar que não. Pelo contrário, o sentimento não só se encontra unido à percepção, como também que ele é constitutivo até mesmo da ciência clara e distinta, por mais que não seja a sua fonte ou

³ De modo similar, o Verbo afirma ao meditativo nas *Méditations chrétiennes*: “Convences-te somente que as Ideias pelas quais percebes os objetos exteriores não modificações de tua substância, pois conheces claramente tuas ideias, e conheces somente por sentimento interior e de uma maneira muito confusa e muito imperfeita tuas próprias modificações” (MC I, §28, OC X, 18).

⁴ O termo é de Robinet (1965, pp.230-232), que afirma que esse antagonismo, que estaria presente desde as primeiras redações da *Recherche*, se mantém até a introdução da tese da eficácia das ideias em 1693.

seu fundamento. Nesta perspectiva, a introdução da teoria das ideias eficazes não se apresentará como uma revolução no pensamento de Malebranche, como pregam alguns comentadores, mas sim como o aprofundamento e desenvolvimento de um aspecto estruturante de sua teoria da percepção.

Nesse desenvolvimento, as querelas que Malebranche estabeleceu com outros autores a respeito da natureza das ideias e da percepção em geral são fundamentais para compreender as diferentes inovações conceituais e precisões que o oratoriano faz em sua filosofia. Apesar de se colocar como avesso às disputas públicas⁵ e até mesmo às trocas epistolares,⁶ são nelas que podemos ver de modo claro as questões e os problemas que o levam a precisar seus conceitos e o seu vocabulário, ou então a repensar e a efetivamente modificar de modo mais ou menos notável sua teoria das ideias. O exame das respostas elaboradas por Malebranche a seus críticos torna-se assim incontornável não somente para compreender as diferentes etapas de seu pensamento, mas sobretudo as questões que guiam o seu desenvolvimento.

Esse desenvolvimento, por sua vez, ganha um grau maior de complexidade ao ser analisado conjuntamente com as seguidas reescritas, omissões e adições que Malebranche faz nas sucessivas edições de suas obras, especialmente nas passagens dedicadas às ideias e a relação delas com o sensível⁷. Ao mesmo tempo em que evidenciam a evolução de seu pensamento, elas também deixam claro que o oratoriano, ao inserir por vezes passagens inteiras relativas aos novos desdobramentos de sua filosofia em redações que os precediam por décadas, não via contradições entre as primeiras exposições de sua teoria e suas reformulações posteriores. A isto se acrescentam as numerosas referências intertextuais que Malebranche faz às suas próprias obras, até mesmo por vezes inserindo em notas de uma reedição referências a obras publicadas posteriormente, gerando uma

⁵ Na primeira das *Trois Lettres*, Malebranche afirma preferir “que me vejam como impotente para falar do que como impotente para calar-me, principalmente em uma época na qual há razão para temer que as paixões se animem e que as imaginações se espantem” (*Trois Lettres I*, OC VI-VII, 195).

⁶ Em uma carta endereçada a Leibniz, por exemplo, Malebranche escreve: “Seria preciso que estivéssemos face a face para conversar de modo útil e agradável sobre esses temas. Pois não há nada mais incômodo e mais desagradável que filosofar por cartas, principalmente quando temos outros assuntos mais urgentes” (*A Leibniz*, 8 de dezembro de 1692, OC XIX, 593). E, a Mairan: “[...] considero, como fiz desde o começo, que é uma causa perdida filosofar por meio de cartas sobre temas abstratos” (*A Mairan*, 6 de setembro de 1714, OC XIX, 909).

⁷ A *Recherche*, por exemplo, publicada originalmente em dois volumes em 1674 e 1675, teve cinco reedições ao longo da vida de Malebranche; a primeira ainda em 1675 e a última em 1712, quase quarenta anos depois da publicação original. Além das adições mais evidentes, como a dos dezesseis *Éclaircissements* em 1678 e de outros anexos que foram sendo acrescentados em edições posteriores, a comparação entre as edições, facilitada pela edição crítica das obras do autor, revelam mudanças significativas no corpo do texto, e a até mesmo a reescrita de capítulos inteiros.

ressonância entre os textos que nos impede de considerá-los separadamente ou como etapas radicalmente distintas de sua filosofia.⁸ Pelo contrário, o que elas mostram é que, por detrás das eventuais divergências entre os textos, entre as diferentes edições e entre as diferentes questões que eles visam, há a elaboração e a apuração de uma série de conceitos e preocupações comuns, sem que se possa falar em uma estrutura e em um sistema definitivo e permanente. Na bela analogia de Wiel (2004, p.278), essa diversidade de referências intertextuais “parece participar de uma vasta harmonização e de certo modo manter, mesmo que em surdina, alguns acordes fundamentais sob a linha melódica dos textos”.

Desse modo, ao nos voltar para o conjunto das obras de Malebranche, nos deparamos com um todo orgânico em constante transformação e que, não obstante as marcadas diferenças conceituais entre os textos e entre as diferentes edições de um mesmo texto, pode-se divisar uma série de elementos comuns e estruturantes. É nesse jogo de invariância e de transformação conceitual que se encontra a teoria malebrancheana da percepção.

Em relação ao aspecto relacionado ao sentimento e, de modo geral, à alma, essas transformações são menos notáveis. Em si mesma, a noção de sentimento interior permanece essencialmente a mesma ao longo de toda a sua obra. Algo similar ocorre com a concepção da alma como uma substância essencialmente passiva e dependente de uma luz exterior para possuir qualquer espécie de conhecimento o movimento da vontade – embora o sentido preciso dessa passividade e dessa afetividade se modifique e se precise acompanhando as mudanças na noção de ideia.

Quanto a esta, por sua vez, a evolução é patente, e em certa medida reconhecida pelo próprio Malebranche. Dentre elas, podemos destacar a inclusão do termo *extensão inteligível* no *Éclaircissement X* em 1678 – portanto cinco anos após a primeira edição da *Recherche* – e que se torna fundamental em todas as suas obras posteriores, assim como a elaboração da tese das ideias eficazes em 1693 no contexto da resposta às objeções elaboradas por Regis no *Système de philosophie* – que ensejou por sua vez diversas revisões e adições nas edições posteriores de quase todas as suas obras. A elas se somam precisões menores que geralmente refletem uma tomada de consciência de diversas consequências que decorrem destas inovações doutrinárias, que são aplicadas por sua vez a diferentes ramificações de sua filosofia. Estas transformações foram

⁸Cf. Wiel, 2004, pp. 274-278.

exaustivamente tratadas por diversos comentadores⁹, de modo que restringiremos nossas análises na influência que elas tiveram à sua teoria da percepção, isto é, ao domínio no qual a ideia e o sentimento se encontram unidos.

Deste modo, a análise detida da concepção malebranchiana da percepção deve necessariamente ter em vista estas sucessivas transformações, assim como o contexto que as suscitaram. Isso nos levará a considerar nosso objeto não como uma teoria estática nem, como por vezes é apresentada, como uma sucessão de etapas conceituais consecutivas que se sobrepõem sob a forma de estratificações homogêneas. Buscaremos compreendê-la como todo em constante transformação, que, não obstante, guarda em seu interior um conjunto de pressupostos e de preocupações comuns. Trata-se, portanto, de localizar e explicitar os elementos conceituais, as preocupações doutrinárias e os contextos polêmicos que levam o oratoriano a voltar com frequência os olhos ao modo como a percepção é concebida no interior de seu pensamento e a reformulá-la. Em suma, se quisermos buscar a coerência interna da noção de percepção no interior de sua obra, é necessário considerá-lo como um pensamento em constante mudança, e cujas implicações ramificam-se continuamente, por vezes a revelia de suas intenções mais explícitas.

Tendo isso em mente, dividimos a presente tese em duas partes. A primeira, compreendendo os dois primeiros capítulos, busca explicitar os dois elementos articuladores da concepção malebranchiana de percepção, a saber, o espírito enquanto sujeito da percepção, e as ideias em Deus como o seu objeto. Em ambos, buscamos mostrar como Malebranche constrói esses elementos em um movimento de apropriação e de crítica de três grandes tradições que lhe antecederam: o agostinianismo, o tomismo e, em especial, o cartesianismo. Na segunda parte, que compreende os três capítulos subsequentes, analisamos de que modo os binômios finito-infinito, sensível-inteligível e alma-corpo – que, é importante destacar, não são equivalentes – se encontram unidos na percepção.

É necessário fazer ainda uma consideração a respeito do termo de *percepção*, tal como ele é utilizado por Malebranche, e as dificuldades terminológicas que o cercam. Em nenhum momento de sua obra é oferecida propriamente uma definição de percepção, e,

⁹ Podemos mencionar Gueroult, 1955-1959, vol. 1, *passim*; Robinet, 1965, pp.237-283; Rodis-Lewis, 1963, pp.73-122 e 1967; Alquié 1974, pp.185-242; Nadler, 1992, *passim*, dentro outros. Um resumo didático dessas transformações e de seus principais elementos doutrinários, assim como um comentário a respeito de sua recepção pela crítica especializada, pode ser encontrado em Schmaltz, 2000.

dependendo do contexto, *perceber* pode possuir diferentes significados. Frequentemente Malebranche o emprega no sentido em que viemos usando o termo até aqui, isto é, como a união entre a ideia e o sentimento¹⁰. É nele que podemos identificar a especificidade da percepção como ponto de contato entre naturezas diametricamente opostas. Contudo, podemos encontrar em seu texto o mesmo termo se referindo também ao campo do sentimento, como no caso da percepção de qualidades sensíveis – que é frequentemente referida simplesmente como uma *percepção sensível*¹¹ – ou então se referindo ao ato de perceber uma ideia¹². Similar ambiguidade pode ser apontada em outros termos do mesmo campo lexical dos quais Malebranche frequentemente se vale como sinônimos de perceber, tais como *ver* e *aperceber*¹³.

Essa amplitude do termo atesta a sua extensão e, ao mesmo tempo, aponta para o ponto comum que une todos esses significados: a percepção se refere à relação do espírito com aquilo que o afeta, seja essa relação considerada como aquilo que se modifica na alma à ocasião da presença de uma exterioridade seja a relação que o espírito trava com a ideia, ou seja, com o próprio objeto da percepção¹⁴. Em outras palavras Malebranche não considera a percepção unicamente em relação à uma exterioridade, ou seja, como uma relação que vai do sujeito cognoscente em direção ao objeto percebido, mas como uma relação que envolve ao mesmo tempo – e de modos distintos – o objeto e o sujeito que o percebe.

¹⁰ “Já disse diversas vezes que na percepção que temos dos objetos materiais se encontra duas coisas: sentimento confuso e ideia clara. Que na percepção que tenho, por exemplo, de uma coluna de mármore, há a ideia da extensão, que é clara, e o sentimento confuso da brancura que se relaciona a ela” (RVFI XIII, §III, OC VI-VII, 97-98).

¹¹ “Quando estamos com os olhos fechados, como os objetos não fazem nenhuma impressão sobre a os órgãos da visão, essa ideia não modifica a alma com diversas cores, isto é, com diversas percepções sensíveis” (RR II, §4, OC XVII-1, 282).

¹² “[...] para conhecer os números, as figuras Geométricas e suas relações, necessitamos de uma *ideia*, a fim que a alma possa ter uma percepção dela” (RVFI VI, §I, OC VI-VII, 55).

¹³ Sobre isso, cf. Yolton, 1984, p.44; Glauser, 1999, pp.123-124.

¹⁴ Como explica Fichant (2004, pp.909-910) é na modernidade que o substantivo latino *perceptio*, derivado do verbo *percipere*, deixa de possuir o sentido que ele tinha adquirido como uma tradução do termo grego, derivado da tradição estoica, de *katalépsis*, que significava a apreensão da realidade da coisa dada na representação, passando a adquirir o sentido da relação entre o sujeito cognoscente e seu objeto. A assimilação desse sentido no substantivo francês *perception* todavia foi lento, como atestam as hesitações do abade Picot e do duque e Luynes nas traduções francesas dos *Principia* e das *Meditatio*. Nelas, os tradutores preferiram frequentemente verter a forma nominal *perception* por verbos *appercevoir*, ou então recorreram a perífrases como *connaissance* ou mesmo *pensée* e *sentiment* (Descartes, por sua vez, não hesitou em se valer de *perception* na forma nominal e como um conceito estabelecido nas *Passions de l'âme*, que foi publicada alguns anos após as traduções francesas de Picot e do duque de Luynes). Escrevendo exclusivamente em francês, e ademais condenando os autores que definem exaustivamente e com zelo excessivo todas as suas palavras (RV II, I, V, §I, OC I, 221) Malebranche herda parcialmente esse amplo campo semântico criado em torno do sentido preciso de *perceptio*.

CAPÍTULO 1- O SUJEITO DA PERCEPCÃO

A concepção malebrancheana de substância espiritual é o ponto de partida para compreender como sua teoria da percepção é construída e desenvolvida ao longo de suas obras. Contudo, há uma dificuldade fundamental nessa determinação da natureza da alma: Malebranche sustenta que não conhecemos a alma por uma ideia clara, mas sim por um sentimento obscuro. A tese segundo a qual a alma não possui uma ideia clara de si mesma é talvez, dentre as teses centrais da filosofia de Malebranche, aquela que mais se manteve inalterada ao longo de suas obras. Mais do que uma dificuldade para conceber como se dá a percepção na alma, a obscuridade da alma se torna o elemento que emoldura toda a teoria malebrancheana da percepção, desde a primeira exposição da tese da visão das ideias em Deus até a introdução tardia da noção de ideia eficaz.

Esse enquadramento se dá em um debate constante e contínuo com o cartesianismo e com o agostinianismo. É retomando a crítica de Descartes às formas substanciais da escolástica, em particular no que diz respeito ao estatuto das qualidades sensíveis, que o oratoriano afirma a distinção real entre a alma e o corpo. Contudo, mesmo nesse ponto, a adesão de Malebranche ao cartesianismo é parcial e crítica. Isso se torna evidente na construção malebrancheana do argumento do *cogito*, no qual a obscuridade da alma se traduz na impossibilidade de um conhecimento evidente de sua essência. Torna-se necessário assim, para se ter alguma espécie de saber relativo à alma, que se estabeleça uma espécie de ciência indireta e analógica da alma, o que marcará de um modo fundamental o modo como o espírito humano é concebido enquanto substância.

Desse modo, buscaremos inicialmente (1.1) analisar como a crítica às formas substanciais e, em particular, o modo como a Escola concebia as qualidades sensíveis, permite que Malebranche retome as conclusões cartesianas a respeito da distinção real entre a alma e o corpo. Isso nos permitirá precisar de que modo as inovações trazidas pela física e pela metafísica cartesianas se tornam fundamentais para a teoria malebrancheana da substância e, por extensão, para sua teoria da percepção. Em seguida (1.2), veremos como o conhecimento da alma depende da ideia dos corpos, e como isto impõe um distanciamento relativo das conclusões de Descartes a respeito da natureza da substância espiritual. Isso nos conduzirá (1.3) a consideração do conhecimento de si tal como ele é concebido por Malebranche, isto é, da consciência ou do sentimento interior. Por fim (1.4), buscaremos compreender como essa releitura do *cogito* e a compreensão da alma pela analogia estabelecida com a natureza dos corpos permitirá que Malebranche

considere ela como um ser passivo. Com isso, buscamos mostrar como a percepção é caracterizada como uma passividade radical. Passividade que Malebranche, diferentemente de Descartes, não restringe apenas ao entendimento, mas radicaliza para a as substâncias como um todo.

1.1. As qualidades sensíveis e a crítica à escolástica

A tese segundo a qual as cores, assim como todas as qualidades sensíveis, encontram-se na alma que as percebe, e não nos corpos aos quais costumamos atribuí-las, é colocado por Malebranche como uma das grandes conquistas da filosofia dos modernos. Já no prefácio da *Recherche*, o autor afirma que mesmo Agostinho, que tão bem soube distinguir a alma do corpo, errou ao atribuir aos corpos as qualidades sensíveis que acompanham as suas percepções – erro que só foi efetivamente desfeito “há alguns anos” (RV, *Préface*, OC I, 20)¹⁵. O capítulo X do Livro I da mesma obra, dedicado à distinção entre a alma e o corpo, remete, ao lado das obras de Agostinho, às “*Meditações do senhor Descartes*” e ao “sexto discurso do *Discernimento da alma e do corpo*” (RV, I, X, §I, OC I, 123) do cartesiano Cordemoy¹⁶. Nesse ponto, a filiação de Malebranche à Descartes e ao cartesianismo é patente. É dele que Malebranche afirma ter aprendido que as cores, assim como as outras qualidades sensíveis, não estão nos objetos, mas sim na alma que os percebe (*Trois Lettres*, I, OC VI, 201)¹⁷.

Mas, mais do que uma simples filiação ao cartesianismo, que como veremos adiante deve ser relativizado, esta “descoberta” da filosofia moderna emoldura o antiaristotelismo malebranchiano e a oposição constante à filosofia escolástica presente ao longo de toda a *Recherche*. O alvo central dessa oposição é a noção de *forma substancial*, com suas qualidades e faculdades, que é o fundamento de toda a física da Escola. É a ela que a Escola recorre para explicar “aquilo que faz que o mel é mel, que o sal é sal”, ou seja, aquilo que faz com que um corpo difira essencialmente do outro, ao assumir como

¹⁵ “E por mais que devamos estar de acordo que ele [Agostinho] explicou as propriedades da alma e do corpo melhor que todos aqueles que o precederam e que o sucederam até o nosso século, seria contudo desejável que ele não houvesse atribuído aos corpos que nos cercam todas as qualidades sensíveis que nós percebemos por meio deles [...]. Desse modo, pode-se dizer com alguma segurança que a diferença entre o espírito e os corpos só foi suficientemente conhecida há alguns anos” (RV, *Préface*, OC I, 20).

¹⁶ A menção ao cartesiano e ocasionalista Cordemoy é significativa. Em seu *Six Discours sur la distinction du corps et de l'âme* (1666), Cordemoy afirma que a distinção real entre a alma e o corpo impede qualquer espécie de interação real entre as duas substâncias, e que a união entre elas consiste somente em uma relação necessária entre as suas modalidades (Cordemoy, 2016, pp.160-161).

¹⁷ Cf. Também RV VI, II, II, OC II, 302, a respeito do papel da filosofia de Descartes – particularmente da *Dioptrique* – em desfazer o equívoco inerente nos termos que se referem às impressões sensíveis.

princípio que “todas as coisas que sinto ao saborear, ao ver, ao manejar esse mel e esse sal, estão nesse mel e nesse sal” (RV I, XVI, §I-II, OC I, 166). É assim ao retomar e desenvolver a crítica da física cartesiana a filosofia da Escola que Malebranche se opõe, por um lado, às formas substanciais e que, por outro, erige uma concepção da substância em geral, e da alma em particular, que se opõe radicalmente ao aristotelismo.

Em linhas gerais, o alvo principal da crítica cartesiana a física escolástica era a explicação da natureza dos corpos em termos de matéria primeira e de forma substancial. A matéria, considerada de modo geral, permanece a mesma e constante enquanto sua figura e sua situação se alteram. Em termos propriamente escolásticos, a matéria primeira denota algo de mais fundamental. Ela é a matéria considerada sem quaisquer propriedades ou faculdades, sejam elas acidentais ou essenciais, isto é, a matéria concebida sem nenhuma forma que a torne uma substância completa. A matéria primeira é em si mesma indiferenciada e comum a todos os corpos.

A forma substancial, por sua vez, é aquilo que, unido à matéria primeira, resulta em uma substância completa. É dela que se originam as qualidades e as faculdades que são próprias aos seres singulares. Explicar a natureza dos corpos particulares é, para a física escolástica, examinar as diferentes qualidades e ações que têm como origem e como princípio a forma substancial. Por mais diferentes que pudessem ter sido as concepções de forma substancial dentre os pensadores da escolástica tardia¹⁸, um elemento permanece constante: as qualidades e as faculdades das criaturas se devem unicamente a forma substancial que informa e particulariza a matéria¹⁹. Segundo esta concepção, tudo aquilo que é próprio aos corpos e que os particulariza, se deve unicamente à forma substancial, e não à matéria. É esse elemento constante que Descartes considera suficiente recusar para que todo o edifício da física aristotélica seja privado de seu fundamento, e

¹⁸ Sobre as particularidades das diferentes concepções de filosofia natural que estavam em voga no período em que Descartes desenvolveu sua filosofia, cf. Des Chene, 2001 e Ariew, 2011, pp. 127-156.

¹⁹ Assim, por exemplo, os padres de Coimbra resumiam: “As coisas naturais não são compostas somente por matéria, pois se assim fosse, um ser humano, uma pedra e um leão, sendo feitos da mesma matéria, possuiriam a mesma essência e definição. Eles possuem então além da matéria suas próprias formas que diferem entre si. [...] Há funções [*functiones*] próprias e particulares que convém a cada coisa natural singular, como o raciocínio para o homem, o relinchar para o cavalo, o calor para o fogo, e assim por diante. Mas estas funções não originam da matéria, a qual, como mostramos acima, não possui nenhuma força efetiva [*nullam effectricem vim habet*]. Elas se originam, portanto, da forma substancial. [...] Deste modo, não se pode negar para cada uma e para todas as coisas naturais sua forma substancial inerente a partir da qual ela é formada; pela qual os graus de excelência e de perfeição nas composições físicas são atribuídos; da qual toda propagação das coisas depende; na qual as marcas [*nota*] e o caráter de cada coisa são estabelecidas. [...] E, por último, [a forma substancial é] o que distingue e adorna o notável teatro deste mundo com sua variedade e maravilhosa beleza” (Gilson, 1974, pp. 126-127, §209, este texto corresponde a *Conimbricenses, Physica I*, 9, 9, cuja primeira edição data de 1592 e que foi reeditado continuamente ao longo de todo o século XVII). Citado por Garber, 1992, pp.95-96.

as disputas particulares entre os diversos autores da Escola cessem por si mesmas²⁰. Essa recusa enseja, tanto para Descartes quanto para Malebranche, não somente uma reelaboração da física como tal, mas, sobretudo, uma reelaboração da própria noção de substância tal como ela era compreendida pela escolástica.

Étienne Gilson, em seu estudo clássico sobre a influência do pensamento medieval na filosofia cartesiana, afirma que a rejeição por parte de Descartes das formas substanciais da escolástica marcou uma ruptura fundamental com a física que lhe havia antecedido. Removida essa pedra de sustentação da física escolástica, diz Gilson (1984, p. 143-150), todo o seu edifício desmorona, e a ciência cartesiana se encontra doravante livre dos preceitos aristotélicos²¹. Isso é feito a partir da consideração dos corpos como seres compostos unicamente pela extensão, ou seja, como seres cuja natureza é ser extenso em comprimento, largura e profundidade, propondo assim, desde seus primeiros escritos, uma física restrita ao tamanho, movimento, figura e disposição das partes²². Nela, a diferenciação entre os corpos se dá unicamente pelo movimento, sem a interjeição de quaisquer formas ou qualidades. Essa concepção de corpo ensejava assim uma transformação na própria noção de substância.

A influência da crítica cartesiana às formas da escolástica se torna clara já no livro I da *Recherche*, no qual Malebranche segue a noção cartesiana de substância no quis diz respeito a todos os efeitos da distinção real entre a substância extensa e a substância espiritual. Nos *Principia*, Descartes afirma que há uma distinção real entre duas substâncias quando “podemos conceber uma clara e distintamente sem pensar na outra” (*Principia* I, 60, AT IX, 51). Há, portanto, uma distinção real entre dois ou mais corpos quando podemos pensá-los independentemente um do outro, assim como entre duas almas ou então entre duas substâncias de natureza distinta, como entre a substância extensa e a substância espiritual.

²⁰ “No que diz respeito à filosofia da Escola, não considero de modo algum difícil de refutá-la devido a diversidade de suas opiniões; pois podemos facilmente inverter todos os fundamentos nos quais elas estão de acordo entre si, e feito isso, todas as suas disputas particulares parecerão ineptas” (A Mersenne, AT III, 231-232).

²¹ É nesse ponto que Gilson localiza a ruptura mais fundamental de Descartes com a escolástica: “A física escolástica repousava sobre uma noção fundamental cujo conteúdo condicionava a estrutura do sistema inteiro: a noção de forma substancial. É ela que cedeu primeiro no pensamento de Descartes, e cuja supressão determinou a ruína de todo o sistema” (Gilson, 1984, p.143-144).

²² No *Le Monde*, por exemplo, Descartes escreve: “Se achardes estranho que, para explicar estes elementos, eu não me sirva das Qualidades que se nomeiam Calor, Frio, Humidade e Secura, como fazem os Filósofos, dir-vos-ei que estas qualidades me parecem elas mesmas necessitar explicação, e que, se não me engano, não somente essas quatro Qualidades, mas também todas as outras, e até mesmo todas as Formas dos corpos inanimados, podem ser explicadas sem que seja necessário para isso pressupor nenhuma outra coisa em sua matéria senão o movimento, a grandeza, a figura e o arranjo das partes” (AT XI, 25-26).

Para Descartes, a distinção real entre os modos da substância extensa e os modos da alma impede que atribuamos quaisquer qualidades sensíveis, tais como as cores, os odores, os sabores, etc., aos corpos. Se a matéria é constituída unicamente pela extensão, é um equívoco atribuir a ela qualidades cujas propriedades não possam ser reduzidas a figura, a configuração das partes ou ao movimento. É por isso que Descartes, nas Respostas às sextas objeções, após ter concluído que o espírito é realmente distinto do corpo e se voltado para o que diz respeito às coisas físicas, afirma por fim ter chegado à conclusão que

[...] não havia nada que pertencesse a natureza ou a essência do corpo a não ser que ele é uma substância extensa em comprimento, largura e profundidade, capaz de diversas figuras e de diversos movimentos, e que suas figuras ou movimentos eram somente seus modos, que não podem por nenhuma potência existir sem ele, mas que as cores, os odores, os sabores e outras coisas similares eram apenas sentimentos que não possuem nenhuma existência fora de meu pensamento, e que não são menos diferentes dos corpos do que a dor difere da figura ou do movimento da flecha que a causa (AT VII, 440/IX, 238).

Essa distinção radical entre as qualidades sensíveis – que não são senão sentimentos da alma – e o corpo enquanto constituído por comprimento, largura e profundidade, decorre diretamente da maneira como Descartes concebe a relação entre a substância, o atributo e seus modos. De modo geral, podemos dizer que, para Descartes, o atributo é aquilo que constitui a natureza ou a essência da substância. Os modos, por sua vez, são as maneiras particulares a partir das quais o atributo se manifesta. Todos os modos são, portanto, essencialmente dependentes do atributo principal da substância que eles modificam. A extensão é o atributo principal da substância corpórea, e suas figuras e movimentos são os seus modos. Do mesmo modo, o pensamento é o atributo principal da substância espiritual, e os nossos desejos, paixões, percepções, etc. são seus modos.

Isso permite que Descartes, opondo-se a tradição escolástica, afirme que as qualidades sensíveis tais como a cor e a dor, que não são constituídas por modalidades da extensão, devem ser necessariamente modalidades da substância cuja essência consiste no pensamento. As qualidades sensíveis não são propriamente qualidades dos corpos, mas sim modificações da alma que acompanham a percepção que temos dos corpos. Elas não se originam da forma substancial que, na concepção escolástica, atribui as diferentes qualidades a matéria, mas sim no próprio pensamento²³.

²³ Isso não quer dizer que não haja, para Descartes, absolutamente nenhuma relação entre as qualidades sensíveis, de um lado, e as figuras e os movimentos, de outro. Pelo contrário, o esforço de Descartes na explicação do mecanismo da visão na *Dióptrica* é justamente mostrar como ela pode ser compreendida a

É seguindo o mesmo argumento que Malebranche, no capítulo X do livro I da *Recherche*, afirma que é pela distinção real dos atributos positivos da alma e do corpo que deve ser estabelecida a diferença de natureza entre esses dois elementos, que no homem se encontram unidos. Tudo o que existe, nos diz o autor, pode ser concebido por si mesmo ou não pode ser concebido por si mesmo. Não há meio-termo entre essas duas possibilidades. As coisas que podem ser concebidas por si mesmas, ou seja, que podemos conceber como existentes independentemente de qualquer outra coisa, são substâncias, e aquilo que não podemos conceber por si mesmos sem pensar em alguma outra coisa é um modo ou uma modificação da substância²⁴.

Sabemos distintamente que a ideia da extensão nos representa uma substância, pois podemos concebê-la constituída por comprimento, largura e profundidade sem pensar em outra coisa. Suas modificações, por sua vez, são as figuras ou configurações particulares, que não podem ser concebidas sem a referência à extensão. Ora, afirma o oratoriano, é da essência da substância extensa ser constituída por relações de distância permanentes (figuras) ou sucessivas (movimentos). A dor, por sua vez, é uma percepção, e como tal só pode ser uma modificação de uma substância cuja essência é pensar, ou seja, uma modificação da alma. Assim, quando nos ferimos, a dor que sentimos está unicamente na alma, e a ferida unicamente no corpo.

Se supusermos a extensão dividida em tantas partes quanto quisermos imaginar, em repouso ou em movimento umas após as outras, conceberemos claramente as relações que haverá entre as partes, mas jamais conceberemos que essas relações sejam a alegria, o prazer, a dor, o calor, o sabor, a cor, nem nenhuma destas qualidades sensíveis, embora sintamos essas qualidades quando ocorre alguma mudança em nosso corpo. Sinto por exemplo a dor quando um espinho pica meu dedo, mas o buraco que ele faz não é a dor. O buraco está no dedo, concebemo-lo claramente, e a dor em nossa alma, pois ela a sente vivamente, ela é com isso modificada de uma forma muito desagradável. Não se deve então

partir do movimento da matéria e da sua transmissão pelos órgãos dos sentidos até o senso comum, sem que com isso haja a necessidade de uma semelhança entre a percepção e o objeto da visão ou então de *espécies intencionais* que comuniquem algo próprio aos corpos à alma. Veremos adiante como isso impacta decisivamente a noção malebranchiana da sensação.

²⁴ Cf. RV VI, II, IX, OC II, 425, EMR I, §II, OC XII-XIII, 34, entre outros. Apesar da inegável inspiração cartesiana da definição de substância e modo feita por Malebranche, cabe destacar algumas precisões que o oratoriano aporta a ela. Primeiramente, é notável que a noção de atributo principal seja omitida, sendo assim incorporada à própria essência da substância compreendida como aquilo que é percebido como sua característica fundamental – na substância corporal ser extensa, na substância espiritual ser pensamento. Em segundo lugar, Malebranche evita considerar a substância como aquilo que existe efetivamente por si mesmo, mas sim aquilo que podemos conceber, por uma ideia clara e distinta, existir sem para isso precisar pensar em outra coisa. Com isso Malebranche evita uma ambiguidade presente nos *Principia*, devida em parte ao vocabulário escolástico que Descartes se esforça em manter, que poderia fazer da substância uma realidade autossuficiente e independente de Deus.

atribuir aos corpos senão as propriedades que acabo de dizer. A alma ao contrário é este eu que pensa, que sente, que quer: é a substância na qual se encontram todas as modificações das quais possuo sentimento interior, e que não podem subsistir senão na alma que as sente. Assim, não se deve atribuir à alma nenhuma propriedade diferente de seus diversos pensamentos (RV I, X, §1, OC I, 123)

É, assim, pelas consequências da distinção real entre alma e corpo que Malebranche recusa que as qualidades sensíveis possam ser consideradas qualidades reais dos corpos que percebemos. Pelo contrário, as cores, os sabores e as demais qualidades que costumamos atribuir aos corpos não são senão modos da alma, e nesse sentido não diferem em natureza da dor ou do prazer. A afirmação da distinção real refuta assim um dos pilares da física escolástica das formas substanciais, a saber, a tese de que as qualidades sensíveis que percebemos por meio dos nossos órgãos da percepção seriam qualidades da forma substancial do corpo que é percebido. Ao sustentar que as qualidades sensíveis pertencem a alma, e não ao corpo, tanto Descartes quanto Malebranche podem destituir os corpos destas qualidades e considerá-los como seres constituídos unicamente pela extensão e pelas suas modificações. Ao mesmo tempo, as qualidades sensíveis passam a ser consideradas como algo próprio da alma, na medida em que são modalidades delas, e não mais algo que é transmitido pela forma do corpo exterior, como defendiam Aristóteles e seus seguidores²⁵.

A correta compreensão da natureza das qualidades sensíveis permite não só que a própria noção de forma substancial seja recusada, mas ainda que, por um procedimento inverso, se faça uma genealogia dessa própria noção a partir de um erro inicial: o erro de atribuir a essência dos corpos as marcas pelas quais os distinguimos uns dos outros. Se um homem, escreve Malebranche, desconhecendo a real distinção entre a alma e o corpo, considera que aquilo que ele sente pelos sentidos está efetivamente nos corpos que ele percebe, ao buscar conhecer o que distingue essencialmente o mel e o sal, por exemplo, ele enumerará uma a uma as qualidades sensíveis que fazem com que o mel seja mel e o sal seja sal. Vendo que a brancura do sal difere da cor do mel, sentindo que a doçura do mel é diferente do sabor do sal, esse homem julgará haver uma diferença entre a essência do mel e a essência do sal.

Eis a primeira operação que essa pessoa faria. Pois, sem dúvida, ele não pode julgar que o mel e o sal diferem essencialmente senão porque ele considera que as aparências de um diferem essencialmente das aparências do outro, isto é, que as sensações que ele possui do mel diferem

²⁵ Cf., particularmente sobre as cores, Aristóteles, 2012, p.87, 418a26-b2. Cf. também Tomás de Aquino, 2005, p.426-429, ST I, q. 78, art. 3.

essencialmente daquelas que ele possui do sal, pois ele não julga senão pela impressão que elas fazem sobre os sentidos (RV XVI, §II, OC I, 167).

Levando esse erro às últimas consequências, esse homem, vendo que a figura do mel e do sal podem variar sem que o mel deixe de ser mel, e sem que o sal deixe de ser sal, achará necessário haver alguma substância que, estando unida à uma matéria comum à todos os diferentes corpos, faz com que eles difiram essencialmente umas das outras. “Eis”, diz Malebranche, “a segunda operação que faria este homem, e a feliz descoberta das *formas substanciais*: essas substâncias fecundas que fazem tudo o que vemos na natureza, embora não subsistam senão na imaginação de nosso Filósofo” (RV I, XVI, OC I, 167). E atribuindo livremente as mais diferentes qualidades a essas formas, esse filósofo tira inúmeras consequência daquilo que não é senão um erro dos sentidos, que se deve ao desconhecimento da verdadeira noção de substância, e conseqüentemente do desconhecimento da distinção substancial entre a matéria e o espírito.

A consideração das qualidades sensíveis como modos da substância espiritual permite que Malebranche passe de uma análise das sensações para uma crítica da física escolástica como um todo. Não se trata para ele de atribuir o erro da tradição aristotélica a um mero preconceito de infância, como faz Descartes nos *Principia*, mas sobretudo precisar qual é o erro originário que sustentou todo seu edifício e o fez perdurar ao longo dos séculos. Isso se torna tanto mais fundamental na medida em que a própria linguagem que usamos para nos referir às qualidades dos corpos se encontra imbuída desta confusão originária. Isto se torna claro no livro VI da *Recherche*, no qual Malebranche retoma o preceito da *Logique* de Port-Royal de sempre buscar estar atento aos possíveis equívocos dos termos dos quais nos valem em nossos raciocínios.²⁶ Mas, mais do que Arnauld e Nicole, que se preocupam com os termos equívocos em geral, o que se coloca em questão na *Recherche* é o aspecto inerentemente equívoco dos termos sensíveis, e o subseqüente erro cometido a partir deles pela física da Escola. Ao dizer, por exemplo, que o fogo é quente, a grama verde e o açúcar doce, os escolásticos nada mais fazem do que atribuir o calor, a cor e o sabor aos corpos.²⁷

²⁶ LAP, I, VIII, pp. 67-70.

²⁷ “Por exemplo, quando os Filósofos dizem que o fogo é quente, a grama verde, o açúcar doce, etc. eles entendem como as crianças e a maior parte dos homens que o fogo contém o que eles sentem quando eles se aquecem, que a grama tem sobre ela as cores que eles creem ver, que o açúcar contém a doçura que eles sentem ao prová-lo, e assim de todas as coisas que vemos ou sentimos. É impossível duvidar disto ao ler os seus escritos. Eles falam das qualidades sensíveis como sentimentos, eles tomam o movimento como calor, e eles confundem assim, devido ao equívoco dos termos, as maneiras de ser dos corpos com as dos espíritos” (RV VI, II, II, OC II, 302).

Sem uma definição clara e distinta dos elementos equívocos que compõem os termos sensíveis, os filósofos da Escola não somente julgam, como a maior parte dos homens, que termos relativos as qualidades sensíveis pertencem realmente aos corpos, mas também julgam sobre as coisas mesmas a partir dos juízos que fizeram a partir desses termos. É assim que, tendo sentimentos essencialmente diferentes de certas qualidades, eles julgam que são geradas novas formas ou novas qualidades quando, por exemplo, o grão que é duro, amarelo, etc., se transforma na farinha branca e mole. A equivocidade inerente aos termos sensíveis não só faz a escolástica cair em erro, como ainda multiplica continuamente esses erros.

Isto não quer dizer que se deva exigir uma completa purificação da linguagem para eliminar todos os termos equívocos. A palavra *carneiro*, por exemplo, é um termo equívoco, podendo se referir tanto ao animal quanto à constelação, mas “deve-se ser excessivamente Astrônomo para imaginar alguma relação entre essas duas coisas” (RV VI, II, II, OC II, 301), de modo que é raro se enganar quanto a ela. Mas em relação aos termos das ideias sensíveis, foi somente após Descartes que “a estas questões confusas e indeterminadas: se o fogo é quente, se a grama é verde, se o açúcar é doce, etc. responde-se distinguindo o equívoco dos termos sensíveis que os exprimem” (*Idem*, OC II, 302). Trata-se, sobretudo, de distinguir se os termos sensíveis se referem aos movimentos da matéria quando temos tal sensação ou ao sentimento que a acompanha:

Se por calor, cor, sabor, entendeis tal ou tal movimento das partes insensíveis, o fogo é quente, a grama verde, o açúcar doce. Mas se por calor e pelas outras qualidades entendeis o que sinto próximo ao fogo, o que vejo quando vejo a grama, etc. o fogo não é quente, nem a grama verde, etc., pois o calor que sentimos e a cor que vemos estão somente na alma, como provei no primeiro livro (*Idem*).

Com isso, torna-se claro como, para Malebranche, o erro fundamental da física da Escola, o erro que sustenta todos os erros subsequentes, se deve em linhas gerais a uma concepção errônea da natureza de nossas percepções sensíveis. Não se trata somente de afirmar que a tradição aristotélica erra ao afirmar que adquirimos nossos conhecimentos pelos sentidos, mas antes de mostrar que ela erra ao não distinguir na percepção que temos dos corpos aquilo que pertence realmente a essência deles e aquilo que pertence unicamente a nossa percepção. Mais do que fazer uma crítica detida dos elementos que constituem as diversas doutrinas escolásticas²⁸, Malebranche busca, tal como havia feito

²⁸ Para uma comparação mais detida entre Malebranche e as diferentes concepções da física na escolástica tardia, cf. Connell, 1967, pp. 9-22.

Descartes, embora por uma via diferente, mostrar que aquilo sobre o que elas se sustentam não é nada mais do que um erro originário que, por sua vez, deu origem à uma pluralidade de erros que perduraram por séculos tanto no senso comum quanto entre os filósofos.

O critério de evidência, segundo o qual devemos raciocinar unicamente a partir de ideias claras e distintas, é o que garante ao oratoriano a devida compreensão do equívoco desses termos. A ideia clara e distinta da extensão nos mostra que os corpos são compostos unicamente de relações de distância, ou seja, de figuras determinadas que podem estar em movimento ou em repouso, e, portanto, não podem possuir como propriedade ou como parte de sua natureza quaisquer qualidades sensíveis.

A descoberta da distinção real entre a substância corporal e a substância espiritual e a subsequente consideração das qualidades sensíveis como modificações da alma tem assim uma dupla significação para a filosofia de Malebranche. Ela, por um lado, fornece o aparato teórico necessário para uma extensa crítica da filosofia das formas substanciais e, conseqüentemente, da física da Escola. É por meio dessa crítica que o oratoriano visa abrir caminho para uma física fundada unicamente nos corpos e em seus movimentos, cujo modelo é sem dúvida a física de Descartes²⁹. Por outro, ela se torna um elemento estruturante de sua teoria da percepção na medida em que considera tudo aquilo que é percebido exclusivamente pelos sentidos como uma modificação da alma que, em sua natureza, é independente dos movimentos da matéria.

1.2. O *cogito* e a descoberta do espírito enquanto substância

Se é seguindo os passos de Descartes que Malebranche elabora uma crítica às formas da escolástica e estabelece a distinção real entre a alma e o corpo, não se pode dizer que o mesmo se passa no que diz respeito ao conhecimento que temos da natureza da alma. Contrariamente a ordem das razões que Descartes percorre nas *Meditações*, que tem no argumento do *cogito* o seu ponto de partida, Malebranche afirma a obscuridade do conhecimento que possuímos de nossa própria alma e a impossibilidade de conhecer, de modo evidente, a sua natureza. A afirmação recorrente, e presente desde seus primeiros escritos, de que “o conhecimento que nós temos dela [da alma] é imperfeito” (RV III, II,

²⁹ No capítulo IV da segunda parte do Livro VI Malebranche, sob o pretexto de demonstrar o bom uso das regras que propôs como método, faz um pequeno resumo da física cartesiana – não sem acrescentar algumas precisões –, no qual defende que os movimentos dos planetas podem ser perfeitamente explicados seguindo o modelo turbilhonar sugerido por Descartes, sem a necessidade da intervenção de *virtudes atrativas* ou qualquer outra espécie de qualidade.

VII, §IV, OC I, 451), e de que “não somos senão trevas para nós mesmos” (RV, *Écl.* X, OC III, 150)³⁰ marcam suficientemente a distância, mesmo que relativa, que Malebranche toma de Descartes nesse ponto.

A origem desse distanciamento encontra-se na distinção entre o conhecimento claro e distinto dos corpos pelas ideias e o conhecimento obscuro da alma por *sentimento interior* ou *consciência*, que Malebranche estabelece pela primeira vez no Livro III da *Recherche*, e que é aprofundado nos *Éclaircissements* X e XI. Por mais que essa distinção seja fundamental para toda a teoria da percepção de Malebranche, e que ela esteja no centro da controvérsia com Arnauld sobre as ideias, a apresentação mais completa do argumento malebranchiano do *cogito*, presente no primeiro diálogo dos *Entretiens sur la métaphysique*, não faz nenhuma referência direta a ela. Nesta obra, Malebranche apresenta a sua concepção do *cogito* na abertura do primeiro diálogo como uma constatação da existência de um eu pensante que, em si mesmo, não nos revela nada mais sobre a natureza da alma: “O nada não tem propriedades. Eu penso. Logo sou. Mas o que sou, eu que penso, no tempo em que penso? Sou um corpo, um espírito, um homem? Não sei ainda nada sobre tudo isso. Sei somente que no tempo em que penso sou alguma coisa que pensa” (EMR, I, §I, OC, XII-XIII, p. 32).

Essa curta formulação já mostra uma tomada de posição em relação a Descartes. A afirmação da existência de meu pensamento é, em primeiro lugar, dependente de um princípio anterior: o nada não tem propriedades. Na medida em que penso, e percebo que o pensamento é uma propriedade minha, devo necessariamente existir. Mas ao contrário do que afirmava Descartes, a afirmação da minha existência não garante, por si mesma, que possamos fazer qualquer afirmação a respeito do que a alma é. A única certeza que este raciocínio nos traz é que o pensamento, na medida em que é algo, é distinto do nada, e portanto que ele é algo que existe, e enquanto sinto que sou *eu* que penso, concluo que esse *eu* que pensa também existe³¹. Entretanto, isso por si mesmo não nos permite afirmar *o que é* isso que eu percebo como um *ser*, nem mesmo – e isso é fundamental – se esse

³⁰ Essa fórmula reaparece com frequência nas obras posteriores à *Recherche*. Cf. por exemplo, MC IX, §XV, OC X, 102, RVFI, OC VI-VII, 363-364, entre outros.

³¹ Decerto, nas respostas às terceiras objeções, Descartes destacara que “certamente um pensamento não pode existir sem uma coisa que pensa, e em geral nenhuma ação ou acidente pode existir sem uma substância na qual ela esteja” (AT VII, 175-176). Entretanto, não se deve pensar, como faz Schmalz (1997, pp. 26-29), que Malebranche apenas se refere a isso quando afirma que “o nada não tem propriedades”. O que o oratoriano destaca é a necessidade de um conhecimento anterior ao *cogito* (tudo o que possui propriedades é algo) para poder afirmar que aquilo que sinto é propriedade de algo existente. Esse conhecimento, cuja evidência é inegável, não é dado pelo *cogito*, mas o precede.

eu pode ser propriamente concebido como uma substância, pois não sabemos ainda se ele pode ser concebido independentemente de outros seres..

. É somente pela ideia de extensão, da qual conhecemos distintamente a essência, que Teodoro – o porta-voz de Malebranche no diálogo – passa em seguida ao exame do que se pode dizer da alma.

Um corpo pode pensar? Uma extensão em comprimento, largura e profundidade pode raciocinar, desejar, sentir? Não sem dúvida: pois todas as maneiras de ser de uma tal extensão consistem somente em relações de distância, e é evidente que essas relações não são percepções, prazeres, desejos, sentimentos ou, em uma palavra, pensamentos. Esse EU que pensa, minha própria substância, não é então um corpo. Pois minhas percepções, que seguramente pertencem a mim, são uma coisa completamente diferente de relações de distância (EMR I, §I, OC XII-XIII, 32-33).

Pela ideia clara e distinta que tenho da essência dos corpos, posso afirmar que esse *eu* que pensa não é um corpo, pois todas as percepções que me pertencem não podem ser reduzidas a relações de distância. É somente por comparação entre a experiência do pensamento e a ideia clara da extensão que podemos afirmar com certeza que o pensamento é algo diferente do corpo. Diferentemente do argumento desenvolvido na *Recherche*, que analisamos acima, aqui o pertencimento dos sentimentos a alma é dado simplesmente pela negação de sua imputação a extensão. Não apenas sinto-as confusamente como parte de mim, mas sei clara e distintamente que elas não podem pertencer aos corpos.

A partir disso é possível traçar duas diferenças fundamentais em relação ao *cogito* cartesiano: em primeiro lugar, ele não pode ser considerado mais como um critério de evidência. Ao afirmar que penso, posso afirmar com certeza minha existência, mas isso não significa que conheço qualquer coisa em relação a minha essência. Pelo contrário, não conhecemos a essência da alma a partir da constatação de sua existência. Necessitamos do conhecimento claro e distinto da essência dos corpos, ou seja, da extensão, para que possamos saber que ela não é extensa. A partir disso, segue-se, em segundo lugar, que a alma não é mais fácil de conhecer do que os corpos. Não é necessário conhecer a essência da alma para poder chegar ao conhecimento dos corpos, tal como impunha a ordem cartesiana das razões. Se Descartes pôde demonstrar, na sexta meditação, que a alma é distinta dos corpos, é porque, conhecendo com clareza tanto a essência da alma quanto a essência dos corpos, torna-se possível concluir sua distinção real. Para Malebranche, ao contrário, é a ideia dos corpos que ilumina a natureza da alma

ao afirmar, por uma simples negação, e não por conhecê-la, que ela é algo de distinto do corpo³².

Deste modo, não é no *cogito*, e sim nas ideias, que se deve buscar o princípio do conhecimento claro e distinto. A constatação de um eu pensante deixa de ser, portanto, o modelo do conhecimento evidente. Por ser obscuro, esse conhecimento por sentimento interior não pode garantir por si mesmo uma inteligibilidade ao pensamento. Consequentemente, o *cogito* não pode ter, como para seu antecessor, o papel do princípio racional de todo o conhecimento.

Isso não quer dizer que essa constatação da existência da própria alma deixe de ser, como afirma o livro VI da *Recherche*, “dentre todos os nossos conhecimentos o primeiro”, pois “não há nada de mais evidente que aquilo que pensa atualmente é atualmente algo” (RV, VI, II, VI, OC II, 369). Todo pensamento é algo distinto do nada e, desse modo, é uma modificação de algo que necessariamente existe e que pensa. Mas se ele é o primeiro em uma ordem lógica devido à sua anterioridade, isso não significa que ele seja o primeiro conhecimento de uma ordem de razões: “Não se deve crer sobre a alma senão aquilo que não podemos deixar de crer dela, e senão aquilo de que estamos plenamente convencidos pelo sentimento interior que temos de nós mesmos, pois de outro modo nos enganaríamos” (*ibid*, 370). Uma vez que algum raciocínio é feito sobre essa primeira verdade a memória entra em jogo e, com ela, a possibilidade do erro. O *cogito* nos garante o conhecimento de nossa existência e da existência de nossos pensamentos, mas, sem o auxílio da ideia da extensão, não podemos afirmar o que são nossa alma e nossos pensamentos.

Assim, o oratoriano faz o que Gueroult chama de uma *déchéance* do *cogito*. Em relação ao *cogito* cartesiano, o *cogito* malebranchiano deixa de ser o fiador das verdades complexas. A exigência do método cartesiano de reduzir e analisar os conhecimentos complexos até os seus elementos mais simples garantia ao *cogito* esse lugar privilegiado. Para Malebranche, entretanto, a evidência intrínseca das ideias, uma vez depuradas das modificações da alma que se misturam a elas na percepção, relega ao *cogito* um papel diferente na filosofia. Sua função se torna doravante a de garantir o conhecimento imediato da existência real da alma, do “eu pensante” e de suas modificações, embora em

³² Assim, quando o meditativo questiona nas *Méditations chrétiennes et métaphysiques* o nosso conhecimento da imaterialidade da alma, o Verbo lhe responde que, “se prestais atenção nisso, verás que não é senão indiretamente e pela ideia clara que possúis do corpo que reconheces que tua alma não é nem material nem mortal” (MC, IX, XXII, OC, X, 105, grifo nosso).

si mesmo, e sem o auxílio das ideias dos corpos, não diga nada sobre *o que* é a alma. Seu aspecto de racionalidade intrínseca é diminuído e, em seu lugar, Malebranche torna-o uma experiência destituída de racionalidade própria. Ou, como afirma Gueroult,

a verdade do entendimento é transformada em constatação empírica, em experiência ‘segundo o uso comum’; ou ainda, de *experiência racional* (inspeção do espírito), o *cogito* se transforma em *experiência vivida* (testemunho imediato de um sentimento irreduzível à razão) (Gueroult, 1955-1959, vol. 1, p. 48. Itálicos do autor).

Por mais que a existência da alma seja o primeiro de todos os conhecimentos, o *cogito* deixa de ser o seu começo único e sempre necessário. Sequer é preciso recorrer aqui ao caráter necessário e universal da ideia dos corpos, que Malebranche desenvolverá, como veremos adiante, em sua doutrina da Visão das ideias em Deus, para garantir a veracidade dessa ideia. Basta aqui a experiência de poder deduzir *a priori*, com clareza e distinção, as propriedades de um corpo a partir de sua ideia e a impossibilidade de fazer o mesmo com a alma. Podemos, por exemplo, deduzir da ideia de um triângulo que a soma de seus ângulos internos é igual ao de dois ângulos retos, mas não podemos deduzir de uma pretensa ideia da alma que ela é capaz de desejos, de sentir dor, de ver cores, etc.

Evita-se com isso o processo da dúvida hiperbólica que leva Descartes a afirmar o *cogito* como a primeira e mais evidente verdade. Da experiência do pensamento podemos intuir imediatamente sua existência, *certissima scientia, clamante conscientia*, como escreve a Arnauld, mas não sua natureza³³. E todos esses modos de ser do pensamento de que temos experiência, como os raciocínios, os prazeres, os desejos, os sentimentos, se referem a um único Ser ou substância. O caminho do *cogito* malebranchiano é oposto ao de Descartes: da multiplicidade de pensamentos podemos inferir a existência de uma substância que difere essencialmente da extensão e que, por serem modificações do pensamento, se referem a uma mesma substância da qual elas são modos³⁴.

³³ Assim, escreve Malebranche em resposta a Arnauld: “Sei que sou, que penso, que desejo, pois me sinto. [...] Conhecemos nosso eu *certissima scientia, clamante conscientia*: estou de acordo nisso com o senhor Arnauld quando ele cita S. Agostinho. Mas não conhecemos sua natureza, sua grandeza, sua virtude, e até mesmo não a conhecemos senão quando ela é excitada, pois a conhecemos somente por sentimento interior. Não podemos descobrir se a alma é ou não é capaz de prazer ao contemplar a pretensa ideia que a representa: é o sentimento ou a experiência que nos ensina isso de uma maneira confusa e de modo algum inteligível” (RVFI, OC, VI-VII, p. 161). Sobre as críticas de Arnauld à noção malebranchiana de consciência, cf. Kambouchner, 1995.

³⁴ Leibniz faz uma crítica semelhante ao *cogito* cartesiano nas *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum*: “Não sou somente cômico do meu eu pensante, mas também de meus pensamentos, e não é mais verdadeiro nem mais certo que eu penso, do que é verdade que eu penso tal ou tal coisa. Assim, temos o direito de relacionar todas as primeiras verdades de fato a essas duas: ‘Eu penso’

A experiência vivida a que Gueroult se refere permite que Malebranche deixe de atribuir ao *cogito*, compreendido agora como um sentimento da existência de um eu pensante, uma racionalidade intrínseca. O *cogito* é uma experiência imediata, que em si mesma não possui nenhum conteúdo além da constatação de uma existência. Como qualquer outro pensamento, é necessário que uma ideia exterior à alma a esclareça sobre o conteúdo dessa constatação. Mas a experiência mostra que não temos tal conteúdo tão disponível quanto temos os dos corpos. O que podemos dizer da alma, dizemos apenas por conhecer a extensão e suas modalidades (ou seja, a substância extensa e seus modos) e por negação (as modalidades da alma que conhecemos por um sentimento interior não pertencem àquela substância, e, portanto, devem pertencer a outra).

Não é por acaso que, logo após apresentar a sua formulação do *cogito* nos *Entretiens*, Teodoro é provocado por Aristo que, aludindo à concepção escolástica de substância corporal, pergunta se não pode haver algo no corpo que não seja somente extensão, e que portanto poderíamos dizer em algum sentido que “é meu dedo que sente a dor da picada, é meu coração que deseja, é meu cérebro que raciocina” (EMR I, §I, OC XII-XIII, p. 33). Em sua réplica, Teodoro recorre a relação entre substância e modo para afirmar que os modos não podem possuir uma natureza distinta da substância que eles modificam. Assim, na medida em que uma modificação é uma substância modificada de tal ou tal modo, a sua ideia encerra a ideia da substância da qual ela é modificação. Um ser, por sua vez, na medida em que subsiste por si mesmo, não encerra em si a ideia de nenhuma outra substância.

Todas as modificações da extensão consistem somente em relações de distância. Ora, é evidente que meu prazer, meu desejo e todos os meus pensamentos não são relações de distância. Pois todas as relações de distância podem ser comparadas, mesuradas e determinadas com exatidão pelos princípios da geometria, e não podemos nem comparar nem medir desse modo nossas percepções e nossos sentimentos. Logo, minha alma não é material. Ela não é a modificação de meu corpo. É uma substância que pensa e que não possui nenhuma semelhança com a substância extensa da qual meu corpo é composto (EMR I, §II, OC XII-XIII, p. 34).

Chega-se assim à mesma conclusão a respeito da distinção real entre a alma e o corpo que vimos ao analisar a crítica de Malebranche às formas substanciais. Contudo, se nela era tomado como ponto de partida a compreensão das qualidades sensíveis como modalidades da alma, e, portanto, enquanto algo de distinto dos corpos, aqui é a própria

[*Ego cogito*], e ‘coisas diversas são pensadas por mim’ [*Varia a me cogitantur*]. De onde se segue não somente que eu sou, mas ainda que sou afetado de diversas maneiras” (Leibniz, 2011, p. 38).

estrutura cognitiva dos sentimentos que se distingue das modalidades da matéria. Estas podem ser medidas e determinadas na medida em que consistem, essencialmente, em relações de distância. Os sentimentos, por sua vez, são incomensuráveis entre si. Tudo aquilo que sinto se passar em mim não é passível de quantificação, e, portanto, pode ser considerado modalidade de uma substância cuja natureza é radicalmente distinta da matéria.

O pensamento não é assim somente o conjunto das modificações particulares da alma, mas um “pensamento substancial, pensamento capaz de todos os tipos de modificações ou de pensamentos” (RV III, I, I, §I, OC I, 381). Isso porque, por mais que possamos conceber um espírito que não sente, não imagina, e mesmo que não deseje, não podemos conceber um espírito que não pensa, do mesmo modo que podemos conceber uma matéria que não seja nem terra, nem metal, nem quadrada ou redonda, mas não podemos conceber uma matéria que não seja extensa.

É por isso que, apesar de Malebranche julgar, diferentemente de Descartes, que o conhecimento da alma é impossível, a diferença na concepção de alma dos dois filósofos não é tão grande quanto pode parecer à primeira vista. Por mais que o oratoriano se oponha a Descartes ao afirmar que a alma não é mais facilmente e evidentemente conhecida do que os corpos³⁵ e atribuir ao *cogito* uma evidência completa que independe de qualquer outra ideia, é retomando as fórmulas e as intenções cartesianas que Malebranche se opõe as conclusões de seu antecessor. Assim como Descartes, o oratoriano afirma a existência da alma como uma verdade primeira e como uma substância distinta do corpo a partir da experiência atual do pensamento, que é o atributo essencial da alma. Para ambos os filósofos, a definição da alma como uma substância pensante nos permite pensar de modo verdadeiro sobre a alma.

Mas apesar das semelhanças que podemos apontar entre essas duas concepções do *cogito*, o acesso que temos ao conhecimento da alma enquanto substância nos permite precisar a diferença entre o percurso cartesiano e o percurso malebrancheano do *cogito* e a subsequente diferença entre a concepção de substância espiritual em ambos. Apesar da noção do *eu* como substância ser introduzida explicitamente apenas na terceira *Meditação*³⁶ o percurso adotado por Descartes nas meditações deixa claro que é a partir

³⁵ Descartes escreve, por exemplo, na segunda Meditação: “porque é uma coisa que me é agora conhecida que propriamente nós não conhecemos os corpos senão pela faculdade de entender, que está em nós [...], eu conheço evidentemente que não há nada mais fácil de conhecer do que meu espírito” (AT VII, 33/ IX, 26).

³⁶ AT VII, 45/ IX, 34.

do *cogito* que a própria noção de substância se constrói. Descartes realiza assim o que Marion (2004, pp.161-180) chama de uma dedução egológica da substância. A substância é pensada primeiro em relação à alma e então aplicada às outras substâncias – Deus enquanto substância infinita, os corpos enquanto substâncias extensas.

Para Malebranche, o caminho não pode ser o mesmo. Ao apontar o caráter ilusório do *cogito*, o espírito deixa de se apreender intuitivamente como substância.³⁷ A alma deixa de ser compreendida como uma coisa ou um objeto para se tornar apenas um sentimento confuso constituído unicamente pela constatação empírica de que há um *eu* – cuja natureza ignoramos – que sente esses diversos sentimentos. Se para Descartes a alma se intui enquanto substância, para Malebranche ela é percebida enquanto algo que pensa, e somente pela comparação entre a diversidade dos pensamentos e as modalidades da extensão é que podemos atribuir a ela alguma substancialidade. Isso deixa claro porque, não obstante o *cogito* não ser mais o primeiro conhecimento que fundamenta uma cadeia de razões, ele pode se encontrar na abertura de uma obra dedicada justamente a metafísica. Ele mostra que toda a reflexão sobre o *ser* exige que nos voltemos para as ideias, que são, como demonstrará em seguida, participações da perfeição da mente divina, e não para nós mesmos. A ausência de uma ideia da alma faz assim com que nos encontremos dependentes das ideias em Deus para poder atribuir qualquer tipo de realidade ao nosso espírito para além do sentimento confuso de suas modalidades.

O conhecimento que a alma tem de si mesma depende do conhecimento de algo que difere essencialmente dela. Em outras palavras, para que o espírito possa ir de si a si, é necessário um desvio por algo diferente de si mesmo ou, como afirma no *Éclaircissement X*, “é necessário que nós nos enxerguemos fora de nós para nos ver” (OC, III, p. 150). O projeto malebranchiano de estabelecer a alma como luz iluminada, *lumen illuminatum*, e não luz iluminante, como queria Descartes, ganha assim no *cogito* um ponto de apoio fundamental. Mesmo naquilo que lhe é mais interior o homem encontra-se dependente de uma luz interior que lhe garanta a inteligibilidade.

1.3. Sentir e conhecer

A obscuridade da alma para si mesma encontra seu fundamento no modo como Malebranche caracteriza o conhecimento de si como um conhecimento por *consciência*

³⁷ Cf, Bardout, 2007.

ou *sentimento interior*, conhecimento que o oratoriano contrapõe a *ideia clara* que nós temos dos corpos.³⁸ Contraposição que se desdobra, a medida em que Malebranche aprofunda as consequências de sua filosofia das ideias e de sua concepção de iluminação divina, em uma oposição entre *sentir* e *conhecer*. No que diz respeito às especificidades da noção de sentimento interior, contudo, o modo como o oratoriano as apresenta não é sujeito a grandes revisões. Desde seus primeiros escritos até a publicação das *Réflexions sur la prémotion physique* em 1715 Malebranche afirma que não conhecemos a alma por uma ideia, e que, portanto, não podemos dizer que a conhecemos como conhecemos os corpos ou os números, mas que apenas sentimos as suas modificações.

A distinção entre o conhecimento distinto que temos dos corpos e o sentimento é sistematizado pela primeira vez por Malebranche no Livro III da *Recherche* ao distinguir entre quatro tipos de conhecimentos, ou quatro “maneiras de ver as coisas”:

A primeira é de conhecer as coisas por si mesmas.

A segunda, de conhecê-las por suas ideias, isto é, como entendo aqui, por algo que seja diferente delas.

A terceira, de conhecê-las por *consciência* ou por sentimento interior.

A quarta, de conhecê-las por conjectura. (RV III, II, VII, §I, OC I, 448)

O primeiro tipo de conhecimento é restrito ao conhecimento que temos de Deus, que conhecemos por si mesmo e sem uma ideia que o represente. O segundo, por sua vez, designa o modo como percebemos os corpos. Os percebemos por intermédio das ideias, isto é, por algo distinto dos próprios corpos e que representa ao nosso entendimento a essência deles. Pelo terceiro conhecemos nosso próprio espírito por consciência ou por sentimento interior. Este conhecimento é imediato, pois ele não é distinto do espírito que percebe, e é imperfeito, pois não nos permite conhecer as propriedades de seu objeto, mas apenas a apreensão de sua própria existência. A quarta, por sua vez, se refere ao modo

³⁸ O uso do termo francês *conscience* para se referir ao conhecimento que o espírito possui de si, embora não seja inédito, não era comum na filosofia do século XVII. Descartes se vale dele geralmente em seu sentido escolástico moral, como consciência de ter cumprido um dever ou de julgado do melhor modo (sobre isso, cf. Balibar, 1998, pp.24-25). Há poucos usos do substantivo latino *conscientia* no sentido de um conhecimento imediato que o espírito possui de si mesmo é bastante raro, e o adjetivo *consciens esse*, que é utilizado diversas vezes ao longo das *Meditatione* e dos *Principia*, é geralmente traduzido por Clerselier para o francês por perífrases como *appercevoir*, *pensée*, *connaissance*, *sentiment*, etc., o que tende a mostrar que esse uso era ainda pouco comum e ainda não solidificado no vocabulário filosófico. O primeiro uso consolidado e bem definido do termo de *conscience* em francês pode ser encontrado no *Traité de l'esprit de l'homme* do cartesiano Louis de la Forge (1666, cap. VI, pp. 54-55), no qual ele é apresentado como um sinônimo de *sentimento interior*, assim como fará Malebranche, e definido como aquilo que adverte o espírito de tudo o que ele faz ou que ele padece. La Forge o distingue, portanto, da reflexão, que só é feita em alguns pensamentos. O que é propriamente novo no uso que Malebranche faz do termo, e que inaugura um novo modo de se conceber a relação do sujeito a si mesmo na filosofia francesa, é a busca daquilo que é próprio desse tipo de conhecimento e que o distingue das demais formas de conhecimento. Para uma análise detida o uso desse conceito em Descartes e nos cartesianos, cf. Simonetta, 2018, pp.37-57.

como conhecemos os outros espíritos. Ela é ainda mais imperfeita, pois consiste na conjectura que há, fora de nós, aquilo que percebemos em nós como consciência.

Dentre esses quatro modos, o conhecimento por ideia e o conhecimento por consciência ou sentimento interior se distinguem tanto pela necessidade de mediação do primeiro e da imediatez do segundo, quanto pelo grau de perfeição que eles envolvem. A ideia que temos dos corpos “é muito perfeita” e “basta para nos fazer conhecer todas as propriedades das quais a extensão é capaz” (RV III, II, VII, §II, OC I, 450). O conhecimento por consciência ou sentimento interior, por outro lado, é imperfeito, pois por meio dele só conhecemos aquilo que sentimos se passar em nós, e somos incapazes de, por meio dele, conhecer seja a natureza da alma, seja as suas propriedades. Enquanto a ideia nos fornece um conhecimento *a priori* de seus objetos, o conhecimento por sentimento interior é inteiramente dependente da experiência: “[A alma] não sabe que ela é capaz de uma tal sensação pela visão que ela possui de si mesma ao consultar sua ideia, mas somente por experiência, enquanto que ela sabe que a extensão é capaz de um número infinito de figuras pela ideia que ela possui da extensão” (RV III, II, VII, §IV, OC I, 452).

O XIº esclarecimento da *Recherche*, escrito como uma resposta às objeções de alguns cartesianos sobre o conhecimento da alma por sentimento, explicita a função central da experiência para o sentimento interior. Nele, Malebranche afirma que aqueles que consideram, como Descartes nas *Meditatione*, que conhecemos com mais clareza a nossa alma do que os corpos, não prestaram atenção em que tipo de conhecimento o consiste o sentimento das modificações de nossa alma³⁹. Se tivéssemos dela um conhecimento claro, poderíamos descobrir todas as suas propriedades e todas as modificações da qual ela é capaz, tal como podemos fazer a partir da ideia da extensão. Ora, não só não podemos descobrir as propriedades das qualidades sensíveis que sentimos (como, por exemplo, as cores, os sabores, a dor, etc.) como também não podemos saber se somos capazes de ter tal sentimento sem antes termos dele uma experiência:

Se nós nunca tivéssemos sentido nem prazer nem dor, não poderíamos saber se a alma seria ou não seria capaz de senti-los. Se um homem nunca tivesse comido um melão, visto o vermelho ou o azul, ele poderia

³⁹ É preciso, contudo, ressaltar que o tema da clareza a alma em Descartes não é tão evidente quanto uma leitura apressada pode induzir. Schmaltz (1996, pp.84-92) argumenta que em nenhum momento Descartes afirma que podemos deduzir racionalmente as propriedades da alma sem a intervenção da experiência. A brancura da cera, por exemplo, na medida em que não pode ser dada pelo conhecimento da extensão, pode vir a ser confusamente pela experiência sensível das qualidades da cera. Ele destaca ainda as passagens da correspondência com Elisabeth nas quais Descartes ressalta o papel inerentemente confuso das sensações. Todavia, nem Descartes nem os cartesianos que assumiram explicitamente essa consequência (como, por exemplo, Desgabets e Régis) postularam, como o faz Malebranche, uma diferença de natureza entre essas percepções e as percepções dos corpos em geral.

consultar o quanto quisesse a pretensa ideia de sua alma e jamais descobriria se ela seria ou não seria capaz de tais sentimentos ou de tais modificações. Digo mais: por mais que sinta atualmente a dor, ou que veja uma cor, não ele pode descobrir por uma visão simples se essas qualidades pertencem à alma. Imagina-se que a dor está no corpo, à ocasião da qual a sofremos, e que a cor está difundida na superfície dos objetos, por mais que esses objetos sejam distinguidos de sua alma (RV, Écl. XI, OC III, 164-165).

Ora, afirma Malebranche, mesmo os cartesianos que afirmam possuir um conhecimento claro da alma consultam a ideia dos corpos para saber que as qualidades sensíveis pertencem a alma e não aos corpos: eles sabem que o calor, a dor, a cor, etc. não podem ser modificações da extensão, pois a extensão só é capaz de se modificar por diferentes figuras e movimentos. Não podendo pertencer aos corpos, essas qualidades sensíveis devem necessariamente pertencer ao espírito. Assim, não é a ideia da alma que eles consultam, mas sim a ideia da extensão.

Assim como no caso do *cogito*, a clareza com que sabemos quais são os modos que pertencem à extensão nos permite saber por negação quais são os modos que devem pertencer a alma. Mas, nesse caso, como julgamos naturalmente que algumas sensações sensíveis, tais como a cor, o calor, etc., pertencem aos corpos que nos cercam e não à percepção que temos deles, a sua demonstração é menos evidente. Todos os homens podem concordar, ao consultar a ideia da extensão, que as suas modificações consistem em figuras, movimentos e distâncias. O mesmo, no entanto, não ocorre em relação às modificações da alma, pois não possuímos dela nenhuma ideia que a represente e que nos revele as suas propriedades gerais e particulares.

Os próprios cartesianos podem encontrar uma prova *a posteriori* disto, afirma Malebranche neste mesmo esclarecimento, nas diversas disputas travadas entre eles a respeito da natureza das modificações da alma. Se a ideia de nossa alma fosse tão clara quanto eles acreditam que ela é, bastaria consultá-la para acabar com todas as disputas sobre se as cores pertencem aos corpos ou não, ou mesmo se a alma “se torna atualmente azul, vermelha, amarela, e que ela é pintada das cores do arco-íris quando ela o considera” (RV, Écl. XI, OC III, 166)⁴⁰. Ora, se os próprios cartesianos querelam sobre ela, é porque

⁴⁰ Segundo Schmaltz (1996, p.82), essa referência tem como origem a resposta do Cardeal de Retz teria feito ao elogio feito por Dom Robert Desgabets a concepção cartesiana das qualidades sensíveis nas conferências de Commercy (conferências organizadas pelo cardeal em 1677 na qual Desgabets expôs sua filosofia a uma plateia de discípulos, que foram anotadas e depois discutidas no círculo cartesiano de Paris do qual Malebranche fazia parte). Segundo os relatos escritos, Desgabets concordou com a noção cartesiana de que as qualidades sensíveis pertencem à alma, e não aos corpos. O cardeal teria então zombado das “almas verdes das quais o Reverendo Padre [Desgabets] nos fala de tempos em tempos”.

a ideia da alma não pode ser tão clara quanto eles próprios pregam. É por isso que, malgrado o aspecto de zombaria no qual se reveste essa questão, Malebranche destaca que, pela consideração da natureza do sentimento, há um sentido em que a resposta a esta questão pode ser positiva. A alma pode ser dita colorida na medida em que, quando ela tem a sensação de uma cor, ela se encontra atualmente modificada com a percepção dessa cor. A devida compreensão da natureza das qualidades sensíveis como modificações do espírito a partir da impossibilidade de serem modificações da extensão mostra que devemos atribuir a cor a alma e não aos corpos. Se há alguma dúvida sobre isso, é justamente porque se busca uma resposta a esta questão pela noção obscura da alma, e não pela ideia distinta do corpo.

O ponto em que Malebranche vê sua ruptura com o cartesianismo na questão do conhecimento da alma encontra-se no sentido preciso da afirmação cartesiana de que conhecemos a alma mais distintamente do que o corpo. Respondendo a Gassendi, que havia contestado o argumento do pedaço de cera da segunda Meditação, Descartes afirma que “quanto mais atributos conhecemos de alguma substância, mais perfeitamente também conhecemos a natureza dela”. Podemos distinguir diversos atributos da cera, tal como a brancura, a dureza, que aproximada do calor torna-se líquida, etc. Ao fazer isso, sabemos também que a alma tem a virtude de conhecer a brancura da cera, a virtude de perceber a sua dureza e a sua mudança para liquidez, etc. Donde, conclui Descartes,

vê-se claramente que não há coisa alguma de que se conheçam tantos atributos quanto os de nosso espírito, pois, na medida em que os conhecemos nas outras coisas, podemos contar tanto outros no espírito, pelo fato de que ele os conhece; e, portanto, sua natureza é mais conhecida do que a natureza de qualquer outra coisa (Respostas às quintas objeções, AT VII, 360).

Malebranche não nega que tudo aquilo que conhecemos nas coisas seja um objeto de nosso entendimento. Entretanto, isso não significa que possuímos um conhecimento *claro* de nossa alma. Os cartesianos que insistem nesse ponto erram ao tomar o número de atributos conhecidos como o elemento determinante do conhecimento da alma, e não a natureza desse conhecimento. O *Éclaircissement* XI busca eliminar este equívoco ao deixar claro que, independentemente de qualquer aspecto quantitativo que se possa depreender das propriedades da alma quando ela conhece outras coisas, a modificação da alma que conhece não possui o elemento de clareza necessário para formar qualquer espécie de conhecimento propriamente dito.

Mas quem não vê que há uma grande diferença entre conhecer por ideia clara e conhecer por *consciência*? Quando conheço que 2 vezes 2 são 4,

conheço muito claramente, mas não conheço claramente o que é em mim que o conhece. O sinto, é verdade; o conheço por consciência ou por sentimento interior. Mas não tenho dele ideia clara como tenho dos números, entre os quais posso descobrir claramente as proporções. Posso *contar* que há em meu espírito três propriedades: a de conhecer que 2 vezes 2 são quatro, a de conhecer que 3 vezes 3 são 9, e a de conhecer que 4 vezes 4 são 16. E, que quisermos, essas três propriedades são diferentes entre si, e poderei assim contar em mim uma infinidade de propriedades. Mas nego que conheçamos *claramente* a natureza das coisas que podemos *contar*. Basta senti-los para conta-los. (RV, Écl. XI, OC III, 167. Os itálicos são de Malebranche).

Essa passagem evidencia o duplo equívoco de se considerar que o conhecimento que temos da alma é claro. Primeiramente, os cartesianos aos quais o *Éclaircissement XI* se dirige erram ao confundir a clareza do objeto percebido com a clareza do ato de perceber. Malebranche distingue assim a clareza do objeto conhecido da obscuridade natural da alma. Em segundo lugar, o oratoriano ressalta a impossibilidade de atribuir qualquer espécie de proporção entre as coisas que conhecemos por sentimento interior. Cada sentimento é um ato único, imediato e que só pode ser quantificado na medida em que o sentimos. Mas é impossível estabelecer uma proporção entre diferentes sentimentos do mesmo modo que estabelecemos proporções entre os números. As ideias claras pelas quais conhecemos os números permitem que estabeleçamos entre eles relações regradas e comparáveis. Podemos comparar 2 com 4, 4 com 16, cada número com um outro número. Podemos também comparar um quadrado com um triângulo, um círculo com uma elipse, um quadrado e um triângulo com qualquer outro quadrado e qualquer outro triângulo, e assim por diante. As ideias, ao nos representar os corpos e os números, assim como suas propriedades, nos representam também as suas relações e nos permitem compará-los entre si. No caso dos espíritos, não só não podemos comparar o nosso próprio espírito com outros espíritos, como não podemos sequer comparar as modificações de nossa alma entre elas:

Não se pode descobrir claramente a relação que há entre o prazer e a dor, o calor e a cor, ou, para não falar senão das maneiras de ser de mesmo gênero, não se pode determinar exatamente a relação que há entre o verde e o vermelho, o amarelo e o violeta, nem mesmo entre o violeta e o violeta. Sente-se bem que um é mais escuro ou mais vívido que o outro. Mas não se sabe com evidência nem quanto, nem o que é ser mais escuro ou mais vívido (RV, Ecl, XI, OC III, 168).

Mesmo os sons, que na música são descritos como relações, não podem ser quantificados enquanto qualidades sensíveis, ou seja, enquanto a sensação imediata que temos ao ouvir algo. Sabemos que uma oitava é dupla pois sabemos por experiência que

uma corda dá a oitava quando, após ter tocado ela inteira, tocamos ela segurando-a pela metade. Podemos relacionar e medir as proporções da corda, a vibração das cordas, assim como as vibrações do ar pela ideia clara que temos destes corpos. Mas não podemos comparar os sons em si mesmos, e nem mesmo considerar que as proporções que encontramos entre as vibrações destes corpos correspondam analogicamente as diferenças entre os sons que ouvimos. No terceiro *Entretien*, Malebranche desenvolve uma longa refutação da teoria musical escolástica que estabelecia uma analogia entre o som e o comprimento das cordas que o produzem. Contra Aristo, que defende a teoria analógica segundo a qual “o som é ao som como a corda é à corda” (EMR III, §XIV, OC XII-XIII, 79), Teodoro argumenta que seria o mesmo que admitir uma analogia entre o movimento que causa uma carícia e esse movimento multiplicado por dois e a dor que esse movimento maior imprime em nossa alma. Assim como a carícia não é metade da dor, o som de uma oitava não equivale ao som de uma quinta e de uma oitava, embora seja possível estabelecer uma relação de grandeza entre a vibração das cordas que produzem os sons⁴¹. Essa comparação evidencia que, por mais que sejamos capazes de distinguir a *diferença* entre dois ou mais sentimentos, jamais poderemos estabelecer uma proporção entre eles tal como podemos porventura fazer com os corpos que são a sua causa ocasional⁴².

O sentimento não se distingue, portanto, do conhecimento por ideia por possuir um grau de clareza inferior, mas sim por ser algo de um gênero distinto do conhecimento propriamente dito.⁴³ Ele não permite, como as ideias, descobrir as propriedades daquilo que é seu objeto, e muito menos descobrir as suas essências. Não há nada nos sentimentos

⁴¹ Para uma análise detida da crítica de Malebranche à teoria musical da escolástica, cf. De Buzon, 2017, pp. 55-68.

⁴² “É verdade que posso descobrir relações exatas entre os sons, que a oitava, por exemplo, é dupla, a quinta é como 3 à 2, a quarta como 4 à 3. Mas não posso conhecer essas relações pelos sentimentos que tenho deles. Se sei que a oitava é dupla. É porque aprendi pela experiência que uma mesma corda dá a oitava quando tendo-a dedilhado inteira, a dedilho em seguida após tê-la dividido em duas partes iguais; porque eu sei que o número das vibrações é dupla em um tempo igual, ou coisa similar. É porque as agitações do ar, a vibração da corda e a própria corda são coisas que podemos comparar por ideias claras, e porque conhecemos distintamente as relações que pode haver entre a corda e suas partes, assim como entre as velocidades das diferentes vibrações. Mas não podemos comparar os sons em si mesmos, ou enquanto qualidades sensíveis e modificações da alma, não podemos conhecer dessa maneira as suas relações. [...] Até mesmo os músicos não possuem então ideia clara dos sons, enquanto sentimentos ou modificações da alma” (RV, Ecl. XI, OC III, 169).

⁴³ Malebranche utiliza por vezes, sobretudo em suas primeiras obras, o termo “conhecimento” para designar aquilo que apreendemos pelo sentimento interior. Entretanto, o oratoriano sempre destaca que ele não pode ser considerado um conhecimento no mesmo sentido em que dizemos conhecer uma coisa por uma ideia clara. A partir da publicação dos *Entretiens* em 1688, Malebranche passa a evitar falar em conhecimento por sentimento interior e, no seu lugar, utiliza somente “sentimento”, contrapondo-o ao “conhecimento” em geral.

que seja quantificável ou mensurável, e que, portanto, permita que tenhamos dele um conhecimento claro. A alma e suas modificações são conhecidas apenas por esse contato direto e imediato consigo mesmo, cuja realidade e positividade são inegáveis, mas das quais não podemos dizer nada que afirme o seu conteúdo para além do sentimento atual.

Essa imediatez do sentimento se refere ao mesmo tempo a um caráter temporal (só possuímos um sentimento ao senti-lo atualmente, a recordação de um sentimento não é nada mais do que voltar a sentir) e a um caráter cognitivo (ele não nos representa nenhum objeto exterior, ele é a própria alma modificada de tal ou tal maneira). Como tal, o sentimento não é confuso por não sermos capazes de identificar o objeto ao qual ele corresponde, como ocorre, por exemplo, nas ideias materialmente falsas de Descartes⁴⁴, mas porque ele não possui algo de exterior a que se corresponder. Isso se dá pois, como vimos, as ideias nos representam os corpos, e por essa representação é que podemos conhecer as suas propriedades. Ora, como não possuímos uma ideia da alma, não a conhecemos por uma representação que nos coloque diante de uma essência⁴⁵. Quando temos o sentimento interior ou a consciência de algumas de suas modificações, não fazemos nada mais do que as sentir. Não nos colocamos diante de um objeto do qual analisamos as propriedades. Respondendo à Arnauld, Malebranche afirma que os sentimentos “não são representativos senão deles mesmos”, e que o sentimento interior é “um sentimento confuso, que não torna conhecido o que ele representa, como fazem as ideias que esclarecem o espírito” (RVFI, X, §IX, OC VI-VII, 86).

Se só conhecemos da alma aquilo que sentimos presentemente se passar nela, segue-se que nunca poderemos conhecer todas as suas propriedades. Ao depender da experiência para saber de quais modificações a alma é capaz, não podemos nem mesmo como saber o quanto dela nós conhecemos: “a consciência que nós temos de nós mesmos não nos mostra talvez senão a menor parte de nosso ser” (RV III, II, VII, §IV, OC I, 453), “há talvez em nós uma infinidade de faculdades ou de capacidades que nos são inteiramente desconhecidas” (RV, Écl. I, OC III, 23). Mas por mais que o sentimento

⁴⁴ Descartes considera uma ideia materialmente falsa, por exemplo, a ideia privativa do frio, isto é, o frio considerado como uma ausência de calor e que, portanto, não representa nenhum ser fora do entendimento. Cf. Resp. às quartas objeções, AT IX, 180-181.

⁴⁵ Na formulação precisa de Adelino Cardoso (2019, pp.94-95): “Algo surpreendentemente, o corpo é objeto de apreensão inteligível, ao passo que a alma espiritual só sensivelmente se apreende a si mesma. E reside aí a originalidade da consciência: ela é puro sentimento de si, cuja verdade não carece de legitimação extrínseca. A alegria é estar alegre e o modo como isso me advém. O sentimento e o modo dele são uma e a mesma coisa. A dualidade ser/aparência não joga aqui: a realidade do sentimento consiste inteiramente na vivência que faço dele, sem resto.”

interior nos aponte para a possibilidade de modalidades desconhecidas da alma, a comparação com a ideia da extensão nos dá uma certeza:

Um simples pedaço de cera é então capaz de um número infinito ou mesmo infinitamente infinito de diferentes modificações que nenhum espírito pode compreender. Qual é a razão então de imaginar que a alma, que é muito mais nobre do que o corpo, seja capaz unicamente das modificações que já recebeu? (RV III, I, I, §2, OC I, 384)

A natureza desta obscuridade dos sentimentos é apresentada e desenvolvida no terceiro *Entretien*, no qual Teodoro explica a Aristo a diferença entre o conhecimento que Deus possui da dor e o sentimento de dor que é uma modificação da nossa alma. Deus conhece a dor, pois ele cria todas as substâncias e suas modalidades, mas ele não a sente, pois isso seria uma imperfeição. O homem, por sua vez, não conhece a dor, mas a sente. Sentir não é conhecer a natureza ou a essência, o sentimento não nos permite conhecer nada com evidência. Propriamente falando, conhecer é possuir uma ideia clara do objeto, e descobrir nela tais ou tais relações com clareza e evidência. O sentimento não nos permite esse tipo de conhecimento: “Sentir a dor, por exemplo, é se sentir infeliz sem saber nem o que é essa infelicidade, nem qual é a modalidade do nosso ser que nos torna infeliz” (EMR III, §VI, OC XII-XIII, p. 66). É por isso que, escrevendo a Dortus de Mairan, Malebranche afirma que “o sentimento interior não é propriamente um conhecimento” (A Mairan, 12 de junho de 1714, OC XIX, p. 888). A dor real, ou seja, a essência da dor, o que ela realmente é, não nos é revelado. Para isso seria necessário que vissemos a dor fora de nós, ou seja, como ideia, o que nos é negado. A dor real é percebida somente por Deus, e nós unicamente a sentimos.

O exemplo da dor não é fortuito. Com ele Malebranche traz para o interior de sua filosofia uma temática clássica sobre a natureza de Deus. Trata-se de saber como Deus, que é onipotente e que contém em si todas as perfeições, pode conter em si a dor, que é uma imperfeição. O Deus cristão, diferentemente do Deus pagão, não pode excluir de si toda a consciência afetiva, pois isso implicaria que ele não possuiria a capacidade de amar, de ter misericórdia, etc. Entretanto, seria contraditório afirmar que Deus pode sentir a dor, pois seria o mesmo que dizer que há no Deus infinito e onipotente uma limitação ou uma imperfeição.

A solução de Malebranche consiste em traçar uma distinção radical entre o ponto de vista que o homem possui da dor e o conhecimento que Deus tem dela. Do mesmo modo que possuímos o conhecimento das modalidades da extensão por ter dela uma ideia clara, Deus possui um conhecimento perfeito das modalidades de nossa alma, sem, no

entanto, senti-las como nós a sentimos. Em suma, Deus possui de nossa alma um conhecimento tal qual o conhecimento que os geômetras possuem das figuras e dos números. Mas, na medida em que não possuímos o acesso a esta ideia pela qual Deus nos conhece, a nossa alma não é inteligível a nós mesmos. Sem uma ideia da alma, nós podemos apenas sentir suas modalidades sem conhecê-las. Deus, entretanto, que por ter criado a alma possui dela uma ideia, “conhece a dor, pois sabe no que a dor consiste” (EMR III, §V, OC XII-XIII, 66). Em outras palavras, o homem, que é a única criatura que sofre, ignora o que é sofrer, e somente Deus, que não sofre, sabe distintamente o que é a dor.

O sentimento interior que tenho de mim mesmo me ensina que sou, que penso, que desejo, que sinto, que sofro, etc., mas ele não me faz conhecer o que sou, a natureza de meu pensamento, de minha vontade, de meus sentimentos, de minhas paixões, de minha dor, nem as relações destas coisas entre elas. Pois, mais uma vez, não possuindo ideia de minha alma, não vendo o seu arquétipo no Verbo divino, não posso descobrir ao contempla-la nem o que ele é, nem as modalidades das quais é capaz, nem enfim as relações entre essas modalidades; relações que sinto vivamente sem conhecê-las, mas relações que Deus conhece claramente sem senti-las (EMR III, §VII, OC XII-XIII, 67).

Por mais que a ciência humana e a ciência divina possam coincidir no que se refere as coisas que podemos conhecer por ideia, naquilo que se refere à alma, elas são de naturezas distintas. Sentir não é conhecer, assim como conhecer não é sentir. A nossa substância é ininteligível em si mesma e a si mesma, e como tal se encontra fora do campo da luz e da evidência. Mas não poderíamos dizer que Deus conhece a dor que o homem sofredor sente tal como este homem a sente? Malebranche não chega a levantar essa objeção, e de certo modo não poderia, pois seria se perguntar qual é a visão de Deus ao se colocar do ponto de vista do homem. Ora, Deus não pode abrir mão de sua ciência universal e de sua perfeição ao fazer isso, ou seja, Ele não poderia fazer isso sem se limitar ou sem se tornar de qualquer modo imperfeito ao sentir a dor. Nas palavras de Alquié (1974, p. 162), Malebranche estabelece aqui uma espécie de equilíbrio instável. Isso se dá, pois, de um lado, a separação radical entre o ponto de vista de Deus e do homem nos impede de saber o que é a dor tanto para o homem quanto para Deus. De outro, na medida em que o sentimento se torna algo completamente heterogêneo à razão propriamente dita, ele acaba por se tornar um campo relativamente autônomo da vida humana, irreduzível a qualquer conhecimento claro e, no limite, inalcançável em sua afetividade até mesmo para a onisciência divina. Ao afirmar a obscuridade da alma, Malebranche remete tudo aquilo que diz respeito à alma em si mesma e a sua união com o corpo para o campo da

pura experiência afetiva. O sentimento interior que temos de nós mesmos compreende uma série de elementos puramente afetivos, irreduzíveis a qualquer *ratio*, que percebemos imediatamente e que se impõem ao pensamento em virtude das relações da alma com o corpo. Ele não nos coloca diante de uma exterioridade, mas sim de uma obscuridade interior da qual temos experiência unicamente enquanto uma realidade vivida.

A impossibilidade de alcançar uma racionalidade própria à alma tal qual nós possuímos com os objetos não impede, entretanto, que esse conhecimento da ideia da alma não possa hipoteticamente existir, ou mesmo que eventualmente cheguemos a ela em uma vida futura. Para Malebranche, a limitação do nosso conhecimento da alma é de fato. O análogo de uma ideia clara da alma não é inconcebível. Como afirma Teodoro a Aristo nos *Entretiens*:

Se possuísses uma ideia clara de vossa alma, se visseis nela o seu arquétipo, então conheceríeis o que não fazes senão sentir; então poderíeis conhecer exatamente a diferença dos diferentes sentimentos de alegria que vossa bondade por mim excita em vosso coração (EMR V, §11, OC XII-XIII, 124).⁴⁶

A explicação dada por Malebranche de porque a ideia da alma é inalcançável para o homem em vida é essencialmente finalista: Deus não nos revela o seu arquétipo pois, se revelasse, deixaríamos de lado os deveres que devemos prestar a ele. Quando o meditativo pergunta, na nona *Méditation chrétienne*, “o que é essa substância que sinto em mim capaz de conhecer a verdade e amar o bem?” e “o que eu sou?”, o Verbo responde a ele que “exiges de mim luzes que decidi não comunicar-te” (MC IX, §XV-XVI, OC X, 101-102). A razão disso é que ele não seria capaz de fazê-lo se pudesse conhecer a ideia da alma, pois, nas palavras do Verbo, “a alma é um objeto tão grande e tão capaz de deliciar os espíritos com sua beleza, que se tu tivesses a ideia de tua alma, não poderias pensar em outra coisa” (MC IX, §XX, OC X, 104). Ademais,

se tivesses uma ideia clara de ti mesmo, se visseis em mim esse espírito arquétipo sobre o qual fostes formado, descobririas tantas belezas e tantas verdades ao contemplá-lo, que negligenciarias todos os teus deveres. Descobririas com uma extrema alegria que serias capaz de desfrutar de uma infinidade de prazeres, conhecerias perfeitamente suas naturezas, os compararias sem cessar entre eles e descobririas verdades que te pareceriam tão dignas de aplicação, que absorvido na contemplação de

⁴⁶ Rodis-Lewis (1963, p.180) observa que Malebranche se coloca assim em uma tradição diferente da de Berkeley, Maine de Biran e Bergson, também críticos da concepção cartesiana do *cogito*. Segundo estes filósofos, a incapacidade de pensar sobre os sentimentos do mesmo modo que pensamos sobre a extensão indica que uma *mathesis* da alma é *por direito* impossível. Malebranche, por outro lado, se contenta em afirmar que ela negada ao homem, mas que poderia existir caso pudéssemos conhecer o seu arquétipo.

teu Ser, pleno de ti mesmo, de tua grandeza, de tua nobreza, de tua beleza, não poderias pensar em outra coisa (MC IX, §XXI, OC X, 105).

Se possuíssemos a ideia da alma, seríamos tomados de um amor próprio digno do demônio, como escreve Malebranche a Arnauld (RVFI, XII, §X, OC VI-VII, 156), e nada faríamos para nos guiar em direção a Deus e ao verdadeiro bem. Ora, Deus nos criou para que nós o amássemos e nos dirigíssemos a ele. A Ordem exige que todos os espíritos tenham Deus como o seu fim único, e isso seria impossível se o homem tivesse a ideia de sua alma. Por isso, o Verbo conclui afirmando ao meditativo que

Deus não te fez para pensar somente em ti. Ele te fez para ele. Assim eu só revelarei a ti a ideia de teu ser no tempo feliz no qual a vista da própria essência de teu Deus apagará todas as tuas belezas e te fará desprezar tudo o que tu és para não pensar senão em contemplá-lo (MC, IX, §XXI, OC X, 105).

Sendo nossos sentimentos uma modificação de nossa alma, que por sua vez possui um arquétipo na mente divina, aquilo que sentimos deve possuir uma existência, uma realidade e uma positividade própria enquanto sentimento ou, o que é o mesmo, enquanto modificação de nossa alma. Diferentemente de Leibniz e de Espinosa, que, cada um a seu modo, consideram a dor ou a tristeza uma diminuição de perfeição que, em si mesma, não possui nada de positivo, Malebranche insiste na sua particularidade enquanto um sentimento real. Ela não é uma privação do prazer ou uma simples mudança de estado. A dor possui uma realidade própria, e na medida em que ela não é um nada, ela é realmente e positivamente⁴⁷.

Por isso Malebranche pode afirmar que “todo o prazer é um bem, e torna atualmente feliz aquele que o frui, no instante em que o frui e enquanto o frui, e que toda dor é um mal, e torna atualmente infeliz aquele que a sofre, no instante que a sofre e enquanto a sofre” (RV IV, X, §I, OC II, 80). Apesar do prazer não tornar o homem *solidamente* feliz, pois, estando voltado para os bens sensíveis em virtude do pecado, ele visa apenas os bens passageiros e temporais, ele não pode deixar de tornar o homem *atualmente* feliz tal como a dor o torna *atualmente* infeliz. O sentimento interior do prazer e da dor não pode negar a experiência afetiva destas modificações, embora em si mesmo ignore sua causa real (a vontade infinitamente eficaz de Deus) e, por vezes, até mesmo

⁴⁷ “É preciso notar que a dor é um mal real e verdadeiro, e que ela não é mais a privação do prazer do que o prazer é a privação da dor, pois há diferença entre não sentir o prazer ou ser privado do sentimento de prazer e sofrer atualmente a dor” (RV IV, III, OC II, 143-144).

sua causa natural ou ocasional (os movimentos dos espíritos animais no corpo ao qual a alma está unida)⁴⁸.

A concepção do sentimento como uma experiência afetiva leva assim Malebranche a se opor radicalmente a moral e a filosofia estoica. Entender, como os estoicos, que pela força do espírito e pelos recursos da filosofia é possível evitar que a dor se torne um mal é não somente um sinal de um orgulho sustentado por uma filosofia quimérica, cuja perpetuação se deve somente à imaginação demasiadamente forte e desregrada de seus autores⁴⁹. Os verdadeiros filósofos não podem negar o que a experiência e o bom senso afirmam a todo o tempo, enquanto que “toda natureza resiste sem cessar à opinião ou ao orgulho dos estoicos” (RV V, II, OC II, 134).

É por isso também que Malebranche se recusa a considerar a dor como a tristeza, a oposição, ou o distanciamento que a vontade tem pelas coisas que ela concebe como prejudiciais ao corpo. Desvencilhando a dor imediatamente sentida da inclinação e da vontade, o oratoriano recusa as posições tanto de Agostinho quanto a de Descartes na medida em que ambos relacionam esse sentimento a faculdade de conhecer e de desejar⁵⁰. O *Éclaircissement* XIV da *Recherche* afirma que Agostinho assegura que a dor é uma aversão que a alma concebe quando o corpo não está disposto como ela deseja⁵¹. Do mesmo modo, Descartes identifica, no art. 94 do *Les passions de l'âme* a dor e a percepção de alguma ação violenta que afeta os nervos. Ambos se enganam na medida em que, para Malebranche, a dor, assim como o prazer que não resulta de uma contemplação racional do bem em geral, não é precedida de nenhum conhecimento ou percepção dos movimentos do corpo ou de alguma inclinação⁵².

⁴⁸ O sentido preciso da afirmação de que o prazer nos torna atualmente feliz foi objeto de um longo debate iniciado pelas objeções de Arnauld a Malebranche que envolveu posteriormente Regis, que se colocou ao lado de Arnauld, e Bayle, que na nota G do verbete *Épicure* do *Dictionnaire historique et critique* comenta a querela dando razão à Malebranche. Sobre essa disputa, cf. Solère, 1995.

⁴⁹ “O bom senso e a experiência nos asseguram que o melhor modo para não ser ferido pela dor de uma picada é não se picar. Mas os estoicos dizem: pique, e eu vou, pela força de meu espírito e pelos recursos de minha filosofia, me separar de meu corpo de tal modo que não me inquietarei com o que se passa. Tenho provas demonstrativas que minha felicidade não depende disso, de que a dor não é um mal, e vereis pelo ar de meu rosto e pelo porte resoluto de todo o resto de meu corpo que minha filosofia me torna invulnerável. O orgulho deles sustenta a coragem, mas não impede que sofram efetivamente a dor com inquietude e que sejam infelizes” (RV V, II, OC II, 135)

⁵⁰ Cf. RV III, I, I, §III, OC I, 386-387. Malebranche remete em nota essa posição ao livro 6 do *De musica* de Agostinho e ao *L'homme* de Descartes.

⁵¹ Agostinho, ao não levar em conta esse primado do prazer e da dor frente às paixões, teria confundido não somente a dor com a tristeza, como ainda o deleite com a caridade, o prazer com a alegria, o prazer e a alegria com o amor, a dor e a tristeza com a aversão ou o ódio. Cf. RV, Écl. XIV, OC III, 201.

⁵² A partir disto é possível identificar o distanciamento entre a concepção malebrancheana da afetividade das teorias que atribuem um dinamismo e uma virtualidade própria às paixões e aos sentimentos. Leibniz, por exemplo, considera que a diferença entre uma sensação que nos parece indiferente e uma dor ou um prazer notável é apenas uma diferença de grau. Nos *Nouveaux Essais*, Teófilo, o porta-voz de Leibniz,

Quando, por exemplo, colocamos um carvão ardente na mão de um homem que dorme, a dor é a primeira coisa que ele sente. É inverossímil crer que esse homem conheceria, antes de tocar o carvão, que a mão em contato com esse material quente sofreria movimentos que são contrários a boa constituição do corpo, que a vontade em seguida se oporia a ela, e que a dor seria o conhecimento dessa oposição da vontade. Isso é, diz Malebranche, confundir a dor com a tristeza. Quando esse homem for tocado pelo carvão ardente, a primeira coisa que ele sente é a dor, e esse conhecimento do espírito e oposição da vontade que se seguiriam dela são a causa (ocasional) da tristeza. A distinção destes dois momentos é fundamental na medida em que a tristeza, fazendo o papel de certa acomodação do espírito a dor que é precedida de algum conhecimento confuso de ao menos uma causa presumida dessa dor, gera movimentos e paixões favoráveis a preservação do corpo, e por isso é em si mesma agradável. Em outras palavras, do fato de que a dor se opõe ao prazer não se segue que a tristeza se opõe a alegria. O exemplo do prazer que sentimos nas tragédias é uma prova disto:

A dor é a primeira coisa que a alma sente: ela não é precedida de qualquer outro conhecimento e nunca pode ser agradável por si mesma. Ao contrário, a tristeza é a última coisa que a alma sente: ela é sempre precedida de algum conhecimento e é sempre muito agradável por si mesma. Isso é visível pelo prazer que acompanha a tristeza com a qual somos tocados pelas funestas apresentações dos teatros, pois esse prazer aumenta com a tristeza, mas o prazer jamais aumenta com a dor. Os atores que estudam a arte de agradar sabem bem que não se deve ensanguntar o teatro, pois a visão de uma morte, por mais que fingida, não pode ser agradável. Mas jamais temem tocar os espectadores com uma grande tristeza, pois efetivamente a tristeza é sempre agradável quando há uma razão para ser tocada por ela. Há, portanto, uma diferença essencial entre a tristeza e a dor, e não se deve dizer que a dor não seja outra coisa senão um conhecimento do espírito unido a uma oposição da vontade (RV III, I, I, §III, OC I, 387-388).

A dor é novamente um exemplo paradigmático pois ela, enquanto sentimento, se distingue de tal modo de seu conhecimento e das paixões que se seguem dela que uma simples inspeção do espírito é suficiente para se aperceber disto. Sofrer e saber que

afirma: “Creio que não há percepções que não nos sejam de fato indiferentes, mas é suficiente que seu efeito não seja notável para que possamos chama-las assim, pois o prazer e a dor parecem consistir em um auxílio ou um impedimento notável” (Leibniz, 1990, p. 128). Para o filósofo alemão, a dor ou o prazer atual nada mais são do que um acréscimo de algo que já existia previamente na alma enquanto virtualidade. Malebranche, por sua vez, ao ressaltar o caráter imediato da dor e do prazer e a passividade da alma frente a ela, resalta a descontinuidade destes afetos frente às modificações anteriores da alma. O caso da dor é particularmente paradigmático pois, ao contrário do prazer, ela não é buscada pela vontade, e mesmo assim sobrevém ao homem sem ser precedida por qualquer outra afecção que a cause. A exceção é o prazer atencioso [*prévenant*], que segue o movimento de amor que, pela razão, leva a vontade em direção ao bem verdadeiro, ou seja, a Deus. Analisaremos esse ponto em um capítulo posterior.

sofremos são, portanto, duas coisas diferentes. O sentimento da dor e as paixões que se seguem diferem de tal modo que chegam a ocasionar na alma sentimentos opostos.

Portanto, contrariamente a Descartes, Malebranche não considera a dor simplesmente como uma realidade apreendida imediatamente e cujas causas são impossíveis de serem deduzidas. Mas, contrariamente a Espinosa e a Leibniz, para quem Deus também deve conhecer a dor e não ser limitado por ela, Malebranche se recusa a negar a sua realidade positiva enquanto sentimento. Em outras palavras, a dor não é, como para ambos, um nada ou uma mera diminuição da perfeição. O sentimento não nos engana sobre a existência das sensações, e assim a dor é algo de real e de positivo. Nós não conhecemos sua essência, mas percebemos imediatamente sua existência como modificação real de nossa alma. Deus, por sua vez, conhece a sua essência sem senti-la. No campo da afetividade, Malebranche traça uma diferenciação radical entre o ponto de vista de Deus e o ponto de vista do homem. A ciência humana e a ciência divina correspondem na medida em que a dor que o homem sente é a modificação que ele conheceria se ele possuísse a ideia da alma. Mas sendo privado desse conhecimento, o ponto de vista do homem sobre a suas modificações se torna um campo constituído por uma pura afetividade, cuja razão, por mais que existente, nos escapa em sua essência. Nós a vivenciamos apenas pela experiência.

1.4. A passividade da alma

A necessidade de compreender a natureza de nossa própria alma a partir das ideias claras e distintas dos corpos permite circunscrever o papel da analogia na apresentação que Malebranche faz do entendimento e da vontade nas primeiras páginas do Livro I da *Recherche* – analogia que é pontualmente retomada ao longo da obra. Para dar uma noção exata destas faculdades, faz-se necessário considerar aquilo que podemos atribuir ao espírito seja por um procedimento analógico, no qual coloca-se em paralelo as modalidades do espírito e as modalidades da matéria, seja por exclusão, ou seja, pelo que o espírito difere da matéria. Não é diretamente, mas sim indiretamente, pela ideia clara da matéria e de suas propriedades, que Malebranche se propõe a conhecer a natureza do espírito⁵³.

⁵³ “[...] não é senão indiretamente e pela ideia clara que tens dos corpos que reconheces que tua alma não é nem material nem mortal” (MC, IX, §XXII, OC X, 105). Isso se deve, como vimos, à nossa incapacidade de aceder à ideia clara e distinta da alma. No primeiro livro da *Recherche*, contudo, Malebranche afirma

Por exclusão chega-se, inicialmente, às propriedades mais elementares do espírito, a saber, sua imaterialidade e sua simplicidade: “O espírito do homem, não sendo material ou extenso, é sem dúvida uma substância simples, indivisível e sem qualquer composição de partes” (RV I, I, §I, OC I, 40). Nele, Malebranche distingue, “como se tem o costume de distinguir”⁵⁴, duas faculdades: o entendimento e a vontade. Estas faculdades não podem, por sua vez, serem conhecidas pela simples exclusão. Para torná-las claras, Malebranche se propõe a “exprimi-las em relação às propriedades que convém à matéria” (*Idem*, OC I, 41), ou seja, por uma analogia com as modificações da extensão. Esse procedimento se justifica, pois, sendo abstratas, as ideias dessas propriedades do espírito não são passíveis de imagens, e, portanto, são dependentes de um raciocínio puramente metafísico. Ao aproximá-las das faculdades da matéria, elas não se tornam somente mais fáceis de imaginar, mas também “mais distintas e até mesmo mais familiares” (*Idem*, OC I, 41). Em outras palavras, esse procedimento se justifica na medida em que Malebranche se coloca aqui no campo da persuasão: trata-se de tornar o espírito atento as suas próprias faculdades e propriedades por meio daquilo que é mais facilmente concebível e passível de ser imaginado, isto é, por meio das faculdades e das propriedades dos corpos.

Isso permite que Malebranche estabeleça um paralelo entre o entendimento, que é a faculdade “de receber diversas ideias, ou seja, de perceber diversas coisas” com a propriedade dos corpos de receber diversas figuras, e entre a vontade, que é a faculdade “de receber diversas *inclinações*, ou de querer diferentes coisas” (*Idem*, OC I, 41) e a propriedade da extensão de ser movida.

Prosseguindo com este procedimento analógico, Malebranche distingue ainda entre aquilo que é mais íntimo e interior à substância, e aquilo que lhes é superficial. Isso é feito a partir da analogia entre a figura e a configuração, de um lado, e as percepções sensíveis e puras de outro. A extensão, continua o oratoriano, pode receber dois tipos de figuras: umas são exteriores, como a redondeza de um pedaço de cera, e que Malebranche chama apenas de figura, e outras são interiores, e são próprias às pequenas partes que compõem um corpo, e que ele chama de configuração. A alma, analogicamente, pode perceber as ideias de dois modos: por percepções puras, que são “por assim dizer,

apenas que a noção que temos das faculdades do espírito “não são suficientemente nítidas nem suficientemente distintas” (RV I, I, §I OC I, 41).

⁵⁴ Descartes, por exemplo, escreve no Princípios, I, §32: “Pois todos os modos de pensar que notamos em nós podem ser relacionados a dois modos gerais, dos quais um consiste em perceber pelo entendimento, e o outro em se determinar pela vontade” (AT VIII, 17). Cf. também Tomas de Aquino, 2005, p.436 ST I, q. 79, art.2.

superficiais à alma: elas não a penetram e não a modificam sensivelmente”. As segundas, que são as percepções sensíveis, “penetram a alma mais ou menos vivamente”. Por uma percepção que penetra a alma mais vivamente, Malebranche entende percepções que são acompanhadas de sentimentos mais ou menos fortes, “tais como o prazer e a dor, a luz e as cores, os sabores, os odores, etc.” (*Idem*, OC I, 42). Em suma o que estabelece aqui essa distinção é a diferença entre uma *percepção sensível* que é acompanhada de sentimentos, e uma *percepção pura* na qual o espírito apenas *concebe*⁵⁵ a ideia, sem ser modificado interiormente.

É importante observar que, com essa analogia, Malebranche ressalta a distinção de natureza que está contida no seio da percepção. Assim como a figura e a configuração, apesar de serem ambas modificações da extensão, se referem a dois aspectos distintos e independentes dos corpos, a percepção sensível e a percepção pura, ambas modificações da alma, se referem a dois modos distintos pelo qual o entendimento percebe os objetos exteriores. Desse modo, a percepção sensível e a percepção pura se diferenciam pela natureza da receptividade das impressões exteriores – a primeira concebendo os objetos pelas ideias, a segunda sentindo-os ou imaginando-os segundo a relação estabelecida entre a alma e o corpo – embora, enquanto percepções, ambas se constituam como modificações da alma.⁵⁶

Assim como a figura e a configuração da matéria, a percepção pura e os sentimentos não se referem a nada de exterior. Eles podem ser chamados propriamente de *modificações* na medida em que se referem exclusivamente à substância da qual elas são modos. As inclinações da vontade e os movimentos da matéria, por sua vez, estão relacionados a algo de exterior: as inclinações estão relacionadas ao bem, e os movimentos estão relacionados aos corpos exteriores. Por mais que as inclinações sejam também modificações da substância espiritual, elas não lhe são essenciais. Do mesmo modo que é possível conceber um corpo sem movimento, mas não sem figura ou sem uma determinada configuração de suas partes, é possível conceber um espírito sem vontade, embora não seja possível concebê-lo sem o entendimento.

Desse modo, Malebranche pode tirar disto a seguinte consequência, ainda de caráter analógico:

A primeira e a principal destas conveniências que se encontram entre a faculdade que a matéria possui de receber diferentes *figuras* e diferentes

⁵⁵ Cf. CC, III, OC IV, 75, EMR I, X, OC XII, 46.

⁵⁶ Essa distinção, contudo, não se resolve sem dificuldades quando analisada à luz de outros elementos da filosofia malebranheana. Retornaremos a elas adiante.

configurações, e a da alma de receber diferentes *ideias* e diferentes *modificações*, é que do mesmo modo que a faculdade de receber diferentes figuras e diferentes configurações nos corpos é inteiramente passiva e não encerra nenhuma ação, também a faculdade de receber diferentes ideias e diferentes modificações no espírito é inteiramente passiva e não encerra nenhuma ação; e chamo essa faculdade ou essa capacidade que tem a alma de receber todas essas coisas ENTENDIMENTO (*Ibid*, OC I, 43).

O entendimento é, portanto, inteiramente passivo, e não encerra em si nenhuma ação. Ele é essa faculdade passiva da alma de receber sejam as ideias, sejam as diferentes modificações da alma que são nossos sentimentos. Em suma, o entendimento é “essa faculdade passiva da alma, pela qual ela recebe todas as diferentes modificações das quais ela é capaz” (*Ibid*, OC I, 43). Pelo entendimento em geral nós não só percebemos as ideias claras e distintas, mas também sentimos e imaginamos. Malebranche segue assim Descartes ao trazer para o âmbito do entendimento tudo o que pode ser reduzido ao pensamento, inclusive os sentidos⁵⁷. O entendimento pode, portanto, ser definido como uma faculdade passiva pela qual a alma percebe tudo aquilo que se passa nela, seja pelas ideias dos objetos, seja por meio daquilo que a alma sente como sendo uma de suas próprias modificações.

De modo similar, Malebranche também define nestes mesmos capítulos a vontade como a faculdade da alma de ser movida:

Do mesmo modo que todos os movimentos se fazem em linha reta se eles não encontram causas externas e particulares que os determinam e que, pela oposição delas, os transformam em linhas curvas, também todas as inclinações que recebemos de Deus são retas, e elas não poderiam possuir outro fim senão a possessão do bem e da verdade, se não houvesse uma causa externa que determinasse a impressão da natureza em direção aos maus fins (RV I, I, §II, OC I, 45).

Malebranche segue aqui os princípios da física cartesiana para chegar a uma conclusão oposta a de Descartes a respeito da vontade. O princípio do movimento retilíneo dos corpos serve de base para que o oratoriano considere que a vontade seja tão passiva quanto o entendimento. Tal como o movimento dos corpos, a vontade se deve à uma causa externa e tem como sentido o bem absoluto. Em outras palavras, a vontade é aquilo que é gerado pela ação externa de Deus e que move o espírito em direção ao bem, isto é, a Deus.

⁵⁷ “Pela palavra *sentido* nós não entendemos outra coisa senão essa faculdade passiva da alma, da qual acabamos de falar, ou seja, o entendimento percebendo alguma coisa à ocasião do que se passa nos órgãos de seu corpo, segundo a instituição da natureza” (RV I, I, §I, OC I, 44, grifo do autor).

Entretanto, há uma diferença entre a vontade e o movimento que escapa à analogia. A matéria não possui nenhuma força para parar o movimento nem para desviá-lo para um lado ou para outro. A vontade, por sua vez, pode determinar de modos diferentes a impressão que Deus dá a ela. Essa força determinar ou desviar a impressão dada por Deus é o que Malebranche chama de liberdade. Por mais que não possa parar essa impressão em direção ao bem, a alma pode desviá-la para a direção que a agrada, e essa, diz Malebranche é a causa de “todos os desregramentos que se encontram nas inclinações e todas as misérias que são consequências necessárias e certas do pecado” (*Ibid*). A liberdade mostra assim que a analogia não pode ser generalizada⁵⁸. O procedimento, como vimos, tem validade apenas na medida em que se coloca no campo do convencimento. Uma vez que os fenômenos ultrapassam os limites da analogia, ela deve ser abandonada.

Por mais que a analogia tenha como intuito sobretudo *tornar sensível*⁵⁹ a natureza do entendimento e da vontade, e não constituir a partir dela uma ciência da alma, ela não se faz sem um fundamento no próprio modo como Malebranche concebe a substância. Se, como vimos ao analisar o *cogito*, a substancialidade da alma só pode ser concebida a partir da noção de substância que nos é revelada pela ideia dos corpos, a inteligibilidade da alma enquanto substância espiritual dependerá também, de certa maneira, do modo como concebemos a matéria⁶⁰. Ao mesmo tempo em que a analogia se funda na noção de substância⁶¹, o modelo de substância presente será necessariamente aquele presente na substância extensa, cuja ideia concebemos distintamente. Em outras palavras, a analogia é possível porque é a substância espiritual é pensada sob o modelo da substância extensa,

⁵⁸ “Algumas pessoas acham que abandono demasiadamente cedo a comparação do espírito com a matéria, e imaginam que ele não possui mais força do que ela para determinar a impressão que Deus a dá. [...] Respondo que a fé, a razão e o sentimento interior que tenho de mim mesmo me obrigam a abandonar minha comparação onde a abandono, pois estou convencido de todas as maneiras que possuo em mim mesmo um princípio de minhas determinações, e tenho razões para crer que a matéria não possui princípio similar” (RV, *Écl.* I, OC III, 17-18).

⁵⁹ Como escreve Malebranche no prefácio contra Foucher, sua intenção era de “*tornar sensível* as ideias abstratas dessas duas palavras [entendimento e vontade], e eu os explico [...] em relação às propriedades que todo o mundo reconhece estar na matéria” (RV, *Préface contre Foucher*, OC II, 483, grifo nosso).

⁶⁰ Sobre a essência do espírito, por exemplo, Malebranche escreve, ainda sob a chave da analogia: “Não creio que após ter pensado seriamente sobre isso, seja possível duvidar que a essência do espírito consista somente no pensamento, e que segundo as diferentes modificações do pensamento, o espírito ora deseja, ora imagina, ou enfim que há diversas outras formas particulares, do mesmo modo que segundo as diferentes modificações da extensão a matéria é ora água, ora madeira, ora fogo, ou que ela possui uma infinidade de outras formas particulares” (RV III, I, I, §I, OC I, 381).

⁶¹ Gueroult (1939, pp.56-60) faz uma análise detalhada de como Malebranche pôde dar uma legitimidade à essa analogia fundada na substância pelas noções de substância, de arquétipo inteligível e de criação divina. Nos limitamos aqui a seus traços gerais.

e ela só é válida enquanto aquilo de que sentimos se passar em nós ou então que a razão diz poder se passar em nós condiz com ela.

Esse procedimento evidencia o que Carbone (2007, p.221) chama de a “a estrutura perceptiva do espírito”, ou seja, os elementos estruturais e formais de nessas percepções a partir das modificações da substância espiritual. Em outras palavras, por mais que a via analógica não apresente uma conclusão de tipo dedutiva do que é o espírito – o que, como vimos, é rigorosamente impossível –, ela mostra que, do mesmo modo que a matéria pode se modificar diversamente na medida em que ela é modificada a partir do exterior em sua figura, ou do interior em sua configuração, a alma pode ser modificada também superficialmente pelas ideias ou profundamente pelas sensações e pelas imaginações. Sendo puramente passivo, o entendimento possui a capacidade de ser modificado de modos distintos segundo as suas diferentes percepções, assim como os corpos possuem a capacidade de ter suas configurações e figuras alteradas pela ação de alguma causa exterior⁶².

Assim, apesar das conclusões de Malebranche a respeito da natureza da alma se assimilarem, em grande medida, com o modo como Descartes a concebe, a passividade atribuída à alma em geral, e particularmente ao entendimento, faz com que o oratoriano de distancie da ortodoxia cartesiana. Malebranche recorre ao vocabulário da patrística para afirmar que a alma é *lumen illuminatum*, luz iluminada, pois ela é esclarecida do exterior por Deus, que é a única *lumen illuminans*, luz iluminante⁶³. Assim, não é por nenhuma faculdade própria que o entendimento é capaz de conhecimento. Ao afirmar, portanto, a passividade do entendimento e da vontade, Malebranche traça uma equivalência entre a passividade do espírito e a passividade com a qual um corpo é alterado ou é posto em movimento. É assim tomando como modelo o corpo tal como ele é concebido pela física cartesiana que Malebranche censura os próprios cartesianos que, se colocando contra a escolástica, negam aos corpos faculdades e qualidades inerentes, mas que ao mesmo tempo afirmam haver tais qualidades na alma.

Me espanta que os senhores Cartesianos, que possuem com razão tanta aversão pelos termos gerais de *natureza* e de *faculdade*, se servem deles

⁶² Cabe destacar ainda que, do ponto de vista do entendimento, os juízos e os raciocínios não podem se distinguir essencialmente das percepções em geral. Apesar de Malebranche considerar, ainda seguindo Descartes, que é a vontade que julga, aquiescendo ou não àquilo que o entendimento lhe representa, as relações estabelecidas entre duas ou mais coisas pelos juízos, ou então as relações estabelecidas entre as relações das coisas entre si, nos raciocínios, são igualmente operações do sentimento que podem ser reduzidas à percepções simples. As percepções não se reduzem assim à representação dos objetos, mas também da representação da relação que eles possuem entre si. Cf. RV I, II, I, §I, OC I, 49-50.

⁶³ RV, *Écl.* X, OC III, 157-158. Cf. também MC, I, §27, OC X, 18.

de tão bom grado nessa ocasião. Eles acham ruim que se diga que o fogo queima por sua *natureza*, e que ele transforme certos corpos em vidro por uma *faculdade* natural. E alguns dentre eles não temem dizer que o espírito do homem produz em si mesmo as ideias de todas as coisas por sua *natureza*, e porque ele tem a *faculdade* de pensar. Mas isso não os desagrada, esses termos não são mais significativos em suas bocas do que nas dos Peripatéticos. É verdade que a alma é tal por sua natureza, que ela percebe necessariamente o que a afeta, mas somente Deus pode agir nela (RV, *Écl.* X, OC III, 144).

Do mesmo modo que o corpo, sendo constituído apenas por extensão, não pode possuir em si mesmo o princípio de seu movimento, a alma não pode possuir em si mesma o princípio de seu conhecimento. Afirmar, como fazem os cartesianos que Malebranche acusa⁶⁴, que a alma possui *forças*, *faculdades* ou *naturezas* é atribuir a ela a mesma espécie de qualidades da escolástica que Descartes havia banido da física. A alma não possui uma faculdade pela qual ela pode produzir suas ideias ou se colocar em movimento em direção ao bem. Afirmar que a alma é naturalmente e essencialmente capaz de conhecimento e de vontade não significa afirmar que ela possui um poder de produzir seus conhecimentos ou suas vontades. Assim como a matéria é móbil, mas incapaz de se mover por si mesma, também a alma é cognoscente mas incapaz de se dar suas próprias ideias. Malebranche chega a afirmar que em um certo sentido seria até melhor concordar com Aristóteles e dizer que o corpo dá a si mesmo o seu movimento do que afirmar que a alma dá a si mesma sua própria luz. Afirmar que os corpos possuem uma eficácia própria, isto é que eles possuem uma potência de produzir efeitos é, transforma-los em divindades subalternas, e ao considera-los capazes de produzir o prazer ou a dor, eles se tornam dignos de adoração ou de temor. No entanto, é claro que “não se deve dar uma honra soberana aos alho-porrós e às cebolas” (RV VI, II, III, OC II, 312), embora os pagãos por vezes adorassem o sol ou os elementos. Ao considerar-nos nossa própria luz, por sua vez, nos enchemos, nas palavras que Malebranche toma emprestado de São Bernardo⁶⁵ de um orgulho criminoso, pois nos consideramos verdadeiramente independentes de Deus.

A crítica de Malebranche às ideias inatas, que analisaremos em detalhe nos próximos capítulos, encontra assim seu fundamento na própria noção de substância

⁶⁴ Descartes se vale com frequência do termo de *natureza* para se referir à “natureza particular” do espírito. Cf., por exemplo, A Arnauld, 29 de julho de 1648, AT V, 221. La Forge (1666, pp. 235-236), de forma mais explícita, afirma que o espírito é uma substância que possui a *faculdade* de pensar, cujos dois ramos são a *potência* de perceber e a vontade. Ele acrescenta, contudo, que a potência de perceber é uma *potência passiva*.

⁶⁵ RV, *Écl.* X, OC III, 146.

espiritual. Ao afirmar a passividade do entendimento, Malebranche o despe de todo e qualquer princípio inato de inteligibilidade. O próprio acesso a verdade se torna dependente de um princípio exterior.

A razão criada, nossa alma, o espírito humano, as mais puras e as mais sutis inteligências podem muito bem ver a luz, mas elas não podem produzi-la ou tirá-la de seu próprio interior. Elas não podem engendrá-la com sua substância. Elas podem descobrir as verdades eternas, imutáveis, necessárias no Verbo divino, na Sabedoria eterna, imutável, necessária. Mas elas não podem encontrar nelas senão sentimentos por vezes muito vivos, mas sempre obscuros e confusos, senão modalidades plenas de trevas. Em uma palavra, elas não podem ao se contemplar descobrir a verdade (EMR, III, §IV, OC XII-XIII, 63-64).

A radicalidade da noção de passividade aplicada ao espírito não permite, portanto, nem que o entendimento possua uma natureza ou uma qualidade de formar suas próprias ideias, nem que a vontade seja a causa real dos nossos pensamentos. É verdade que quando queremos pensar em algum objeto, a ideia desse objeto se apresenta ao nosso espírito, mas isso se deve ao fato que as vontades de Deus, estas sim onipotentes e sempre eficazes, fazem em nosso espírito aquilo que pensamos fazer nós mesmos. Nas *Méditations chrétiennes et métaphysiques* o Verbo destaca que o esforço que fazemos para nos representar as ideias dos objetos mostra a dificuldade e resistência de fazer as ideias serem representadas a nós, e não um sinal de que nossa vontade produz realmente nossas percepções. Esse esforço não é nada mais do que um sentimento dado por Deus para marcar nossa impotência⁶⁶. Mesmo a liberdade é considerada como uma espécie de faculdade negativa. Sendo ela a capacidade de aquiescer às inclinações que nos levam aos bens particulares ou então à inclinação ao bem supremo, ela não possui nenhuma eficácia. Quando nos valemos de nossa liberdade para deixar de se guiar pelo verdadeiro bem, “nós não fazemos senão nos deter, nos repousar. É por um ato, sem dúvida, mas por um ato imanente que não produz nada de físico em nossa substância” (RV, Écl. I, OC III, 25). Nem mesmo a liberdade pode, portanto, ser considerada uma força ou uma potência da alma⁶⁷.

⁶⁶ “Fazes verdadeiramente um *esforço* para te representar tuas ideias, ou antes queres apesar da dificuldade e a resistência que encontras em representa-las a ti. Mas esse *esforço* que fazes é acompanhado de um sentimento pelo qual Deus marca tua impotência e te faz merecer seus dons” (MC I, §4, OC X, 12, grifo do autor).

⁶⁷ “Meu consentimento é um ato imanente da vontade que não produz nada exteriormente e que não altera nem mesmo as modificações de minha substância, ou que não produz nela nem ideias, nem sentimentos, nem movimentos, e não necessito para isso de uma eficácia que me seja própria” (*Rép. à la Dissertation*, OC VI-VII, 567).

O espírito do homem é assim caracterizado como uma substância essencialmente passiva, cuja função única é perceber aquilo que a afeta. Em continuidade com a crítica ao *cogito* cartesiano, o exame feito por Malebranche da noção de substância espiritual acaba por mirar não apenas o conhecimento claro e distinto de nossa alma, mas também romper com aquilo que ele considera como uma espécie de resíduo escolástico no modo como o cartesianismo concebe a substância. De fato, Descartes afirma ser possível conceber a intelecção como uma paixão⁶⁸ mas, ao mesmo tempo, considerava que suas representações se deviam à sua própria substância, ou seja, são modos da alma. Malebranche, por sua vez estende à passividade à totalidade da alma, incluindo a vontade e as ideias. Assim, ao considerar, como o faz Descartes, que o pensamento constitui a essência do espírito, Malebranche acaba por se distanciar de seu antecessor. Ele compreende que esse pensamento não é nada mais do que a capacidade de ser afetado ou de perceber⁶⁹. Como sugere a resposta à Régis, “os espíritos criados seriam talvez mais exatamente definidos como *substâncias que percebem o que as toca ou as modifica* do que dizer simplesmente que eles são *substâncias que pensam*” (RR, II, §14, OC XVII-1, 289)⁷⁰, e poderíamos acrescentar a partir do que vimos acima, substâncias que percebem diversamente o que as toca de modo diverso.

Contudo, por mais que a alma possa ser concebida como uma realidade reduzida à afetividade, ela não deixa de ser uma substância, como vimos anteriormente. Sendo criada, não só podemos dizer que Deus possui uma ideia dela que ele não nos revela em vida, como ainda que o espírito deve ser, como os corpos, uma substância finita e limitada. É nesse sentido que Malebranche afirma que a alma não só pensa sempre, no que ele retoma as conclusões de Descartes, mas ainda que a alma possui uma determinada e constante capacidade de pensamento. Isso explicaria por que é impossível que a alma represente a si uma infinidade de coisas simultaneamente, e ao mesmo tempo daria razão a nossa experiência de pensar sempre menos distintamente a medida em que pensamos em muitas coisas em um só instante.

Do mesmo modo que um pedaço de cera não é capaz de possuir ao mesmo tempo uma infinidade de figuras diferentes, também a alma não é capaz de possuir ao mesmo tempo o conhecimento de uma infinidade

⁶⁸ “[...] só pelo entendimento não asseguro nem nego coisa alguma, mas apenas concebo as ideias das coisas que posso assegurar ou negar” (4ª Med. AT IX, 45).

⁶⁹ Como resume Jolley (2000, p.34): “Dizer que a mente possui uma faculdade de puro intelecto é então fazer a afirmação mínima que a mente possui um poder passivo de ser afetada pelas ideias eficazes de Deus. Tal tese é muito distante da ortodoxia cartesiana”.

⁷⁰ Cf. também EMR, V, §V, OC XII-XIII, 115 e RPP, OC XVI, 59. Para uma comparação mais aprofundada entre Malebranche e Descartes nesse ponto, cf. Alquié, 1974, pp.104-106.

de objetos. E também do mesmo modo que um pedaço de cera não pode ser quadrado e circular ao mesmo tempo, mas somente metade quadrado e metade circular, e que quanto mais figuras diferentes ele possuir, eles serão nele tanto menos perfeitas e menos distintas, também a alma não pode perceber diversas coisas ao mesmo tempo, e seus pensamentos são tanto mais confusos quanto eles forem em grande número (RV III, I, II, §I, OC I, 390).

A analogia aqui se volta à capacidade de um corpo possuir diversas figuras e diversas configurações sem, com isso, aumentar ou diminuir de volume. Assim, do mesmo modo que há uma conservação da mesma quantidade de extensão em um dado corpo particular, há também uma conservação da mesma quantidade de pensamento na alma⁷¹. Com isso torna-se possível explicar porque o espírito não é capaz de conter o infinito (o que, como veremos, será um dos principais argumentos de Malebranche contra as críticas de Arnauld) e também compreender de que modo nossas representações são tanto mais confusas quanto mais numerosas elas forem. Quando imaginamos não pensar em nada, na realidade pensamos atualmente em um número tão grande de coisas que não somos capazes de conceber nenhuma distintamente. Mesmo os desmaios são, segundo o oratoriano, o produto de uma quantidade excessiva de representações, e não a ausência delas⁷².

Essa noção de uma capacidade finita e limitada da alma sofre, contudo, de uma ambiguidade em sua aplicação. Ela diz respeito indiferentemente a capacidade que a alma possui de se modificar, ou seja, de possuir diferentes sentimentos ao mesmo tempo, e também a capacidade da alma de conhecer de modo mais ou menos distintos os objetos que ela visa⁷³. Em outras palavras, essa “quantidade de pensamento” da alma implica tanto uma capacidade determinada da alma de sentir, quanto uma capacidade determinada da alma de conhecer clara e distintamente seus objetos, de modo que ela se aplicaria

⁷¹ É notável que Malebranche possua tanta confiança na analogia a ponto de não hesitar em falar de quantidade de pensamento: “A alma do homem é, por assim dizer, uma quantidade determinada ou uma porção de pensamento que possui limites que ela não pode passar. A alma não pode se tornar maior nem mais extensa que ela é; ela não se infla nem se estende, do mesmo modo que se crê sobre os licores e os metais. Enfim, me parece que ela não percebe mais em um momento do que em outro, e não tenho prova convincente do contrário” (RV, VI, I, V, OC II, 282).

⁷² “Enfim, do mesmo modo que um pedaço de cera que teria mil lados, e em cada lado uma figura diferente não seria nem quadrado, nem redondo, nem oval, e que não poderíamos dizer qual figura ele teria. Do mesmo modo ocorre por vezes que temos um número tão grande de pensamentos diferentes que imaginamos que não pensamos em nada. Isso é visível naqueles que desmaiam. Os espíritos animais rodopiando irregularmente em seu cérebro despertam um número tão grande de traços que eles não abrem um com suficiente força para excitar no espírito uma sensação particular ou uma ideia distinta, de modo que essas pessoas sentem um número tão grandes de coisas de uma só vez e não sentem nada de distinto, o que faz que elas imaginem não ter sentido nada” (RV III, I, II, §I, OC I, 391).

⁷³ Cf. Gueroult, 1955, vol. 1, pp.196-199.

igualmente aos sentimentos, aos números ou à extensão inteligível. Não é de surpreender que, no desenvolvimento de sua doutrina, Malebranche deixe paulatinamente de dar valor a essa noção na medida em que precisa o papel e a natureza do sentimento e da ideia na percepção.

O modo como Malebranche constrói sua noção de substância espiritual o permite considerá-la como algo puramente receptivo, limitado, e em todos os aspectos dependente de uma eficácia que não possui e de uma luz que não lhe é própria. Tanto os sentimentos quanto as ideias dependem de algum modo da ação de uma causa verdadeira, ou seja, a vontade infinita de Deus, que modifica a alma com sensações e imaginações ou que revela a ela as ideias inteligíveis que a tocam. Ao radicalizar a passividade que Descartes atribuía ao entendimento e designar a alma como *lumen illuminatum*, Malebranche esvazia a alma de toda e qualquer capacidade de dar a si mesma seus próprios conhecimentos ou mesmo o poder de ser a causa de suas próprias vontades. As faculdades da alma se tornam assim, nas palavras de Alquié (1974, p. 105), puras virtualidades. É essa concepção da alma como uma substância destituída de qualquer conteúdo inato e de qualquer luz própria que guiará toda o desenvolvimento da teoria malebrancheana da percepção. Da primeira formulação da doutrina da visão das ideias em Deus na *Recherche* à afirmação posterior da eficácia das ideias, é a partir da passividade das substâncias que Malebranche raciocina.

CAPÍTULO 2- IDEIA E REPRESENTAÇÃO

A visão das ideias em Deus é apresentada na filosofia de Malebranche não somente como uma teoria da origem das ideias, mas, sobretudo, como uma reflexão sobre o próprio estatuto da representação e, conseqüentemente, do conhecimento como um todo. Desde sua introdução no Livro III da *Recherche*, o estatuto propriamente divino das ideias e o enquadramento agostiniano que Malebranche dá a um problema cuja forma é expressa continuamente em termos cartesianos deixa clara a originalidade do autor nesse ponto. Essa dupla fonte, agostiniana e cartesiana, de sua teoria das ideias é resumida em uma passagem do prefácio que o oratoriano acrescenta aos *Entretiens* em 1696:

De fato, reconheço e professo que devo a santo Agostinho a opinião que defendi sobre a natureza das ideias. Eu havia aprendido alhures [isto é, em Descartes] que as qualidades sensíveis estavam somente na alma, e que não vemos os objetos neles mesmos, nem em imagens que se assemelham a eles. Mas não avancei mais do que isso, até que tombei sobre algumas passagens de santo Agostinho que serviram para abrir meu espírito para as ideias (EMR, *Préface*, OC XII-XIII, 20).

Se é então a crítica de inspiração cartesiana às formas substanciais que fornecem o princípio do questionamento de Malebranche acerca da representação, foi em Agostinho que o oratoriano teria encontrado a inspiração para sua teoria das ideias. Teria sido Descartes que abriu seus olhos para o fato de que percebemos os corpos por meio da ideia intelectual da extensão, e não por espécies ou algo que é transmitido dos corpos ao nosso intelecto por meio dos sentidos. Mas seria somente o contato com os textos agostinianos que o levou a identificar as ideias com os arquétipos dos objetos na mente divina⁷⁴. Contudo, uma leitura cuidadosa dos textos impõe cautela ao tomar essa dupla filiação como uma simples sobreposição de duas teses nas quais Malebranche não veria contradição, como seus próprios textos por vezes sugerem. Neste mesmo prefácio, após citar diversas passagens de Agostinho em apoio à sua tese, Malebranche concede que Agostinho nunca afirmou que vemos os corpos em Deus⁷⁵, e contra Descartes, afirma que

⁷⁴ Gouhier (1926, pp. 74-79) ressalta que o contato de Malebranche com os escritos de Agostinho foi muito provavelmente intermediado pela obra *Philosophia christiana* (1652) do também oratoriano Ambrosius Victor. Ela consiste em uma coletânea de diversos textos e passagens de Agostinho agrupadas em capítulos temáticos, “como se ele próprio houvesse redigido um curso de filosofia” (*Ibid*, p.77).

⁷⁵ “Confesso que santo Agostinho nunca disse que vemos os corpos em Deus. Ele não poderia dizê-lo, ele que acreditava que vemos os objetos em si mesmos ou por imagens corporais, e que as cores que os tornam visíveis estavam difundidas sobre sua superfície” (EMR, *Préface*, OC XII-XIII, 20).

dizer que as ideias estão em nós de forma inata não é nada mais senão uma forma de orgulho.

Para uma devida análise da teoria das ideias de Malebranche, e do modo como ela concorre para moldar o modo como a percepção é concebida em sua filosofia, torna-se portanto necessário tomar como ponto de partida (2.1) o próprio modo como o oratoriano concebe a noção de ideia a partir do cartesianismo⁷⁶, isto é, a partir da consideração do modo como a ideia se configura como aquilo que percebemos quando vemos os corpos. Em seguida (2.2), veremos como, na *Recherche*, a recusa das formas tradicionais de conceber a origem e a natureza das ideias se constitui como um passo fundamental na formulação da visão das ideias em Deus. Feito isso, voltaremos nossa atenção (2.3) para o estatuto cognitivo dessa ideia-arquétipo vista em Deus. Isso nos conduzirá (2.4) ao problema, central para toda a metafísica madura de Malebranche, da relação entre a ideia e a Ordem consubstancial a Deus, isto é, entre a ideia e a própria razão divina que, opondo-se a Descartes, Malebranche considera ser incriada. Por fim (2.5), veremos como a teoria malebranchiana das ideias conduz a uma distinção radical entre a extensão que percebemos em Deus, isto é, a extensão inteligível, e a extensão efetivamente criada.

2.1. O objeto da percepção e a invisibilidade dos corpos

Assim como as qualidades sensíveis que percebemos como pertencentes aos corpos, sendo modificações da alma e não da substância extensa, não nos fazem perceber os corpos em si mesmos, a nossa percepção dos corpos enquanto constituídos por relações de distância também não nos podem dar um acesso ou um contato direto a eles. Aquilo que é o objeto de nosso pensamento quando percebemos os corpos não são os corpos percebidos, mas sim suas ideias. Esta questão, central para a compreensão de todo o malebranchismo, se encontra formulado na segunda parte do Livro III da *Recherche*, na qual a teoria da Visão das ideias em Deus é explicitada pela primeira vez na obra do oratoriano. Contudo, a questão da origem das ideias é antecedida por uma discussão do caráter propriamente representativo delas. É a isto que se dedica o seu primeiro capítulo, que introduz a questão pela negação, amplamente aceita, da noção de que o objeto imediato de nosso espírito não são as coisas mesmas, mas suas ideias.

⁷⁶ Pois, como afirma com razão Alquié (1974, p.186): “Na realidade, é a partir de Descartes, e somente de Descartes, que ele reflete. É para resolver dificuldades próprias à sua doutrina que ele recorre a Agostinho”.

Creio que todo mundo está de acordo que não percebemos os objetos que estão fora de nós neles mesmos. Nós vemos o Sol, as Estrelas e uma infinidade de objetos fora de nós, e não é verossímil afirmar que a alma saia do corpo e que ela vá, por assim dizer, caminhar nos céus para contemplar nele todos esses objetos. Ela não os vê portanto em si mesmos, e o objeto imediato de nosso espírito, quando ela vê o Sol, por exemplo, não é o sol, mas algo que está intimamente unido à nossa alma, e é isso que chamo de *ideia* (RV, III, II, I, §I, OC I, 413-414).

Ao afirmar que não vemos os objetos neles mesmos, e que, portanto, é absurdo considerar que a alma sai de si mesma para caminhar nos céus quando vemos o sol ou as estrelas, Malebranche aponta para a necessidade de haver algo diferente desses objetos materialmente existentes que os represente a nós. É por isso que a ideia é definida, na sequência do argumento, como “aquilo que é o objeto imediato, ou mais próximo do espírito, quando ele percebe alguma coisa” (*Ibid*, OC I, 414). Se, como vimos, a alma e o corpo são para o oratoriano duas substâncias realmente distintas, é inconcebível que haja alguma espécie de comércio real e imediato entre o espírito e o mundo material. Tal como para Descartes, é necessário que o objeto imediato de nossa percepção dos corpos seja algo distinto da matéria. Não vemos os corpos criados *imediatamente* pois nossa alma não é capaz de tocar aquilo que é extenso. A alma não se abre ao mundo exterior para apreendê-lo. O que percebemos não pode ser o objeto em si mesmo, mas sim sua representação, ou seja, sua ideia enquanto ela representa as coisas percebidas pelo espírito.

Não deixa de ser curioso, no entanto, a pretensão de universalidade colocada no início do argumento. Rodis-Lewis (1963, p.57) conjectura que isso se deve ao acordo, nesse ponto, entre o cartesianismo e a escolástica. Do ponto de vista da Escola, ao menos em sua vertente tomista, há entre os corpos percebidos e a percepção propriamente dita a mediação das *espécies intencionais*, que permitem uma espécie de assimilação intencional do objeto na mente⁷⁷. Para o cartesianismo, a ideia é apresentada como aquilo pelo que nossa mente percebe os objetos exteriores ou, em outras palavras, a realidade objetiva da coisa representada, e não sua realidade formal. Isso é afirmado com toda clareza por Descartes na carta a Gibieuf de 19 de janeiro de 1642:

⁷⁷ Respondendo a Arnauld, que havia visto no argumento da “alma caminhante” um princípio da Visão em Deus, Malebranche afirma: “O que pretendi, quando disse que a alma não ia caminhar no Céu para nele contemplar os astros? Pretendi que era preciso uma ideia para vê-los, e fazer uma reflexão sobre uma verdade da qual aqueles que eu quero combater estão de acordo, mas sobre a qual não fazem frequentemente muita reflexão. Pretendi somente que fosse preciso algo de diferente do Sol para representa-lo a alma” (*Rép. aux VFI*, XII, §VII, OC VI-VII, 95-96).

Pois, estando seguro que não posso possuir nenhum conhecimento do que está fora de mim senão por meio de minhas ideias que tive dele em mim, evito relacionar os juízos imediatamente às coisas e de não atribuir a elas nada de positivo que eu não perceba antes em suas ideias. Mas creio também que tudo aquilo que se encontra nas ideias está necessariamente nas coisas (AT III, 474).

Contudo, a sequência do argumento não somente se afasta da hipótese tomista ao reforçar a distinção entre o sujeito e o objeto percebido, mas ainda ao afirmar a independência entre a realidade da representação e a existência do objeto representado. Para que haja representação, não é necessário postular que haja um correlato externo semelhante ao objeto representado pela ideia⁷⁸. Podemos perceber coisas que não existem ou até mesmo que nunca existiram, como uma montanha de ouro, além de perceber coisas em nossos sonhos sabemos inexistir na realidade. A ideia, na medida em que representa a essência de um objeto, não possui por si mesma nenhuma relação com o objeto propriamente existente. Se a percepção sensível de um objeto nos leva a pensar em sua ideia é porque, como veremos adiante, a sensação pode nos dar a *ocasião* de pensar em uma dada ideia, mas não a causar, nem garantir que a coisa percebida pela ideia possua uma existência efetiva para além de sua representação.

Isto, no entanto, gera uma ambiguidade no uso do termo *ideia* que Arnauld, em sua primeira crítica à Malebranche, não deixa de apontar. Na *Recherche*, o termo é usado ora como nossas percepções em geral, e assim podemos falar igualmente de uma ideia de Deus, uma ideia da cor, da dor, das qualidades sensíveis, do mesmo modo que falamos das ideias dos corpos, ora como aquilo que nos representa unicamente os objetos exteriores. A incompatibilidade entre esses dois sentidos do termo se torna claro pela distinção feita, no mesmo Livro III da *Recherche*, entre os dois tipos de coisas que a alma percebe: as coisas que estão *na alma* e as coisas que estão *fora da alma*.

Dentro da alma está tudo aquilo que é uma modificação dela, ou seja, todos os modos de pensar, como suas sensações, imaginações, seus desejos, etc. Como essas modificações são somente a própria alma modificada ora de um modo, ora de outro, ela não necessita propriamente falando de ideias que as representem⁷⁹, e são assim percebidas pelo sentimento interior que a alma possui de si mesma. As coisas que estão *fora da alma*,

⁷⁸ “É preciso observar que a fim que o espírito perceba algum objeto, é absolutamente necessário que a ideia desse objeto lhe esteja atualmente presente, não é possível duvidar disso. Mas não é necessário que que haja no exterior algo de semelhante à coisa” (RV III, II, I, §I, OC I, 414).

⁷⁹ “Nossa alma não necessita de ideias para perceber todas essas coisas da maneira que ela as percebe porque elas estão no interior da alma, ou ainda porque elas não são senão a própria alma de tal ou tal modo, do mesmo modo que a circularidade real de algum corpo e seu movimento não são senão esse corpo figurado e transportado de tal ou tal modo” (RV III, II, §I, OC I, 415).

por sua vez, sendo distintas da alma, necessitam algo distinto delas mesmas que as representem.⁸⁰ São as suas representações que recebem o nome de *ideia*. Rigorosamente falando, o mesmo termo não pode ser usado para ambos os casos, como apontou Arnauld, pois se referem a percepção de duas coisas distintas, a saber, da alma, de um lado e, do outro, de tudo o que é exterior a ela.

Malebranche não era insensível à essa ambiguidade do termo. No *Éclaircissement* III o sentido dessa ambiguidade é precisado:

[...] essa palavra ideia é equívoca. Tomei-a algumas vezes como tudo o que representa ao espírito algum objeto seja claramente, seja confusamente. Tomei-a ainda mais geralmente como tudo o que é objeto imediato do espírito. Mas também o tomei no sentido mais preciso e mais restrito, isto é, como tudo o que representa as coisas ao espírito de uma maneira tão clara que podemos descobrir por uma simples visão [*simple vue*] se tais ou tais modificações as pertencem (RV, *Écl.* III, OC III, 44).

É por conta deste equívoco que Malebranche chega a falar da ideia dos objetos sensíveis ou da ideia de Deus. No primeiro sentido (“como tudo o que representa ao espírito algum objeto”), Malebranche se vale do termo ideia em sua acepção usual na filosofia seiscentista. A ideia, tomada nesse sentido, não é propriamente objeto, mas aquilo que designa o objeto. A coisa visada pode ser nesse caso a alma, o mundo, as verdades geométricas, os números, etc. O segundo sentido (“como tudo o que é o objeto imediato do espírito”), por sua vez, designa até mesmo aquilo que se apresenta ao espírito sem a mediação de uma representação, como é o caso de Deus. Contudo, é no “sentido mais preciso e mais restrito” que Malebranche se vale do termo *ideia* na maior parte das vezes. Nele, a ideia é considerada como aquilo que não somente representa o objeto percebido a nós, mas ainda o representa de um modo tão claro que podemos deduzir dela todas as modificações e propriedades que pertencem a esse objeto. Podemos, por exemplo, deduzir da ideia de um triângulo – tomada nesse sentido restrito – que, qualquer que seja sua configuração particular, a soma de seus ângulos internos é igual à soma de dois ângulos retos. A visão simples [*simple vue*] traduz para o francês a noção cartesiana de intuição [*intuitum*]⁸¹. Ela é essa possibilidade de deduzir intuitivamente do objeto percebido suas propriedades a partir de uma análise atenciosa. É essa espécie de intuição que não é cabível a Deus ou aos nossos sentimentos, mas apenas aos corpos e aos números.

⁸⁰ A percepção de Deus sem ideia é, como veremos adiante, uma exceção.

⁸¹ O termo francês *intuition* aparece muito raramente nos textos seiscentistas. Ele é incluído no *Dictionnaire de l'Académie française* apenas em 1762. Até então o termo latino *intuitio* era traduzido ora por *simple vue*, o que remete à raiz latina do verbo *intueor* (observar, olhar de perto), ora por perífrases.

Mas esse não é o único equívoco presente no modo como Malebranche define a ideia. Se por um lado ela possui uma ambiguidade no que se refere ao modo como apreendemos o objeto que se encontra presente ou “mais próximo” ao espírito, há ainda uma ambiguidade subjacente ao próprio modo como podemos conceber o *objeto do pensamento*. Em termos cartesianos, podemos concebe-lo seja como a correspondência de uma realidade objetiva a uma realidade formal (uma representação na mente de um objeto existente) ou então como uma realidade objetiva que nos representa uma essência sem uma referência necessária a uma realidade formal. Essa distinção é explicitada por Malebranche na carta póstuma a Arnauld de 1699:

Se por objeto do pensamento entende-se seu objeto imediato e direto que é isso que os filósofos chamam de ideia, confesso que não há pensamento que não possua seu objeto. Mas se por objeto de pensamento entende-se o objeto exterior que a ideia representa, há mil e mil pensamentos que não possuem objeto. Quando pensamos em seres possíveis e que não existem atualmente, por exemplo em um sol plano, em uma terra cúbica, no círculo dos Geômetras, não é verdade que não pensamos em nada (A Arnauld, 19 de março de 1699, OC VIII-IX, 910).

A ideia, em sua acepção mais própria, não é então aquilo que representa ao entendimento o objeto do pensamento, mas é ela mesma uma ideia-objeto. Em outras palavras, a ideia é propriamente aquilo que aparece ao espírito e que lhe representa uma essência, seja essa essência existente ou não⁸². O sentido estrito de ideia, liberto assim de suas ambiguidades e de seus equívocos, designa a representação de uma essência de um modo tão claro que podemos deduzir dela todas as propriedades do objeto em questão, e ao mesmo tempo uma representação que é completamente independente da existência do objeto percebido. É nesse sentido que se deve compreender a possibilidade de uma confluência do cartesianismo e do agostinianismo (e, como veremos adiante, também em certo sentido do tomismo) na concepção malebranchiana de ideia. A ideia clara deve ao mesmo tempo permitir que nós conheçamos intuitivamente as propriedades do objeto representado e permitir que Deus também as tenha conhecido como arquétipo ou modelo das coisas criadas antes mesmo da criação⁸³. Podemos com isso desfazer a ambiguidade

⁸² Na fórmula precisa de Bardout (1999, p.104) “Para aparecer ao espírito se objetificando a ele, todo objeto deve se deixar constituir e indicar pela ideia, que se torna por meio disso o único objeto em sentido próprio, imediato e originário do espírito. Somente a ideia pode aparecer e realizar nela o papel da objetificação diante e para o espírito cognoscente”.

⁸³ “É indubitável que só havia Deus antes que o mundo fosse criado, e que ele não pode produzi-lo sem conhecimento e sem ideia, e que consequentemente essas ideias que Deus teve não são diferentes dele mesmo [...]. Deus vê então dentro de si mesmo todos os seres, ao considerar Suas próprias perfeições que os representam” (RV, III, II, §V, OC I, 434-435).

do termo e compreender adequadamente a relação da ideia com as coisas criadas, como precisa a *Réponse à Regis*:

Em relação às minhas ideias, creio que elas não me representam senão elas mesmas diretamente, que eu não vejo diretamente e imediatamente senão o que elas encerram, pois nada ver é não ver. Mas, se Deus criou algum ser que corresponde a minha ideia como ao seu arquétipo, posso dizer que minha ideia representa esse ser, e que vendo a ideia diretamente eu vejo esse ser indiretamente (RR, II, §22, OC XVII-1, 303).

Contudo, não é apenas o uso corrente do termo na filosofia que causa dificuldades quanto a equivocidade do termo. Os homens são naturalmente levados a crer pelos sentidos que as coisas que eles sentem existem atualmente, e frequentemente que existe tal como eles as veem. Esse erro se deve sobretudo a confusão entre a realidade das ideias e a realidade do mundo material. É essa confusão que faz com que, nos *Entretiens*, Aristo se choque com a afirmação de que o gabinete no qual ele e Teodoro conversam não é aquele que ele crê ver. Tudo aquilo que é percebido, seja ele uma casa, um círculo, um número, o ser, diz Teodoro, é certamente uma realidade, ao menos enquanto pensamos neles. Todos esses objetos nos apresentam diferentes propriedades, e como, seguindo o axioma amplamente aceito pelos cartesianos, o nada não tem propriedades, tudo aquilo que percebemos atualmente possui alguma realidade⁸⁴.

O procedimento adotado por Malebranche no primeiro *Entretien* consiste assim precisamente em distinguir a realidade das ideias da existência dos corpos, estabelecendo, no âmbito do conhecimento, a precedência daquela sobre esta⁸⁵. A insistência de Teodoro em afirmar que o gabinete no qual ele e Aristo se encontram, e onde se desenrola o diálogo, não é tal como Aristo crê vê-lo, tem como função chamar a atenção para essa dissociação entre a realidade do percebido e a realidade materialmente existente. Afirmar que o que percebemos é o objeto existente e não a sua ideia é confundir o objeto imediato da percepção com aquilo que ele representa. Quando Aristo, batendo os pés no chão e mostrando que ele lhe resiste, insiste que nossas percepções devem ter alguma realidade para além das representações, Teodoro o recorda que as sensações não se encontram nos corpos, mas somente na alma que as sente. Os erros dos sentidos, as alucinações, e os sonhos são provas suficientes que não podemos atribuir nenhuma realidade exterior para

⁸⁴ EMR I, §IV, OC XII-XIII, 35-36.

⁸⁵ “*Os objetos em si mesmos!* Oh, ainda não chegamos neles! Tento conduzir por ordem minhas reflexões. São necessários muito mais princípios do que pensais para demonstrar aquilo que ninguém duvida” (EMR I, §V, OC XII-XIII, 36).

aquilo que sentimos sensivelmente⁸⁶. De fato, se Deus aniquilasse o mundo exterior, mas produzisse em nosso cérebro os mesmos traços que possuímos presentemente, contemplaríamos exatamente o mesmo mundo⁸⁷.

Por isso é Teodoro pode afirmar que o mundo no qual nosso corpo se desloca e o qual enxergamos ao virar a cabeça de um lado para o outro não é o mesmo que nosso espírito contempla. Este é um mundo puramente inteligível, constituído pelas ideias e não pelos seres materiais que elas representam. É por negligenciar essa distinção que Aristo é um estrangeiro em seu próprio país⁸⁸. Se valendo da distinção entre os sinônimos ver [voir] e enxergar [regarder]⁸⁹, Malebranche diferencia uma percepção que é ciente de seu caráter meramente representativo de outra que acredita encontrar no mundo material um correlato direto das representações. O mundo que acreditamos ver quando enxergamos [regardons] é aquele que atribuímos uma existência para além das ideias, e ao qual atribuímos o poder ou a qualidade de causar em nós as sensações. Ele é, em suma, o mundo da Escolástica e do senso comum. O mundo que a atenção à natureza representativa das ideias nos revela é, por sua vez, um mundo puramente inteligível, distinto do mundo dos corpos, e no qual se reconhece o caráter propriamente subjetivo das sensações. Ele é, como a doutrina da visão das ideias em Deus deixará claro, o mundo

⁸⁶ “A prova de que não vemos os objetos em si mesmos é evidente, pois vemos frequentemente objetos que não existem no exterior, como quando dormimos ou quando o cérebro está muito febril devido à alguma doença. O que vemos então certamente não é o objeto, pois o objeto não existe, e o nada [néant] não é visível, pois ver o nada e não ver é a mesma coisa” (*E. Chinois*, OC XV, 9). Cf. também, entre outros, EMR I, §VIII, OC XII-XIII, 41-43.

⁸⁷ “O nada não tem propriedades. Logo, se o mundo fosse destruído, não haveria nenhuma beleza. Ora, na suposição de que o mundo fosse aniquilado, e que Deus todavia produzisse em nosso cérebro os mesmos traços, ou ainda que ele apresentasse ao nosso espírito as mesmas ideias que se produzem nele na presença dos objetos, nós veríamos as mesmas belezas. Logo, as belezas que nós vemos não são belezas materiais, mas belezas inteligíveis, tornadas sensíveis em consequência das leis da união da alma e do corpo, pois o suposto aniquilamento da matéria não carrega com ele o aniquilamento destas belezas que nós vemos ao enxergar os objetos que nos cercam” (EMR I, §V, OC XII-XIII, 38).

⁸⁸ “Vós seguistes as inspirações secretas de vossa imaginação sempre jovial. Mas, sinto vos dizer, falais daquilo que não compreendeis. Não, não vos conduzirei à uma terra estrangeira: mas vos ensinarei talvez que sois vós mesmo um estrangeiro em vosso próprio país” (EMR I, OC XII-XIII, 30).

⁸⁹ Por exemplo: “Pode acontecer de que nós vejamos [voyons] esse primeiro sol que está unido intimamente à nossa alma sem que o outro esteja no horizonte, e mesmo sem que ele exista de todo. Do mesmo modo podemos ver [voir] esse primeiro sol maior quando o outro se ergue do que quando ele está muito elevado sobre o horizonte, e embora seja verdade que esse primeiro sol que nós vemos [voyons] imediatamente seja maior quando o outro se ergue, não se segue que este outro que enxergamos [regardons], ou em direção do qual viramos os olhos, seja maior. Pois não é propriamente aquele que se ergue que nós vemos [voyons], ele não é aquele que nós enxergamos [regardons], pois ele dista por muitas milhões de milhas, mas é esse primeiro que é verdadeiramente maior e tal como o vemos” (RV I, XIV, §II, OC I, 159). Cf. também RV IV, XI, §III, OC II, 99, RV, Ecl VI, OC III, 61, RV, Ecl X, OC III, 149, *Rep. aux VFI*, OC VI-VII, 61, CC, OC IV, 62, EMR, I, §5, OC XII-XIII, 38, *Rép. à Régis*, OC XVII-1, 303, entre outros. A respeito desse binômio, cf. Yolton, 1984, p.50.

dos arquétipos inteligíveis contidos no Verbo, que são o modelo sobre o qual Deus forma o mundo material.

Vê-se assim como a noção de visão pode ser deslocada sem grandes dificuldades do campo conceitual do sensível para o campo conceitual da visão das ideias em Deus. Se a visão designa aquilo que se apresenta mais imediatamente e de modo mais claro a nós, podemos dizer que só vemos propriamente as ideias, e que só sentimos aquilo que se passa em nossa alma. O binômio *voir-regarder* explicita a radicalidade que a noção de representação assume no interior da doutrina da visão em Deus. Radicalidade que, no limite, põe em xeque a correspondência entre a realidade objetiva e o corpo material, isso na medida em que este perde o estatuto de objeto da percepção. Isso fica claro em uma carta datada somente do *14 de janeiro*, sem fazer menção ao ano nem ao destinatário, direcionando-a somente à um Reverendo Padre⁹⁰, na qual Malebranche apresenta talvez de modo mais explícito em toda a sua obra uma reflexão sobre o próprio estatuto da representação. Nele, o oratoriano afirma de modo claro que representar pode ser considerado propriamente uma *apresentação*, pois aquilo que é representado pela ideia é a própria realidade inteligível do objeto percebido:

Eu vos peço, meu Reverendo Padre, para que medite um pouco sobre a noção que devemos unir à palavra representar, pois para mim creio que, falando com exatidão e rigor, nada do que vemos imediatamente é representado [*représenté*], mas somente apresentado [*présenté*], que não vemos senão aquilo que é, que a ideia contém o que vemos nela, que é precisamente aquilo que vemos que afeta a alma por sua eficácia, que assim as realidades inteligíveis são mais nobres do que aquelas que Deus forma sobre elas como modelos [...]. Mas não vemos as criaturas que são formadas sobre essas ideias, e nada pode representar essas ideias se não contém as perfeições que vemos nelas. (A ?, 14 de janeiro de ?, OC XVIII, 279-280).

Essa cisão entre a realidade do mundo material e a realidade das ideias, entre a existência das coisas e suas representações, não pode se operar sem que o acesso do entendimento ao mundo material se torne problemático. Se só temos como objeto imediato da percepção as ideias, ou se, em outras palavras, a visibilidade dos corpos criados não é uma propriedade deles, o mundo dos corpos se torna, nas palavras de Teodoro, “invisível em si mesmo”, e por isso dependente de uma revelação para ser

⁹⁰ Os editores das *Oeuvres complètes* conjecturam que o ano de envio é provavelmente 1691, e o interlocutor seria De Ville, com quem Malebranche manteve uma correspondência a respeito das *Méditations métaphysiques* do último. Rodis-Lewis (1983, p.252-253) considera vez mais provável que a carta tenha sido redigida entre 1693 e 1696 no contexto das respostas às críticas de Regis devido às múltiplas referências à eficácia das ideias, tema no qual Malebranche se aprofunda ao longo destes anos.

conhecido. Revelação que se dá de duas maneiras: sobrenaturalmente pelos livros sagrados, e naturalmente por meio dos sentidos que Deus causa em nós em virtude das leis da união da alma e do corpo. Os sentidos, contudo, podem ser enganosos, e dizem respeito mais propriamente ao modo como nosso corpo se relaciona com os objetos exteriores do que com os objetos em si mesmos. Eles não podem, portanto, nos fornecer nenhuma demonstração da existência dos corpos⁹¹. Também não se pode dizer que o mundo material emana de Deus: “o mundo corporal só existe pois Deus quis criá-lo” (EMR I, §V, OC XII-XIII, 37). Ele não pode ser deduzido, mas somente revelado. É, portanto, somente pela autoridade das Escrituras que podemos possuir alguma garantia (não racional) da existência do mundo material.

Malebranche desloca assim, em relação a Descartes, o lugar da dúvida e da veracidade divina. A dúvida pela qual Descartes rejeitava todo o conhecimento sensível se torna, para o oratoriano, uma negação definitiva de qualquer conhecimento claro e distinto no que diz respeito à existência, ao mesmo tempo em que as ideias claras, sendo vistas em Deus, são colocadas fora do alcance da dúvida. Em relação ao mundo material, a dúvida se torna a certeza da impossibilidade de uma demonstração racional de sua existência. Em outras palavras, a dúvida se torna permanente pois a sua solução encontra-se fora da jurisdição da razão⁹².

No que diz respeito à veracidade divina, ela se encontra, no campo das ideias, de antemão garantida. As ideias, sendo vistas em Deus, e não, como veremos adiante, em nossa própria alma, são verdadeiras por definição. Sendo o erro uma imperfeição, é contraditório que as ideias em Deus possam conter qualquer falsidade. No campo da existência, contudo, a veracidade divina possui em relação a Descartes um papel distinto. Ela garante a existência do mundo material não pela verdade própria à evidência, como exigia Descartes, mas pelo seu caráter de revelação. Ela é revelação quando nossos sentidos nos fazem crer naturalmente na existência do mundo, pois do ponto de vista do ocasionalismo essa crença não deixa de ser um juízo produzido por Deus em nós. Ela é também revelação quando garantida pela veracidade intrínseca às escrituras que confirma nossa crença natural.

⁹¹ Malebranche opera uma distinção entre o que ele considera ser uma *demonstração* da existência dos corpos, que pressupõe uma certeza de tipo geométrico e que é, rigorosamente, impossível, e uma *prova*, que busca um máximo possível de certeza a respeito de sua existência. Embora os sentidos não possam fornecer nenhuma demonstração, eles possuem um papel fundamental na prova da existência dos corpos, como veremos adiante (cap. 5.4.).

⁹² Cf. Alquié, 1974, pp. 73-82.

Mais do que negar a demonstrabilidade da existência dos corpos, Malebranche afirma ainda que ela é em certa medida secundária: “Essa questão encerra dificuldades muito grandes, e talvez não seja tão necessário elucidá-la para aperfeiçoar nossos conhecimentos quanto poderíamos imaginar, nem mesmo para ter um conhecimento exato da Física, da Moral e de algumas outras ciências” (RV VI, II, VI, OC II, 373). “Não é absolutamente necessário examinar se há efetivamente no exterior seres que correspondem à estas ideias, pois não raciocinamos sobre esses seres, mas sobre suas ideias” (*Ibid*, OC II, 377). As ideias bastam para um conhecimento adequado dos corpos, e mesmo para as ciências especulativas, como a moral. Isso torna possível compreender a desconfiança de Malebranche em relação às ciências cujos princípios dependem demasiadamente da experiência, especialmente quando conduzidas sem ordem. O conhecimento das ideias enquanto entidades inteligíveis, distintas da matéria e que concernem apenas às essências não apenas bastam para qualquer ciência que se queira certa, como são também pressupostas por elas⁹³.

Mas, se por um lado, essa conclusão aponta para um certo distanciamento do modo como Descartes concebe nossa relação com o mundo material, por outro isso se dá em vista de um estabelecimento de fundamentos metafísicos para uma ciência cujo princípio é cartesiano. É a evidência própria às ideias que garante que a ciência se estabeleça de um modo certo e ordenado. Assim, tal como para Descartes, Malebranche pode afirmar que “podemos nos assegurar pertencer a uma coisa aquilo que concebemos claramente estar contido na ideia que a representa” (RV IV, XI, §III, OC II, 99). Se a correspondência dessas propriedades com o mundo material é desnecessária, é porque a ciência verdadeira, tal como concebe o oratoriano, precisa necessariamente estar fundamentada em algo puramente inteligível. Do mesmo modo que o objeto da percepção são as ideias, e não aquilo que elas representam, também a ciência passará a ter como objeto as ideias, e serão elas que darão as regras segundo as quais a experiência deverá interpretar o mundo material que nos é confusamente revelado pelos sentidos.

⁹³ “Todas as ciências que dizem respeito ao detalhe dos corpos e de suas qualidades particulares, como os dos animais, das plantas, dos metais e suas qualidades próprias, são ciências que jamais poderão ser suficientemente evidentes nem suficientemente certas, principalmente se as cultivamos como se fez até o presente, e se não começamos pelas ciências mais simples e menos compostas das quais elas dependem” (RV III, I, III, §I, OC I, 398). “É verdade que a maior parte das ciências são muito incertas e muito inúteis. Não nos enganamos em crer que elas contêm apenas verdades de pouco uso. É lícito jamais estudá-las, e é de fato melhor desprezá-las do que deixar-se encantar e deslumbrar por elas. Contudo, podemos assegurar que é muito necessário conhecer algumas verdades de Metafísica” (RV IV, VI, §II, OC II, 52).

Separada do mundo material, essa ciência deverá necessariamente ser fundada no exame das propriedades – tanto as atuais quanto as possíveis – das coisas representadas pelas ideias. Contudo, dada a ausência de referência direta ao mundo criado, ela não poderá possuir como índice de verdade a conformidade entre a representação e a coisa. É nesse sentido que a definição da ideia como objeto não somente se apresenta como um preâmbulo necessário para a Visão das ideias em Deus, como também evidencia que o caráter epistêmico desta é dependente de uma precisão do estatuto representativo das ideias. É localizando as ideias no Verbo que Malebranche poderá dar a elas um caráter de verdade não só independente do mundo criado, mas, no limite, independente de qualquer outra exterioridade. Estando em Deus, o caráter de verdade intrínseco das ideias se deve, por um lado, porque vemos elas no Ser que as contém eminentemente e, por outro, porque temos o seu caráter de cientificidade garantido na medida em que elas se constituem como o próprio arquétipo divino a partir do qual Deus criou o mundo dos corpos. Em suma, a ideia representativa é verdadeira não porque ela é cópia, mas porque ela é um arquétipo divino.

2.2. A crítica das quatro teses a respeito da origem das ideias

A definição da ideia como objeto do pensamento e de sua natureza como o elemento representativo de nossas percepções abre o caminho para que Malebranche aborde problema da origem dessas ideias. Dado que o Livro III da *Recherche* busca paralelamente conhecer as funções próprias do entendimento puro e denunciar os erros feitos relativamente a ele, a afirmação de que vemos as ideias em Deus, e não em nós mesmos ou a partir dos corpos exteriores, é feita concomitantemente com uma eliminação das teses errôneas elaboradas à respeito de sua origem, mostrando assim, por exclusão, que a visão das ideias em Deus é a única hipótese aceitável.

Essa via negativa pode parecer ingênua, e de fato Malebranche abandona em suas obras posteriores essa demonstração, de modo que nelas a Visão das ideias em Deus é demonstrada diretamente e de forma positiva. Contudo, na medida em que a *Recherche* tem como objetivo o exame e a eliminação dos erros, torna-se necessário inicialmente romper com as doutrinas estabelecidas mostrando suas incongruências, para então mostrar a partir da natureza das ideias qual deve ser sua origem⁹⁴. Caminho que ele

⁹⁴ Em seu estudo sobre as fontes escolásticas da visão das ideias em Deus, Connell (1967, pp.176-206) afirma que a inspiração de Malebranche na elaboração dessa demonstração negativa – assim como da

mesmo atesta ter percorrido, tendo descoberto sua tese “após ter feito uma divisão exata [...] de todas as maneiras pelas quais podemos ver os objetos, e ter reconhecido que todas continham contradições manifestas” (*Trois Lettres*, I, OC VI, 198-199). Para que isso seja possível, é necessário que por um lado essa enumeração seja exaustiva e, por outro, que elas sejam conformes à noção da ideia como objeto imediato da percepção⁹⁵. Dado que a opinião comum, segundo a qual vemos os objetos exteriores em si mesmos quando os percebemos, foi excluída de antemão pela própria definição da ideia como representação, Malebranche lista todas as hipóteses nas quais a ideia é condição da percepção:

Estamos seguros então que é absolutamente necessário que as ideias que temos dos corpos e de todos os objetos que não percebemos por si mesmos [1] vêm desses mesmos corpos ou desses objetos; [2] ou bem que nossa alma tenha o poder de produzir essas ideias; [3] ou que Deus as tenha produzido ao criá-las, ou que eles as produza todas as vezes que pensamos em algum objeto; [4] ou que a alma possua em si mesma todas as perfeições que ela vê nesses corpos; [5] ou enfim que ela esteja unida à um ser inteiramente perfeito, e que encerra de modo geral todas as perfeições inteligíveis ou todas as ideias dos seres criados (RV III, II, I, §II, OC I, 417).

Recobrando assim os corpos, a alma e Deus, a enumeração percorre todos os seres que poderiam estar na origem das ideias⁹⁶. A exclusão dos quatro primeiros modos de concebe-la em favor do quinto não busca, contudo, ser uma demonstração exata. Malebranche concede que não pretende “dar aqui demonstrações incontestáveis para todos os tipos de pessoas” (*Ibid*). O método aparentemente ingênuo de exclusão do qual se vale aqui só encontra o seu sentido se considerarmos que seu objetivo não é somente afirmar que Deus é a *origem* das ideias e não os corpos ou a alma, mas afirmar que a *natureza* das ideias é tal que só é possível considerar que elas se encontram em Deus, e que, conseqüentemente, nós as vemos nele. Em outras palavras, a exclusão dos outros quatro modos busca provar que essa é a hipótese mais conforme a razão, e que permite que consideremos apropriadamente a relação da alma com o infinito.

doutrina da visão em Deus em geral – teria vindo das análises de Suarez a respeito da natureza do conhecimento angélico. Scribano (2006, p.195 sq), por sua vez, a aproxima do exame que Tomás de Aquino faz, no *De veritate*, das doutrinas dos antigos a respeito da origem do conhecimento.

⁹⁵ Para que Regis pudesse criticar o meio pelo qual Malebranche apresenta a Visão em Deus na *Recherche*, “ele deveria, me parece, ou mostrar que a enumeração não é exata, ou que as provas que dei para excluir as alternativas são falsas” (*Rép. à Regis*, II, §15, OC XVII-1, 291).

⁹⁶ A hipótese dos anjos, que estariam entre Deus e as almas, não chega a ser levantada na *Recherche*. Nas *Méditations chrétiennes* o meditativo se pergunta se não poderia haver algum “demônio familiar” que penetra seu espírito e lhe comunica a sua luz. Essa hipótese é rapidamente descartada visto que uma inteligência finita não pode agir diretamente sobre outra. Cf. MC, II, §V-VIII, OC X, 20-21.

Faz-se necessário, portanto, não somente criticar no detalhe cada concepção equivocada, como ainda, por meio dessas críticas, deixar claro que as teses como um todo são contraditórias, o que é feito ao longo dos capítulos II ao VI da parte II do Livro III da *Recherche*. Por mais que seja possível encontrar em cada uma dessas quatro concepções alvos definidos, Malebranche não ambiciona, como observa Gouhier (1948, p.222), fazer uma história do problema do conhecimento. O papel desses quatro capítulos só pode ser compreendido se os considerarmos como parte integrante da prova da Visão das ideias em Deus⁹⁷. Ao considerar, talvez temerariamente⁹⁸, que as cinco maneiras enumeradas são exaustivas, o que está em questão é menos a autoria de cada alternativa (podemos ademais nos perguntar se é lícito se referir desse modo à uma teoria seiscentista) do que os seus pressupostos. Assim, para não nos afastar demasiadamente de nosso objeto, nos restringiremos à apontar, a partir de indicações que nos parecem possíveis feitas pela bibliografia crítica, os textos aos quais Malebranche pode ter tido em mente ao elaborar as quatro alternativas falsas, sem a pretensão de possuir nelas qualquer exatidão.

2.2.1. A tese escolástica

A primeira alternativa analisada, e que é considerada como a mais comum, é a “dos Peripatéticos que pretendem que os objetos exteriores enviam espécies que lhes assemelham, e que essas espécies são levadas pelos sentidos exteriores até o senso comum” (RV II, II, II, OC I, 418). Sem se deter “nas diversas maneiras com as quais os Filósofos as concebem” (*Ibid*), Malebranche ataca a noção de uma semelhança que seria transmitida por essas espécies materiais, o que é o fundamento de suas posições. A análise feita não se preocupa em se manter fiel à um histórico exato da noção de espécie. Pelo contrário, é uma versão simplificada e de certo modo caricatural que é apresentada, o que é possível por se tratar de uma tese já largamente desacreditada na segunda metade do século XVII⁹⁹ e cujas bases já haviam sido abaladas pela publicação da *Dioptrique* de

⁹⁷ Gouhier acrescenta: “Que encontremos essas soluções na história, é preciso prestar atenção nisso: Malebranche talvez as tenha encontrado ao fim de suas deduções porque a lógica frequentemente não é senão uma memória disfarçada. Mas esse aspecto crítico da enumeração é acidental, e seu valor demonstrativo é sua primeira razão de ser” (*Ibid*)

⁹⁸ A insuficiência dessa enumeração será levantada por muitos de seus críticos. Locke, por exemplo, escreve que “esse argumento, sendo somente um *argumentum ad ignorantiam*, perde toda sua força quando consideramos a fraqueza de nossas mentes e a estreiteza de nossas capacidades, e temos suficiente humildade para reconhecer que há muitas coisas das quais não podemos compreender suficientemente, e que Deus não é forçado, em tudo o que faz, a sujeitar os seus modos de operação ao escrutínio de nossos pensamentos nem a fazer estritamente o que podemos compreender” (*Examination*, 2 [6])

⁹⁹ Cf. Hamou, 2002, pp. 44-47.

Descartes algumas décadas antes. É por isso que Malebranche sequer se refere ao caráter intencional das espécies, o que marcava para alguns a sua imaterialidade, considerando-os meros corpúsculos que se movem no espaço¹⁰⁰. Ademais, ao considerar as espécies como seres exclusivamente materiais, seu ataque se volta também aos *simulacros* de inspiração epicurista que, no modo como são definidos por Gassendi (1964, vol. 1, p. 443), por exemplo, são imagens materiais extremamente sutis que passam do corpo aos órgãos dos sentidos.

A crítica de Malebranche se estrutura sobre três pontos centrais: 1. A impenetrabilidade dos corpos impediria que esses pequenos corpos penetrassem todos os espaços entre a terra e o céu de modo a atravessá-los e penetrar nossos órgãos dos sentidos. E como o menor pedaço da matéria é divisível ao infinito, seria necessário que infinitas destas espécies estivessem atravessando todos os corpos a todos os momentos, o que é contraditório¹⁰¹. 2. Essa concepção não leva em conta as mudanças que ocorrem na percepção de um mesmo objeto devido a mudança na sua situação ou na situação do observador, quando o vemos maior ou menor segundo sua proximidade ou distância¹⁰². 3. Não considera que as espécies que nos enviam as imagens das coisas, se existissem, nos mostrariam, por exemplo, um cubo com todos os seus lados desiguais¹⁰³. Nós, porém, concebemos o cubo com todos os seus lados iguais. Malebranche ainda questiona se, por não ver o ar, ele seria incapaz de enviar espécies para nossos olhos.

A pouca credibilidade dessa teoria é o bastante para que ela seja dispensada sem maiores exames¹⁰⁴. Mesmo as contradições levantadas não seriam necessárias, afirma

¹⁰⁰ Cf. Nadler, 1992, pp.108-115. Sobre a insistência dos modernos em considerar as espécies como seres materiais, Hamou (2002, p.47) escreve: “Em Descartes, e particularmente em seus sucessores, devido à razões metafísicas profundas, não pode existir entre o espírito que percebe e o corpo que é percebido uma zona indeterminada, um espaço de sobreposição, de destilação sensorial no qual poderia se operar a espiritualização das formas do sensível: a separação tornou-se impermeável. Assim, o único modo de ser concebível para um ser como a espécie é o de uma coisa física que possui uma realidade formal própria”.

¹⁰¹ Essas espécies, diz Malebranche, sendo materiais, “não podem se penetrar, nem penetrar todos os espaços que existem desde a terra até o céu, que devem estar repletos deles. Do que é fácil concluir que eles devem se encostar e se desfazer, uns indo para um lado e outros para outro, e que assim eles não podem tornar os objetos visíveis” (RV III, II, II, OC I, 419).

¹⁰² “É claro que quanto mais um objeto está próximo, maior deve ser a sua espécie, pois vemos o objeto maior. Ora, não se vê o que pode fazer que essa espécie diminua e o que pode acontecer com as partes que a compõem, quando ele aumenta” (RV, III, II, II, OC I, 420).

¹⁰³ “quando observamos um cubo perfeito, todas as espécies de seus lados são desiguais, mas mesmo assim não deixamos de ver todos os seus lados igualmente quadrados. E do mesmo modo, quando vemos em quadro ovais e paralelogramos que não podem enviar senão espécies de uma figura similar, não vemos nele entretanto senão círculos e quadrados. Isso nos faz ver manifestamente que não é necessário que o objeto que observamos produza, afim que o vejamos, espécies que lhe são similares” (RV III, II, II, OC I, 420)

¹⁰⁴ “Mas não queremos nos deter mais a narrar todas as razões contrárias a esta opinião, pois isso não teria fim, o menor esforço de espírito fornecendo um número tão grande delas que não podemos esgotá-las” (RV, III, II, II, OC I, 421)

Malebranche, considerando a crítica à noção escolástica de qualidade sensível elaborada no primeiro livro. A distinção real entre as substâncias bastaria para refutar definitivamente as *espécies* da Escola.

2.2.2. As ideias como abstração do sensível

A segunda tese rejeitada por Malebranche afirma que “nossas almas possuem o poder de produzir as ideias das coisas nas quais elas querem pensar, que elas são excitadas a produzi-las pelas impressões que os objetos fazem no corpo, embora essas impressões não sejam imagens similares aos objetos que as causam” (RV III, II, III, OC I, 422). Diferentemente do que pregava a hipótese dos Peripatéticos, a presente tese descarta a noção de semelhança e, no lugar dela, se define por um lado pelas impressões sensíveis e, por outro, por um processo de abstração dessas impressões a partir do qual as ideias são formadas. Ela parte da posição geralmente levantada contra as teses inatistas, salientada notadamente por Hobbes e por Gassendi respectivamente na 3ª e na 5ª objeções à *Meditatio* de Descartes, que afirmam que a ideia de infinito pode ser produzida pela mente a partir de uma generalização dos dados sensíveis. Isso não quer dizer, contudo, que sejam eles os visados pela crítica malebranchiana. Assim como na crítica anterior, Malebranche não se dirige aqui a alguma doutrina precisa, embora Rodis-Lewis (1963, p.62) destaque a semelhança parcial dessa tese ao empirismo defendido por Regius, adepto da física e da fisiologia cartesiana, mas crítico voraz de diversos temas de sua metafísica. Mas, como observa Scribano (2006), essa hipótese não pode ser reduzida somente ao empirismo. A noção que os sentidos podem estar na origem das ideias sem que haja semelhança pode ser encontrada em autores tão diversos como Duns Escoto e, principalmente, Suarez, podendo ser também encontrado entre os modernos na *Logique* de Port-Royal¹⁰⁵.

A crítica elaborada por Malebranche toma como ponto central um tema recorrente em sua obra: a ideia de que os homens, e os filósofos em particular, buscam por um efeito do orgulho atribuir a si próprios um poder criador que eles não possuem. Neste caso, essa

¹⁰⁵ “É então falso que todas nossas ideias venham dos nossos sentidos. Mas podemos dizer, ao contrário, que nenhuma ideia que está em nosso espírito tira sua origem dos sentidos a não ser por ocasião, na medida em que os movimentos que se fazem em nosso cérebro, que é tudo o que nossos espíritos podem fazer, dão ocasião à alma de formar para si diversas ideias que não seriam formadas sem isso, embora quase sempre essas ideias não tenham nada de semelhante ao que se faz nos sentidos e nos cérebro, e que haja ademais um grande número de ideias que, não tendo absolutamente nenhuma imagem corporal, não podem sem uma absurdidade visível ser relacionadas aos nossos sentidos” LAP, I, I, p. 46. Cf. também Nadler, pp. 116-118.

concepção faz com que os homens se vangloriem ao pensar que participam da potência de Deus. Nela, o erro de imaginar que a alma possui uma potência criadora de ideias se soma ao perigo que traz o orgulho pelo qual o homem se imagina independente de tudo mais, inclusive da onipotência divina¹⁰⁶. Mas, além disso, a própria distinção necessária entre o sensível e o inteligível é o bastante para desmentir esta hipótese. Se o espírito produz suas ideias a partir das impressões materiais que o cérebro recebe dos objetos, é necessário que a ideia, enquanto coisa espiritual, seja formada a partir de uma substância material, o que é impossível¹⁰⁷. E mesmo que se concordasse que o espírito pode criar ou destruir as ideias a seu bel prazer, isso seria inútil. Seria o mesmo que exigir que um pintor, por mais hábil em sua arte que seja, pinte um animal que ele desconhece e do qual não tem nenhuma ideia. Para saber se a ideia que o espírito cria é semelhante à coisa que ela representa, seria necessária uma ideia anterior que garantisse tal semelhança, e que servisse como modelo à segunda, e assim ao infinito. Um espírito que cria suas próprias ideias desta maneira criaria representações sem nada a ser representado: sua potência criadora seria, portanto, inútil. A ideia deve ser anterior à imagem representada e ser sua regra, ou seja, aquilo que a torna distinta ao entendimento. É somente por desconhecer a causa das ideias que os homens consideram a si mesmos como causa.

A crítica à essa concepção abstracionista das ideias se torna mais central na medida em que ela atrai a atenção para teses que se tornarão centrais após o estabelecimento da Visão em Deus. Ela adianta, por exemplo, a noção, que como veremos é central para a sua teoria da percepção, de que as próprias imagens fornecidas pelos sentidos são de algum modo regradadas por suas ideias. Ademais, ela mostra que o “mundo inteligível deve ser mais perfeito do que o mundo material e terrestre” (RV, III, II, III, OC I, 423), tema que será central para os *Entretiens sur la métaphysique*. Não é por acaso, portanto, que crítica se encerre com uma exposição preliminar das causas ocasionais¹⁰⁸.

¹⁰⁶ “Essa participação à potência de Deus que os homens se vangloriam de possuir para se representar os objetos e para fazer diversas outras ações particulares é uma participação que parece possuir algum tipo de independência [...]. Mas é também uma participação quimérica, que a ignorância e a vaidade dos homens os fazem imaginar” (RV III, II, III, OC I, 422).

¹⁰⁷ “Deve-se atentar que não é mais difícil produzir alguma coisa do nada [*rien*] do que produzi-la supondo alguma outra coisa da qual ela não pode ser feita, e que não pode contribuir em nada para a sua produção [...]. Se então o espírito produz suas ideias a partir das impressões materiais que o cérebro recebe dos objetos, ele faz sempre a mesma coisa, ou uma coisa tão difícil quanto, ou mesmo mais difícil, do que se ele as criasse. Pois, sendo as ideias espirituais, elas não podem ser produzidas a partir das imagens materiais que estão no cérebro, e que não possuem proporção com elas” (RV III, II, III, OC I, 424).

¹⁰⁸ RV III, II, III, OC I, 427-428.

2.2.3. A tese inatista (I): as ideias criadas em nós

Rejeitadas as duas teses que atribuíam a origem das ideias seja aos corpos externos, seja à alma contemplando o seu corpo, a terceira tese apresenta uma primeira versão do inatismo. Ela afirma “que todas as ideias são inatas ou criadas conosco” (RV III, II, IV, OC I, 429). Novamente sem determinar uma doutrina específica, a crítica se volta para uma concepção de ideia que pode ser relacionada ao menos a partes dos textos de Descartes, assim como a autores da tradição cartesiana. O espírito possuiria assim um “depósito de ideias” que ele acessa ao pensar. Ao tomar como exemplo privilegiado para refutá-la as ideias das essências matemáticas, Malebranche explicita o ponto a partir do qual ele busca se afastar do inatismo de inspiração cartesiana¹⁰⁹.

Para notar o absurdo desta hipótese, afirma o oratoriano, basta considerar que, considerando somente as figuras simples, o número de ideias que podemos possuir é infinito. E, ademais, uma mesma figura pode ser objeto de infinitas ideias, como quando consideramos um triângulo e, mantendo a largura de sua base, o aumentamos ou diminuimos ao infinito. Não é possível sequer imaginar ao mesmo tempo esses infinitos triângulos particulares. Podemos ter a ideia de um número infinito de triângulos, mas não podemos considerar essa infinidade simultaneamente. Isso se dá porque, como vimos, o espírito é limitado, e não consegue compreender em sua finitude a infinidade de ideias nas quais podemos pensar. “Se um homem se aplicasse a considerar as propriedades de todas as diversas espécies de triângulos, mesmo quando continuasse eternamente esse tipo de estudo jamais faltariam ideias novas e particulares; mas seu espírito se deixaria levar inutilmente” (RV III, II, IV, OC I, 430).

Embora não seja de direito inconcebível que Deus crie a alma com uma infinidade de ideias particulares, essa tese multiplica desnecessariamente o modo de agir divino. Dado que Deus, sendo perfeito, deve agir sempre pelas vias mais simples, não é razoável crer que tenha criado cada alma com esse número infinito de ideias. A hipótese, em suma, é excessivamente complexa. “Pois como Deus age sempre pelas vias mais simples, não me parece razoável explicar como conhecemos os objetos admitindo a criação de uma

¹⁰⁹ Ainda na quinta Meditação, Descartes escreve, a propósito das essências matemáticas, “não conheço somente essas coisas com distinção quando as considero em geral, mas também, por menos que eu aplique minha atenção, concebo uma infinidade de particularidades no tocante aos números, às figuras, aos movimentos, e tantas coisas similares, cuja verdade se mostra com tanta evidência e concorda tão bem com minha natureza, que quando começo a descobri-las, não me parece que aprendo nada de novo, mas que me rememoro do que já sabia, isto é, que percebo as coisas que estavam em meu espírito, embora não tivesse ainda voltado meu pensamento para elas” (AT VII 63-64/IX 50-51)

infinidade de seres quando podemos resolver essa dificuldade de uma maneira mais fácil e mais natural” (*Ibid*, OC I, 431). Mas mesmo que Deus tivesse criado a alma com esse depósito de ideias, é inconcebível afirmar que a alma pode escolher dessa infinidade de ideias quais objetos se representar quando, por exemplo, abre os olhos e vê uma paisagem. Mesmo para a ideia de uma só coisa, como o sol, não temos como relacionar a imagem que o sol imprime em nosso cérebro e a sua ideia, visto que a ideia e a imagem corporal não podem se assemelhar.

Malebranche se volta ainda à hipótese de inspiração ocasionalista segundo a qual Deus produz na alma todas as suas ideias em todos os momentos em que percebemos coisas diferentes. Sem se alongar nela, Malebranche afirma que seria necessário que tivéssemos em nós as ideias de todas as coisas, pois sempre podemos desejar pensar nelas, e não podemos querer pensar em objetos dos quais não temos nenhuma ideia. Dom Robert Desgabets (1675, p. 211), em sua intervenção na crítica feita por Foucher à Malebranche, afirma, comentando essa passagem da *Recherche*, que essa é a concepção de Cordemoy¹¹⁰, ao mesmo tempo em que considera essa alternativa indubitável, e acusa o oratoriano de ter dedicado a ela apenas “uma pequena palavra” (*Ibid*, p. 210). Na segunda edição da *Recherche*, o oratoriano acrescenta ainda que as ideias devem estar *atualmente* em nós mesmos¹¹¹, excluindo de antemão que elas possam estar potencialmente na alma¹¹².

2.2.4. A tese inatista (II): a contemplação das ideias em nossas perfeições

A quarta e última tese afirma que “o espírito necessita somente de si mesmo para perceber os objetos, e que ele pode, ao considerar a si mesmo e a suas próprias perfeições, descobrir todas as coisas exteriores” (RV III, II, V, OC I, 433). Embora não mencione seu alvo ao longo do capítulo, em sua resposta ao *Des vraies et des fausses idées* Malebranche afirma ter visado o próprio Arnauld ao expô-la¹¹³. Assim como as

¹¹⁰ Cordemoy parece espocar essa tese em seu *Discours physique de la parole* ao comentar a necessidade de signos para comunicar os pensamentos (Cordermo, 2016, p.203).

¹¹¹ RV, III, II, IV, OC I, 432, var. a.

¹¹² Malebranche parece visar com isso Louis de La Forge (1666, pp. 143-144), que no *Traité de l'Esprit de l'Homme* defende uma versão do inatismo que considera que as ideias podem estar contidas *potencialmente* na alma sem estar nela *em ato*, pois a alma não pode possuir nenhuma ideia em ato sem que ter conhecimento dela. Ela se aproxima da concepção de inatismo que Descartes apresenta no *Notae in programma quoddam*.

¹¹³ RVFI, V, §V, OC VI-VII, 52. Para as passagens nas quais Arnauld defende essa tese, cf. LAP L.I, cap. I, p.46 e VFI, Cap. VIII, OA 38, 217-218.

sensações, as imaginações e as paixões, as ideias seriam somente modificações da alma, mas diferentemente delas representariam os objetos exteriores, e não os próprios estados da alma. O que está em questão é, portanto, saber se a alma pode representar os objetos exteriores do mesmo modo que ela representa a si mesma o seu próprio estado atual, isto é, como uma modificação de sua própria substância¹¹⁴.

Os que defendem essa tese afirmam que a alma, sendo mais nobre que os corpos, pode contê-los *eminente*, ou seja, de uma maneira mais nobre e mais elevada do que eles são em si mesmos. Diferentemente da hipótese empirista, eles não afirmam que isso se dá pela ação da alma sobre os dados dos sentidos. De certo modo mais próxima a Descartes, ela considera que a distinção real entre o espírito e a matéria impede qualquer espécie de comunicação direta ou de passagem entre as duas substâncias. Aqui, a alma produz unicamente a partir de si mesma a representação dos objetos exteriores.

Malebranche relaciona a defesa dessa tese novamente ao orgulho e ao desejo de independência. Querer que contemos em nossa própria perfeição todas as nossas ideias não é nada mais do que um desejo de se assemelhar à Deus. Sendo infinito e criador de todas as coisas, Deus vê em si mesmo todos os seres ao considerar as suas próprias perfeições. Ele deve conhecer tanto as essências de todos os seres criados, na medida em que elas são ideias em sua mente, assim como as existências, pois Deus conhece suas próprias vontades. Os espíritos criados, por sua vez, não podem ver em si mesmos nem a essência nem a existência das coisas. O espírito finito e limitado do homem não pode conter em si uma infinidade de seres, e nem mesmo seres infinitos. Ele é, portanto, incapaz de possuir atualmente tanto infinitas modificações quanto modificações infinitas¹¹⁵. Ele tampouco pode conhecer a existências desses seres, pois diferentemente de Deus, a existência dos seres representados pelas ideias é inteiramente independente de sua vontade, de tal maneira que é perfeitamente possível possuir atualmente a ideia de algo que não existe, como por exemplo de uma montanha de ouro (o que, como vimos anteriormente, é uma decorrência do próprio modo como Malebranche define a ideia).

Ao apontar que essa versão da tese inatista busca igualar o homem a Deus, Malebranche ressalta o que, em última análise, vai fundamentar toda sua recusa da noção

¹¹⁴ “A dificuldade é saber de saber se as ideias que representam algo que está fora da alma e que lhes assemelham de algum modo, como as ideias do sol, de uma casa, de um cavalo, de um rio, etc. são somente modificações da alma, de modo que o espírito necessite apenas de si mesmo para representar todas as coisas que lhe são exteriores” (RV III, II, V, OC I, 433).

¹¹⁵ “De modo que, não sendo atualmente infinito, nem capaz de modificações infinitas ao mesmo tempo, é absolutamente impossível que ele veja em si mesmo o que não está lá” (RV III, II, V, OC I, 435).

de ideia inata, e até mesmo de uma faculdade racional própria ao homem, na querela com Arnauld e em todas suas obras posteriores, a saber, a ruptura radical instaurada pela finitude da alma e o infinito divino. Por mais que nas primeiras edições da *Recherche* o argumento se foque na infinidade de ideias particulares, e que, a partir de 1678 com o *Éclaircissement X*, ele se volte para o caráter intrinsecamente infinito da ideia da extensão, permanece constante em todas as suas obras a distinção entre um *locus* necessariamente infinito no qual vemos as ideias e a verdade, e a finitude a partir da qual a alma as percebe.

2.2.5. O resultado da análise

Recusando sucessivamente estas quatro alternativas, Malebranche elimina por completo a possibilidade de que ideias sejam produzidas seja pelo corpo, seja pela alma contemplando o corpo, seja por fim pela própria alma. A necessidade de que as ideias estejam em Deus e que nós as vejamos Nele é dada pela eliminação das hipóteses alternativas. Contudo, não se pode dizer que o resultado desse procedimento seja somente negativo. Ao mesmo tempo em que cada tese é rejeitada, explicita-se pouco a pouco os elementos fundamentais que constituem a natureza das ideias. É por não reconhecer isso que Arnauld censura Malebranche de ter confundido a questão da natureza das ideias com a questão de sua origem¹¹⁶. Ao se perguntar se a origem das ideias pode ser os corpos ou a alma, o que é posto em questão é saber se a natureza das ideias é tal que somente elas só podem se encontrar no Ser infinitamente perfeito, ou seja, se é da natureza delas ser divina.

A primeira refutação completa a prova, dada pela própria definição de ideia como objeto do pensamento, que a ideia não pode ser caracterizada como semelhança de algo corporal. A segunda, por sua vez, mostra que as ideias em geral, e particularmente as ideias que envolvem o infinito, não podem ser formadas por abstração¹¹⁷, pois a natureza das ideias gerais não pode ser abstraída das ideias particulares. A rejeição dessas duas primeiras teses aproxima Malebranche de Descartes na medida em que ela garante a anterioridade das ideias sobre as percepções sensíveis e, conseqüentemente, a impossibilidade que qualquer ideia tenha sua origem na sensibilidade.

¹¹⁶ VFI II, OA 38, pp.183-184.

¹¹⁷ Esse tema é retomado em EMR II, §IX, OC XII-XIII, 58-59, no interior da discussão sobre o caráter infinito das ideias.

A terceira e quarta tese, por fim, colocam em questão a própria noção de ideia tal como ela é concebida por Descartes, sem, contudo, nomeá-lo¹¹⁸, e pelo cartesianismo. A crítica a elas mostra como a alma não pode conter em si o mundo que ela representa, e que ao afirma-lo, os partidários dessa tese buscam se igualar a Deus – o único ser que pode conter em si eminentemente a ideia de todas as perfeições que vemos no mundo criado, pois ele teve que contemplá-las para criá-lo. Contra eles, Malebranche opõe o ensinamento de Agostinho, que se torna uma espécie de adágio de sua teoria da percepção: *Dic quia tu tibi lumen non es*, diga que não és a ti mesmo tua própria luz¹¹⁹. A finitude do espírito e a infinidade de ideias particulares bastam para provar que a natureza das ideias é tal que elas não podem estar contidas em nós de forma inata. Não se torna mais necessário portanto supor que temos como que inscrita em nós a ideia do infinito da qual Deus é a causa. Se temos uma visão do infinito, ou então de infinitas ideias, é porque as vemos fora de nós.

Assim, o que permite que Malebranche exponha essas quatro teses sem qualquer espécie de aprofundamento é que à cada passo da refutação um aspecto verdadeiro da natureza das ideias é destacado, ao mesmo tempo em que permite que os erros de cada uma delas seja repertoriado¹²⁰, abrindo caminho assim para a única solução verdadeira: a visão das ideias no Verbo divino.

2.3. A visão em Deus da ideia-arquétipo

Descartadas as teses empiristas e inatistas, resta a quinta tese, que afirma que vemos todas as coisas em Deus. A apresentação desta tese na *Recherche* retoma elementos apresentados ao longo da rejeição das quatro outras hipóteses para mostrar, inicialmente, como esta é a única tese dentre as cinco enumeradas que é aceitável e, mais do que isso, como ela é “mais que razoável” (RV III, II, VI, OC I, 447). Isso porque ela é a única que pode comportar os resultados trazido pela definição da ideia como objeto e as características que a ela foram atribuídas pela crítica ao empirismo e ao inatismo.

¹¹⁸ Descartes afirma explicitamente nas *Meditationes* (AT VII, 35/IX, 27-28) que a extensão, a figura, etc. podem estar contidas no espírito.

¹¹⁹ RV III, II, V, OC I, 434. Cf. também RV, *Préface*, OC I, 24; RV, *Écl.* X, OC III, 150-151.

¹²⁰ Rodis-Lewis (1963, p.72) destaca ser possível agrupar duas a duas as teses rejeitadas segundo os seus erros: “Como empiristas, as duas primeiras se opõem às duas últimas, cuja inspiração cartesiana se revela na medida em que elas encerram o espírito em si mesmo. [...] Mas as teses ímpares pecam por sua excessiva complicação. [...] Nas teses pares, ao contrário, essas dificuldades são resolvidas pelo poder atribuído aos homens de forjar suas ideias a partir de excitações exteriores, ou de despertá-las a partir de suas disposições próprias. Elas suscitam a mesma censura de orgulho ímpio”.

Somente em Deus as ideias podem ser compreendidas como seres espirituais, sem qualquer relação seja com a matéria, seja com a existência em geral, e como distintas das modificações do espírito. Do mesmo modo, somente Deus pode conter em si o caráter infinito das ideias, assim como possui-las todas simultaneamente de modo que nós possamos acessá-las a todos os momentos. Ora, como vimos, Deus não somente *pode* contê-las, como *é necessário* que ele as contenha. “É absolutamente necessário que Deus possua em si mesmo as ideias de todos os seres que ele criou, pois de outro modo ele não poderia tê-los produzido, e que assim ele vê todos esses seres ao considerar as perfeições que ele encerra às quais eles se relacionam” (RV III, II, VI, OC I, 437).

Malebranche defende inicialmente que a tese da visão das ideias em Deus é a mais conforme à economia e à simplicidade divina. Embora a simplicidade não tenha aqui o papel de princípio que ela assume na fundamentação do ocasionalismo a partir da segunda parte do Livro VI – e em particular no *Éclaircissement XV* –, ela é apresentada aqui para mostrar a superioridade explicativa da visão em Deus sobre as outras hipóteses¹²¹. Ademais, ela coloca todos os espíritos em uma dependência absoluta de Deus, pois eles não podem ver nada sem que Deus os faça ver. Essa dependência mostra como a visão em Deus se torna um dos principais elementos que permite que Malebranche considere o entendimento como algo completamente destituído de qualquer conteúdo representativo próprio.

A visão das ideias em Deus garante também o requisito, levantado pelas análises críticas, de possuir atualmente e de forma permanente todas as ideias que podemos ter como objeto. Sendo infinito, Deus pode conter em seu intelecto todas as ideias dos seres criados e revelá-las a nós a qualquer momento. A finitude do espírito deixa assim de ser um impedimento para o conhecimento da infinidade das ideias. Doravante, é justamente a relação entre o finito e o infinito, relacionada à união da alma com Deus, que marcará ao longo de toda a obra de Malebranche o problema da percepção e o lugar do sujeito cognoscente, como veremos adiante. Por ora, cabe destacar que a visão das ideias em um ser que pode contê-las eminentemente permite que o problema apontado por Malebranche na terceira tese seja superado, ou seja, que ao afirmar que as ideias estão contidas eminentemente fora da alma, em um ser infinito e perfeito, supera-se o problema de saber

¹²¹ “O que marca sua sabedoria e seu poder não é fazer pequenas coisas por grandes meios. Isso é contra a razão, e marca uma inteligência limitada. Mas, ao contrário, é fazer grandes coisas por meios muito simples e muito fáceis. [...] Pois então, como Deus pode tornar visível aos espíritos todas as coisas ao simplesmente querer que eles vejam o que está ao redor deles mesmos, isto é, o que há nele que se relaciona com essas coisas e que as representa, não parece que ele faça de outro modo” (RV III, II, VI, OC I, 438).

como um ser finito pode não só potencialmente conhecer mas, sobretudo, ter atualmente acesso a uma quantidade infinita de ideias. Essa é, diz ele, “a mais forte de todas as razões” para demonstrar a necessidade da visão das ideias em Deus. Ao afirmar que vemos as ideias em Deus, não só afirmamos que as ideias possuem uma realidade enquanto pensamos nelas, mas ainda que elas a possuem mesmo quando elas não são pensadas por nós. A Visão em Deus permite assim que possamos dar razão à experiência que temos de possuir disponível a nosso entendimento todos os objetos que desejamos pensar.

É constante, e todo mundo sabe por experiência, que quando queremos pensar em algo em particular, lançamos inicialmente o olhar sobre todos os seres, e nos aplicamos em seguida à consideração do objeto no qual queremos pensar. Ora, é indubitável que não poderíamos desejar ver um objeto particular se já não o víssemos, embora confusamente e em geral, de modo que podendo desejar ver todos os seres, ora um, ora outro, é certo que todos os seres estão presentes em nosso espírito, e me parece que todos os seres não podem estar em nosso espírito senão porque Deus está presente a ele, isto é, aquele que encerra todas as coisas na simplicidade de seu ser (RV III, II, VI, OC I, 440-441).

Aqueles que defendem as ideias inatas não estão, portanto, errados ao supor que as ideias devem estar de algum modo presentes a nós para que pensemos nelas. De fato, é necessário, e comprovado pela experiência, que para pensar em um objeto particular precisamos já pensar nele de algum modo, mesmo que confusamente. Só assim podemos distingui-lo da infinidade de outros seres. Mas não é necessário para tanto que tenhamos essas ideias em nós, ou então que as produzamos a partir de nossas próprias perfeições, mas sim que nossa alma esteja intimamente unida à mente divina, e que, por meio dela, Deus possa nos fazer ver as ideias a partir das quais ele criou o mundo material. É por isso que Alquié (1974, p.195) pode afirmar que, ao menos em sua versão inicial, a visão em Deus pode ser compreendida como uma espécie de inatismo transposto e exteriorizado, e que é portanto a partir de Descartes que a doutrina malebrancheana das ideias é pensada.

Torna-se claro assim como a inspiração agostiniana intervém aqui como um elemento para solucionar uma problemática cujo formato é dado pela filosofia de Descartes. Se toda a ideia é inata, ou seja, se ela deve ser compreendida como um modo do *eu* pensante, como é que ela pode ter por objeto uma realidade exterior? A filosofia de Agostinho fornece um elemento de resposta: é em Deus, e não em nós, que se encontram

todas as verdades, e que nele as ideias são eternas, imutáveis e necessárias, e é pela união íntima entre nosso espírito e Ele que as conhecemos¹²². Mas, ao menos na *Recherche*, é a partir do campo conceitual cartesiano que o problema da natureza das ideias se coloca.

Do mesmo modo, Malebranche afirma que é necessário que vejamos as ideias em Deus para que seja possível que representemos a nós mesmos as ideias gerais de gênero, de espécie, etc., e especialmente a ideia de infinito, pois essas ideias gerais não podem ser abstraídas das ideias particulares. Novamente, é a Descartes que o oratoriano recorre implicitamente ao afirmar que a prova da existência de Deus “a mais bela, a mais elevada, a mais sólida, e a primeira ou que supõe menos coisas é a ideia que temos do infinito” (RV III, II, VI, OC I, 441), pois é necessário que o espírito perceba o infinito mesmo que ele não o compreenda. Isso porque todas as ideias pressupõem, de algum modo, a ideia do infinito.

Não somente o espírito possui a ideia do infinito, ele tem mesmo antes da ideia do finito. Pois concebemos o ser infinito simplesmente porque concebemos o ser, sem pensar se ele é finito ou infinito. Mas para que concebamos um ser finito, é preciso necessariamente suprimir algo dessa noção geral do ser, a qual conseqüentemente deve precedê-lo. Assim, o espírito só percebe algo na ideia que ele possui do infinito. (RV III, II, VI, OC I, 441).

A influência cartesiana desta concepção da anterioridade do infinito sobre o infinito é patente¹²³. Assim como para Descartes, jamais passamos do finito para o infinito. A determinação da ideia particular se dá negativamente, pela supressão daquilo que há de geral no infinito. Isso quer dizer, portanto, que não se deve considerar que vemos as ideias particulares porque elas estão contidas em uma quantidade numericamente infinita na mente divina, mas que, estando unidos a Deus, vemos em sua mente o infinito, e nele se determinam as ideias particulares. Como determinações da mente infinita de Deus, as ideias dos seres particulares não aparecem como algo distinto desse infinito, mas como uma *participação imperfeita* dele. Assim, continua Malebranche na seqüência do trecho citado:

Não é necessário que essa ideia seja formada pela reunião confusa de todas as ideias dos seres particulares, como pensam os Filósofos, mas ao contrário todas as ideias dos seres particulares não são senão participações da ideia geral de infinito, do mesmo modo que Deus não

¹²² RV III, II, VI, OC I, 444.

¹²³ Ela retoma, quase palavra por palavra, uma passagem da carta de Descartes a Clerselier de 23 de abril de 1649: “A noção que tenho do *infinito* está em mim antes daquela do *finito*, pois do simples fato de que concebo o *ser* ou *aquilo que é sem pensar se ele é finito ou infinito*, é o *ser infinito* que concebo. Mas, a fim que eu possa conceber um *ser finito*, é preciso que eu suprima algo dessa noção geral do ser, a qual conseqüentemente deve precedê-la” (AT V, 356). Cf. também a *Meditatio* III, AT VII, 45/IX, 36.

deve seu ser às criaturas, mas *todas as criaturas não são senão participações imperfeitas do ser divino* (*Ibid*, OC I, 441-442, grifo nosso).

É essa noção da ideia dos seres particulares em Deus como participação imperfeita de sua essência que permite que Malebranche considere a ideia vista em Deus ao mesmo tempo como representativa da essência dos seres representados e os arquétipos a partir dos quais o mundo material é criado. As ideias são ao mesmo tempo as perfeições inteligíveis da mente divina pelas quais os corpos são representados e os arquétipos eternos com os quais Deus cria o mundo material. Essa dupla função da ideia em Deus garante que as ideias, enquanto nos representam os corpos, não os representam enquanto seres criados, mas sim enquanto essências, que por sua vez são participadas pelo mundo material.

É também por isso que, ao mesmo tempo em que afirma que o a visão das ideias em Deus é perfeita em si mesma, Malebranche sustenta que pelas ideias nós conhecemos somente os corpos. Isso é explicitado pela distinção entre os quatro modos de ver as coisas, feito no mesmo Livro III da *Recherche*. Nele, como vimos, o oratoriano distingue entre 1) o modo pelo qual conhecemos Deus por si mesmo, sem o intermédio das ideias, 2) o conhecimento por ideias, ou seja, por algo distinto do que é percebido, que é, como vimos, o caso da visão dos corpos, 3) o conhecimento por consciência ou por sentimento interior, que é como vemos nossa própria alma, e 4) o conhecimento por conjectura, que é restrito ao conhecimento que temos dos outros espíritos¹²⁴. Para o que nos ocupa presentemente, é importante ressaltar que o conhecimento dos corpos, diferentemente do conhecimento da alma ou de Deus, exige a mediação de algo que difere dos próprios corpos. Isso gera uma diferenciação de natureza entre a percepção que temos das modificações nossa própria alma ou então da percepção sem mediações do infinito e a representação dos corpos que faz com que Malebranche reserve o termo de ideia apenas ao último. Ademais, vendo os corpos em Deus, os percebemos de uma maneira perfeita, tal como Deus os vê, isto é, podemos conceber desse modo todas as propriedades das quais a extensão é capaz. A ideia da extensão vista em Deus é em outras palavras, necessariamente distinta, e se não somos capazes de deduzir dela todas as suas propriedades, isso se deve não à uma imperfeição da ideia, mas sim à uma limitação de nosso espírito finito:

Como as ideias das coisas que estão em Deus encerram todas as suas propriedades, aquele que vê Nele as ideias pode ver sucessivamente todas

¹²⁴ RV III, II, VII, §I, OC I, 448-449.

as propriedades delas, pois quando vemos as coisas como elas são em Deus, as vemos de uma maneira muito perfeita, e ela seria infinitamente perfeita se o espírito que as visse Nele fosse infinito. O que falta ao conhecimento que temos da extensão, das figuras e dos movimentos não é um defeito da ideia que a representa, mas de nosso espírito que a considera (RV III, II, VII, §III, OC I, 450).

É por isso que Malebranche, ao longo de toda sua filosofia, pode se valer do termo *inteligível* em dois sentidos diferentes que, compreendidos no interior da doutrina da Visão das ideias em Deus, são complementares. Por um lado, inteligível designa algo distinto da matéria, puramente espiritual. As ideias dos corpos são inteligíveis nesse sentido por serem distintas dos corpos criados. Poderíamos acrescentar ainda que elas são inteligíveis em um grau superior à alma, pois nós as vemos em Deus, onde elas se encontram eminentemente em um ser infinitamente perfeito, enquanto só sentimos nossa alma pela experiência que temos daquilo se passa atualmente nelas. Por outro, inteligível significa passível de um conhecimento claro, de uma ciência. Ao conjugar esses dois sentidos, Malebranche faz com que não somente a física, mas ainda todo o conhecimento que se queira claro e distinto tenha que possuir como fundamento elementos que são essencialmente divinos.

Malebranche inverte com isso a concepção cartesiana de ideia que afirmava que, por mais que a existência do objeto representado não seja absolutamente necessária para emitir um juízo verdadeiro sobre ele, não deixava de conceber a ideia como um quadro ou uma cópia da coisa existente¹²⁵. A ideia-arquétipo malebrancheana possui seu valor objetivo não pela relação com a existência, mas por sua natureza propriamente divina, da qual por sua vez os corpos existentes são propriamente participações destas ou, no limite, cópias. Mas ao mesmo tempo em que se afasta de Descartes, a doutrina da visão em Deus funda em bases metafísicas uma matemática e uma física propriamente cartesianas. Considerando que as ideias dos corpos representam a nós a sua essência, ou seja, representam eles como substâncias extensas, constituídas por comprimento, largura e profundidade, a ciência dos corpos se torna fundamentalmente geométrica¹²⁶. Tal como

¹²⁵ Descartes escreve, por exemplo, na terceira Meditação que “entre meus pensamentos, alguns são como a imagem das coisas [*tanquam rerum imagines*], e é somente a elas que convém propriamente o nome de ideia” (AT VII, 37/IX, 29). Cf. Gueroult, 1955, vol 1, pp.120-121.

¹²⁶ “Conheço claramente as partes da extensão, pois posso ver evidentemente as suas relações. Vejo claramente que os triângulos semelhantes possuem seus lados proporcionais, que não existe triângulo plano cujos três ângulos não sejam iguais a dois retos. Vejo claramente essas verdades ou essas relações na ideia ou arquétipo da extensão. Pois essa ideia é tão luminosa que é ao contempla-la que os Geômetras e os bons Físicos se formam, e ela é tão fecunda em verdades que todos os espíritos juntos jamais a esgotarão” (EMR III, §VI, OC XII-XIII, 65-66).

no exemplo cartesiano do pedaço de cera que aproximamos do fogo¹²⁷, o conhecimento dos corpos enquanto substâncias extensas – portanto, enquanto considerados separadamente das qualidades sensíveis que os acompanham – deve ser um conhecimento puramente intelectual. A passagem de uma física baseada unicamente na essência dos corpos para uma física dos corpos existentes exigirá, como veremos adiante, a intervenção da experiência que, atuando em conjunto com o conhecimento puramente metafísico constituído pelas ideias, nos permite vislumbrar além da mente também a ação da vontade divina, embora de modo confuso e imperfeito. Mas é pelas ideias que ela poderá se constituir, rigorosamente, falando, como uma ciência.

O *Éclaircissement X*, dedicado à natureza das ideias, inverte o sentido da prova tal como ela foi realizada ao longo Livro III. No lugar de uma prova negativa, Malebranche apresenta pela primeira vez uma prova positiva da visão das ideias em Deus, isto é, ele apresenta uma prova que tem como fundamento o próprio caráter das ideias, mostrando que sua natureza é tal que elas não podem existir senão em Deus.

O primeiro aspecto destacado é o da universalidade das ideias. Sabemos com certeza que todos os homens veem as mesmas verdades matemáticas, e até mesmo morais,¹²⁸ que nós. É preciso que a razão que conduz os chineses seja a mesma que nos conduz, caso contrário não haveria nenhuma ciência comum aos homens. Assim, afirma o oratoriano, “Não há ninguém que não concorde que todos os homens são capazes de conhecer a verdade, e mesmo os filósofos menos esclarecidos estão de acordo que os homens participam de uma certa *Razão* que eles não determinam” (RV, *Écl. X*, OC III, 129, grifo do autor). Ao mesmo tempo em que retoma Agostinho, ao aludir à definição do homem como *animal Rationis particeps*¹²⁹, é também em Descartes que Malebranche se apoia ao afirmar a universalidade da luz natural, que é igual em todos os homens e sua irreduzibilidade a qualquer particularismo. Aquilo que marca a diferença do homem não

¹²⁷ A percepção distinta da cera, que muda de cor, de sabor, de odor, de dureza, etc. não pode, segundo Descartes, se dever à suas qualidades sensíveis, pois permanecemos conhecendo a cera mesmo que elas mudem, nem à imaginação, pois é impossível percorrer com a imaginação a infinidade de figuras possíveis que a cera pode assumir. Assim, escreve: “O que se deve notar é que sua percepção [da cera], ou a ação de pela qual ela é percebida, não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação, e jamais o foi, embora assim parecesse anteriormente, mas somente uma inspeção do espírito, que pode ser imperfeita e confusa, como era antes, ou clara e distinta, como é presentemente, conforme minha atenção se dirija mais ou menos às coisas que existem nela e das quais ela é composta” (AT VII, 31/ IX, 24-25). Sobre a proximidade do exemplo cartesiano do pedaço de cera e o conhecimento dos corpos por ideia em Malebranche, cf. Jolley, 1990, pp. 88-92.

¹²⁸ “Vejo, por exemplo que 2 vezes 2 são 4, e que se deve preferir seu amigo à um cachorro, e estou certo que não há homem no mundo que não possa ver essas coisas assim como eu” (RV, *Écl. X*, OC III, 129).

¹²⁹ Cf. por exemplo, *De trinitate*, liv. VIII, cap. IV, §7, *De quantitate anima*, cap. XXV.

é somente ser racional, mas sobretudo participar de uma razão que se estende à todas as inteligências. Contudo, diferentemente de Descartes, e seguindo Agostinho (que é citado em nota nessa mesma página), Malebranche afirma a transcendência dessa Razão. É essa transcendência que permite que a luz natural não seja diferente em cada um, e que ela não se confunda com “a razão que um homem passional segue”, como aquela que faz com que um homem “prefira a vida de seu cavalo à de seu cocheiro” (*Ibid*). Esta não é propriamente a Razão, mas sim o espírito guiado pela união que ele possui com o corpo – que, por mais que possa lhe fornecer razões particulares, elas nunca serão estritamente racionais. A Razão propriamente dita, e que Malebranche insiste em grafar com maiúscula, não é mais a luz natural que o homem contém em si, mas a luz que do exterior ilumina o espírito.

O segundo aspecto é o da necessidade e da imutabilidade das ideias. Em um primeiro momento, Malebranche se contenta em apresentar essa necessidade a partir da incapacidade do espírito de conceber verdades e leis de um modo diferente de como as concebemos presentemente. É inconcebível, por exemplo, que algum espírito veja que duas vezes dois não seja igual a quatro, ou que não se deve preferir seu amigo à um cachorro. Esse aspecto, como veremos adiante, ganhará num papel mais fundamental a partir da crítica à criação das verdades eternas, e conseqüentemente à noção de que essa Razão é necessária por ser criada. Nisso a Razão se distingue claramente de nosso espírito, que, sendo criado no tempo, não possui em sua natureza nada de imutável ou de necessário.

Por fim, Malebranche afirma ser evidente que essa Razão é infinita. Essa evidência não se limita ao número infinito de figuras particulares que podemos conceber, mas, acrescenta, o espírito pode ver o infinito na própria extensão, isso porque “ele não pode duvidar que a ideia de espaço seja inesgotável” (RV, *Écl.* X, OC III, 130). Esse caráter intrinsecamente infinito da ideia de extensão, cuja evidência é dada pela ideia de espaço, coloca as bases para a noção de *extensão inteligível*, que é introduzida pela primeira vez neste mesmo esclarecimento¹³⁰. Antes de ser introduzida, contudo, a ela é

¹³⁰ A relação entre a ideia inesgotável de espaço e a extensão inteligível é explicitado nos *Entretiens*: “Escutai-me, Aristo. Vós possuíis a ideia do espaço ou da extensão. De um espaço, digo, que não possui limites. Esta ideia é necessária, eterna, imutável, comum a todos os espíritos, aos homens, aos anjos, ao próprio Deus. Esta ideia, estejais atento a isto, não pode ser apagada de vosso espírito, assim como a ideia do ser ou do infinito, do ser indeterminado. Ela está sempre presente a ele. Não podeis vos separar dela, ou perde-la inteiramente de vista. Ora, é desta vasta ideia que se forma em nós não somente a ideia do círculo e de todas as figuras puramente inteligíveis, mas também as de todas as figuras sensíveis que vemos ao enxergar o mundo criado” (EMR, I, §VIII, OC XII-XIII, 42). Retornaremos a isso adiante.

atribuída a mesma importância e o mesmo tipo de infinidade que o infinito matemático. O exemplo levantado é o dos números irracionais, pois, para serem distintamente expressos seriam necessários “mais dígitos do que pode haver entre um polo e outro” (*Ibid*). Ora se podemos conceber um infinito que não podemos percorrer com nosso espírito finito, é necessário que esse infinito esteja na soberana Razão e que o percebamos nela, por mais que não possamos compreendê-lo.

Assim, é pela própria natureza das ideias que Malebranche afirma ser necessário que elas sejam vistas em Deus:

Mas se é verdade que a Razão à qual todos os homens participam é universal, se é verdade que ela é infinita, se é verdade que ela é imutável e necessária, é certo que ela não é diferente do próprio Deus, pois somente o ser universal e infinito encerra em si mesmo uma razão universal e infinita (RV, *Écl.* X, OC III, 131).

Nas obras posteriores à *Recherche*, essa prova positiva da visão em Deus pela natureza imutável, necessária, infinita e universal das ideias se torna o modo preferencial de explicação. Nos *Entretiens*, por exemplo, Malebranche passa da imutabilidade e da independência da ideia dos corpos, aqui já compreendida de partida sob a égide da extensão inteligível, à necessidade de concebê-los em Deus. Visto que a extensão independe da percepção que possuímos dela, ou seja, das qualidades sensíveis que são as modificações de nosso espírito quando percebemos algum corpo, é necessário que ela deva sua realidade a algo exterior a nós. Como explica Teodoro à Aristo: “Se nossas ideias são eternas, imutáveis, necessárias, vedes bem que elas não podem se encontrar senão em uma natureza imutável” (EMR I, §X, OC XII-XIII, 45).

O lugar que as ideias devem necessariamente ocupar coincide assim com o próprio Deus, ou mais precisamente, com sua mente divina ou Verbo. Malebranche estabelece com isso uma perfeita homogeneidade entre a inteligência humana e a inteligência divina. Se não somos capazes de conhecer a totalidade da verdade tal como ela se encontra em Deus, é porque, por um lado, nosso espírito finito é incapaz de compreender em uma só visada o infinito do intelecto divino. Por mais que possamos conceber o infinito, e que estejamos sempre necessariamente unidos a ele por causa da nossa união necessária a Deus, não podemos compreendê-lo em sua totalidade¹³¹ e muito menos exauri-lo. Por outro, Malebranche ressalta que vemos em Deus as suas ideias, mas não sua vontade, de modo que essa homogeneidade não transborda para o campo das existências – na medida em que ele é dependente do poder criador de Deus – e se restringe assim ao campo das

¹³¹ Malebranche afirma, em uma tradução literal, que não podemos abraçá-lo (*l'embrasser*).

essências. A doutrina da visão das ideias em Deus pode se erigir desse modo como uma teoria da origem e da natureza das ideias que, ao mesmo tempo em que possibilita uma compreensão metafísica da representação e do conhecimento, exclui qualquer pretensão de fundar a partir dela uma ontologia dos corpos.

Ao fazer com que as ideias a partir das quais percebemos os corpos sejam também os seus arquétipos, Malebranche funda a veracidade e a universalidade da representação no próprio caráter necessário e universal da mente divina. Com isso, o conhecimento dos corpos por ideia se torna não só simplesmente claro e distinto, mas também necessário, imutável e universal.¹³² Com a visão em Deus, o caráter de necessidade e de veracidade das ideias é dado de antemão, sem que para tanto seja necessário refazer o itinerário cartesiano pela dúvida. Por serem perfeições da mente divina, o modo como os corpos são representados a nosso espírito deve ser tal como Deus os representa a si mesmo ao criá-los. Isso fornece ao nosso conhecimento dos corpos um caráter de verdade cuja garantia é intrínseca à natureza da ideia.

2.4. A ideia e a Ordem

O *Éclaircissement X* é dedicado a precisar a natureza das ideias tal como Malebranche a havia descrito ao longo do Livro III da *Recherche*. Contudo, o que há de mais fundamental nele são dois grandes elementos que estavam ausentes do corpo da obra: 1) a crítica à concepção cartesiana da livre criação das verdades eternas e 2) a introdução da noção de extensão inteligível infinita, que o oratoriano identifica às ideias dos corpos. Eles trazem para a sua teoria das ideias não apenas um aprofundamento do caráter respectivamente necessário e infinito da verdade, mas, sobretudo, um enraizamento metafísico da ideia que o permitirá estabelecer, de modo definitivo, uma diferenciação de natureza entre a ideia enquanto participação da mente divina e a percepção finita e contingente que temos delas.

A primeira menção ao caráter inequivocamente incriado das verdades eternas se dá a partir da crítica feita por Foucher à *Recherche*, publicada no mesmo ano de sua

¹³² “É certo que Deus encerra em si mesmo, de uma maneira inteligível, as perfeições de todos os seres que ele criou ou pode criar, e que é por meio destas perfeições inteligíveis que ele conhece a essência de todas as coisas, assim como é por suas próprias vontades que ele conhece a existência delas. Ora, essas perfeições são também o objeto imediato do espírito do homem, pelas razões que dei. Logo, as ideias inteligíveis ou as perfeições que estão em Deus, as quais nos representam o que está fora de Deus, são absolutamente necessárias e imutáveis” (RV, *Écl.* X, OC III, 136).

primeira edição. A crítica de Foucher visa diversos aspectos da teoria das ideias de Malebranche. Dentre eles, o tema das verdades eternas é levantado devido a ambiguidade de um *e*. Na primeira redação do capítulo dedicado às verdades necessárias Malebranche afirma: “Chamo de verdades necessárias aquelas que são imutáveis por sua natureza, e porque elas foram fixadas [*arrêtées*] pela vontade de Deus, que não é sujeita à mudança” (RV I, III, §II, OC I, 63, var. *a*)¹³³. Fazendo uma leitura literal desta passagem, Foucher considera que, se as verdades necessárias são imutáveis por sua natureza *e* porque elas são fixadas pela vontade de Deus, as verdades eternas seriam produtos da vontade divina. O oratoriano cairia assim, tal como havia feito Descartes, em fórmulas voluntaristas que, levadas às últimas consequências, lavariam ao ceticismo ao considerar que, sendo Deus livre para criar as verdades eternas, elas seriam o produto do puro arbítrio divino. Malebranche concede parcialmente que “não se explicou suficientemente”, ao mesmo tempo em que afirma que “a partícula conjuntiva *e* tem por vezes o mesmo efeito que a disjuntiva *ou*” (RV, *Préface contre Foucher*, OC II, 488-489). A partir da segunda edição, a passagem é alterada de modo a deixar claro que há dois tipos de verdades imutáveis: as que são imutáveis por sua natureza “e aquelas que foram fixadas pela vontade de Deus” (RV I, III, §II, OC I, 63).

Essa modificação deixa claro portanto que podemos falar de verdades necessárias em dois sentidos diferentes: 1) As verdades necessárias que o são por sua própria natureza, como é o caso das verdades matemáticas e 2) aquelas que o são devido à imutabilidade da vontade divina, mas que ainda assim dependem de um decreto divino, como é o caso das leis da natureza¹³⁴. Às verdades contingentes Malebranche não opõe, portanto, apenas uma espécie de necessidade, mas duas. Se é possível confundir em uma mesma classe “as Matemáticas, a física, a Metafísica e mesmo uma grande parte da Moral”, que são as que podemos chamar verdadeiramente de ciências, é porque a sua necessidade se opõe igualmente à contingência dos conhecimentos que dependem da vontade dos homens, como “a História, a Gramática, o Direito particular ou os Costumes” (*Ibid*). Ao mesmo tempo em que se defende das acusações de ceticismo, Malebranche já esboça com essa precisão um afastamento da doutrina cartesiana da livre criação das verdades eternas.

¹³³ Para uma análise detalhada dessas alterações no texto da *Recherche*, cf. Robinet, 1965, pp. 233-237.

¹³⁴ “Há dois tipos de verdades imutáveis. Há aquelas que o são por sua natureza ou por si mesmas, como que duas vezes dois é igual à quatro, e outras porque foram determinadas pela vontade de Deus, que não é sujeita à mudança, como a que uma bola move uma outra em tal ocasião” (RV, *Préface contre Foucher*, OC II, 489).

Com a publicação dos esclarecimentos à *Recherche* em 1678, o que era um afastamento se torna uma crítica radical. No *Éclaircissement* VIII, por exemplo, Malebranche escreve: “Tudo é invertido. Não há mais ciência, não há mais moral, não há mais provas incontestáveis da Religião. Essa consequência é clara àquele que segue passo a passo esse falso princípio de que Deus produz a ordem e a verdade por uma vontade inteiramente livre” (RV, *Écl.* VIII, OC III, 84-85). Nele, Descartes é explicitamente mencionado como um defensor dessa tese¹³⁵. Assim como Foucher, o oratoriano considera que atribuir a Deus o poder de criar livremente as verdades eternas conduz ao ceticismo. Mas, mais do que isso, Malebranche atribui essa tese à um efeito do orgulho. É por desejar a independência de sua própria vontade e ao consultar suas próprias inclinações que os homens atribuem à Deus o poder de criar sem ser guiado por uma razão que é anterior à sua vontade¹³⁶. Em suma, o Deus voluntarista seria um Deus antropomorfizado.

Contudo, em uma leitura rigorosa dos textos cartesianos a respeito das verdades eternas não se pode dizer que Descartes recaia em um antropomorfismo. É, ao contrário, justamente visando evitar uma ideia antropomórfica de Deus que, na primeira formulação de sua tese, Descartes distingue entre o modo como a vontade divina institui as verdades “assim como um rei estabelece leis em seu reino” enquanto em nós “elas são todas *mentibus nostris ingentitae* [inatas a nossa mente]” (A Mersenne, 15 de abril de 1630, AT I, 145), portanto independentes de nossa vontade. Essa distinção é aprofundada na carta seguinte, na qual se torna claro que o conhecimento que Deus possui das verdades eternas é identificado a vontade que as cria¹³⁷, sendo, portanto, ativo. Nosso conhecimento, por

¹³⁵ “Como a maior parte dos homens não sabe distintamente que é somente a Sabedoria Eterna que os ilumina, e que as ideias inteligíveis que são o objeto imediato de seu espírito não são criadas, eles imaginam que as leis eternas e as verdades imutáveis foram estabelecidas com tais por uma vontade livre de Deus. E é isso que fez o senhor Descartes dizer que Deus poderia ter feito que 2 vezes 4 não fosse 8 e que os três ângulos de um triângulo não fossem iguais a dois retos” (RV, *Écl.* VIII, OC III, 85). Malebranche menciona as respostas às sextas objeções e a carta à Mersenne de 27 de maio de 1638.

¹³⁶ “[Os homens] devem atribuir à Deus somente o que eles concebem claramente estar contido na ideia do ser infinitamente perfeito, pois só se deve julgar sobre as coisas pelas ideias claras. Então o Deus que eles adorarão não será semelhante aos da antiguidade, que eram cruéis, adúlteros, voluptuosos, como as pessoas que lhes haviam imaginado. Ele não será mesmo semelhante ao de alguns Cristãos, que para lhe fazer tão poderoso quanto o pecador quer sê-lo, lhe atribui o poder absoluto de agir contra toda ordem, de deixar o pecado sem punição e de condenar ao castigo eterno as pessoas por mais justas e inocentes que elas possam ser” (*Ibid.*, OC III, 85-86).

¹³⁷ “E se os homens entendessem bem o sentido de suas palavras, eles jamais poderiam dizer sem blasfêmia que a verdade de algo precede o conhecimento que Deus possui dela, pois em Deus querer e conhecer é uma mesma coisa, de modo que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera* [disso que ele quer algo, ele conhece por isso essa coisa, e isso basta para que essa tal coisa seja verdadeira]” (A Mersenne, 6 de maio de 1630, AT I, 149).

sua vez, é inteiramente passivo, e nossa vontade não possui nenhum papel na criação de nossas ideias.

Ao considerar a tese da criação das verdades eternas antropomórfica, Malebranche acusa seus defensores de colocar em risco a universalidade e a imutabilidade da verdade. Essa tese não somente coloca em risco a ciência verdadeira ao abrir a possibilidade para que Deus tenha criado verdades diferentes para tempos e lugares diferentes, mas também que Deus possa, por sua vontade inteiramente livre e indiferente, deixar de desejar aquilo que ele tinha desejado, alterando assim as verdades a seu bel-prazer. Não haveria garantia, portanto, que a vontade divina não fosse tão inconstante quanto a vontade dos homens¹³⁸. Descartes havia, contudo, se precavido dessa objeção já na carta de 15 de abril de 1630 ao defender que a vontade divina, sendo eterna, é imutável e, portanto, seus decretos não são sujeitos à mudança¹³⁹. Os decretos divinos que criam as verdades continuam sendo, para Descartes, necessários do ponto de vista do homem e, portanto, não colocam em questão a certeza da ciência, por mais que, em um plano puramente metafísico, eles possam ser considerados contingentes. Nesse ponto, portanto, Malebranche ataca apenas uma versão superficial da tese, e parece não levar em conta os elementos que Descartes expõe nas cartas a Mersenne de 1630, embora ele certamente as conhecesse¹⁴⁰. O que é refutado aqui parece ser sobretudo o seu enunciado mais fraco, tal como ele pode ser encontrado nas respostas às sextas objeções.

Malebranche apresenta ainda um segundo aspecto da crítica a partir do qual o distanciamento que ele toma de Descartes se torna mais claro. Ele consiste em determinar como conhecemos esse decreto com o qual Deus institui as verdades eternas: “mas onde os homens veem esse decreto? Deus criou algum ser representativo deste decreto?” (RV, Écl. X, OC III, 132). Para conhecer esse decreto, é necessário que tenhamos dele alguma ideia. O problema posto é, portanto, o de reconhecer o que nos permite conhecer um decreto que é de direito anterior a qualquer verdade. Descartes não desconhecia essa questão. Nas mesmas cartas de 1630 ele afirma que a potência que instaura as verdades não é ela mesma compreensível¹⁴¹. Isso contudo não se apresentava a ele como um problema. Por mais que não possamos conceber a criação das verdades, na medida em

¹³⁸ RV, Écl. X, OC III, 132.

¹³⁹ A Mersenne, 15 de abril de 1630, AT I, 145.

¹⁴⁰ Essas cartas constam na edição da correspondência de Descartes feita por Clerselier, que Malebranche possuía em sua biblioteca pessoal.

¹⁴¹ Descartes afirma explicitamente, nas cartas de 15 de abril e de 6 de maio que o poder de Deus nos é incompreensível. Cf. AT I, 146 e 150).

que elas foram criadas em nós “assim como um rei imprimiria suas leis no coração de seus servos” (A Mersenne, 15 de abril de 1630, AT I, 145) chegamos a conclusão de sua criação ao meditar sobre o caráter finito e criado de nosso próprio espírito.

Para Malebranche, contudo, é impensável que os decretos divinos, assim como as verdades em geral, estejam contidos de forma inata em nosso espírito. A visão em Deus pressupõe que todas as verdades sejam conhecidas no único Ser capaz de contê-las. Como vimos anteriormente, o homem não possui em si nenhuma espécie de luz natural ou de razão que lhe pertença. Assim, “esse decreto não pode estar senão em Deus, pois não podemos vê-lo senão onde ele se encontra” (RV, Écl. X, OC III, 132). É necessário portanto que Deus seja a garantia do conhecimento que temos desse suposto ato criador das verdades. A visão em Deus interdita que possamos conceber um conhecimento que não pode ser representado¹⁴². Ao exigir da teoria cartesiana que a razão que guia a criação das verdades esteja contida em Deus para que ela seja inteligível o oratoriano acusa Descartes de uma inescapável circularidade. Deus não pode ter em si mesmo o decreto que cria as verdades exteriores a Ele. É necessário portanto que a razão do decreto seja anterior a Sua vontade.

Malebranche identifica assim a razão à substância divina, e atribui a ela uma certa superioridade em relação a vontade. As fórmulas do oratoriano nesse sentido são contundentes e mostram inequivocamente o seu distanciamento da tese cartesiana: “Deus não pode fazer nem querer nada sem conhecimento, e assim suas vontades pressupõem algo, mas o que elas pressupõem não é nada de criado” (RV, Écl. VIII, OC III, 85); “A razão que consultamos não é somente universal e infinita, ela é ainda necessária e independente, e a concebemos em um sentido mais independente que o próprio Deus” (RV, Écl. X, OC III, 131). A razão assim não somente é incriada, como ainda é considerada como algo anterior e, em certo sentido, acima de Deus¹⁴³. Em outras palavras, as verdades eternas não dependem de Deus, mas Deus é que, de certo modo, depende destas verdades: “Deus mesmo é obrigado a segui-la” (*Ibid*, OC III, 132).

A Razão que é consubstancial à Deus, e que Malebranche identifica, seguindo a tradição, ao Verbo, ao entendimento ou à sabedoria divina, torna-se assim necessária no sentido mais forte do termo. Ela não é necessária somente devido a sua imutabilidade,

¹⁴² “Os filósofos não podem, portanto, se assegurar de nada se eles não consultam Deus, e se Deus não os reponde. Eles podem muito bem reclamar disso: é preciso que eles se rendam, ou que eles se calem” (RV, Écl. X, OC III, 132-133).

¹⁴³ Cf. Marion (1996, p. 200)

que, como vimos, mesmo o Deus voluntarista de Descartes poderia garantir, mas sobretudo devido a sua completa independência em relação à vontade e, inversamente, a inteira dependência da vontade à Razão¹⁴⁴. Isso torna visível a distância que Malebranche toma de Descartes, para quem “em Deus é a mesma coisa querer, entender e criar, sem que um preceda o outro, *ne quidem ratione* [nem mesmo logicamente]” (A Mersenne, 3 de junho de 1630, AT I, 153). A anterioridade da Razão sobre a vontade deixa claro que a primeira não pode ser o produto de um decreto e, como tal, as verdades que decorrem dela são necessárias não somente do ponto do de vista humano, mas também do ponto de vista divino.

Mas em que sentido precisamente essa Razão pode engendrar *verdades que são necessárias por sua própria natureza*? As verdades, para Malebranche, só podem se constituir a partir de relações – sejam elas relações entre ideias, entre seres criados, ou então entre ideias e seres criados. Em Deus, as ideias que a doutrina da visão em Deus afirma estarem em Sua substância se relacionam precisamente segundo essa Razão. A ela – na medida em que se apresenta como uma lei inviolável até mesmo para Deus –, Malebranche dá o nome de Ordem. A Ordem é, portanto, o que estabelece as relações entre as ideias na mente divina.

É por meio dela que podemos conhecer as verdades que Malebranche chama de *especulativas*, isto é, as relações entre grandezas absolutas que constituem as matemáticas e a geometria, assim como as verdades *práticas*, que constituem as normas morais e as relações de perfeição entre as ideias divinas¹⁴⁵. As primeiras tratam da relação entre seres de uma mesma natureza, como o número e a medida, as segundas entre seres de natureza diferentes, como a alma e o corpo¹⁴⁶. Mas, embora sejam ambas produto da Ordem, as verdades especulativas e as verdades práticas que decorrem dela não possuem a mesma função. As verdades especulativas, tal como $2+2=4$ ou que a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a dois ângulos retos, são “totalmente puras, abstratas, metafísicas”. Deus as consulta ao criar o mundo dos corpos, e nós as consultamos em Deus quando pensamos nas verdades da matemática e da geometria. As verdades práticas, por sua vez, são simultaneamente verdades e “Leis imutáveis e necessárias” (MC VI, §8,

¹⁴⁴ Como resume Fernandez Rodriguez (1983, p.18): “Malebranche abandona a ideia cartesiana de um Deus em cujo seio não podemos perceber divisões entre entendimento e vontade em favor de uma vontade que se submete à um entendimento”.

¹⁴⁵ Cf. TM, I, I, §VI-VII, OC XI, 19.

¹⁴⁶ MC IV, §7, OC X, 38.

OC X, 39). Elas são a própria regra da vontade divina e das criaturas, na medida em que é Deus que causa todos os movimentos nos espíritos.

São essas relações que constituem, na mente divina, as verdades que podem ser consideradas necessárias, eternas e imutáveis. Isso porque, diferentemente das relações que envolvem os seres criados, elas não pressupõem a existência. Isso fica claro em uma passagem das *Méditations chrétiennes et métaphysiques* na qual o Verbo afirma, a respeito das relações que constituem as verdades:

Ora, todas essas relações se reduzem a três gêneros: as relações entre os seres criados, as relações entre as ideias inteligíveis e as relações entre os seres e às suas ideias. Mas como encerro em minha substância somente as ideias puramente inteligíveis, não há senão as relações entre estas ideias que sejam verdades eternas, imutáveis, necessárias. A relação de igualdade entre 2 vezes 2 e 4 é uma verdade eterna, imutável, necessária. Mas as relações entre os seres criados, ou entre esses seres e suas ideias, não puderam começar antes que esses seres fossem produzidos, pois não há relação entre coisas que não existem. Um nada, considerado como tal, não pode ser o duplo ou o triplo de outro nada, nem mesmo ser positivamente igual a ele (MC IV, §5, OC X, 38).

A divisão que Malebranche havia estabelecido no corpo da *Recherche* entre as verdades que são eternas por sua própria natureza e aquelas que o são por serem fixadas pela vontade divina ganham com a noção de Ordem um princípio de inteligibilidade fundado na própria substância divina. As verdades necessárias no primeiro sentido são aquelas engendradas pela própria substância divina compreendida como o Verbo ou a Razão, e elas não envolvem somente as matemáticas e a geometria, mas também as verdades da moral. As leis da natureza, por sua vez, na medida em que regram as relações entre as substâncias criadas, são dependentes de um decreto e, portanto, possuem uma natureza e um gênero de necessidade diferentes daqueles da geometria e da matemática. É por isso que ele as qualifica de “arbitrárias”¹⁴⁷. Elas o são porque, primeiramente, não são eternas como a Ordem. Elas só começam com a criação, e dizem respeito aos seres criados, enquanto as verdades da geometria e da matemática independem essencialmente de qualquer criação. Em segundo lugar, por mais que elas não deixem de ser imutáveis, pois, tal como para o Deus cartesiano, a vontade de Deus não é sujeita à mudança, as leis da natureza podem ser provisoriamente suspensas se assim a Ordem o exigir, como ocorre no caso dos milagres. Elas não são arbitrárias devido à falta de razão de sua instituição –

¹⁴⁷ “Assim Deus possui duas espécies de leis que o regram em sua conduta. Uma é eterna e necessária, e é a ordem. As outras são arbitrárias, e são essas as leis gerais da Natureza e da Graça” (MC VII, §XVIII, OC X, 76).

pois, como vimos, a vontade divina deve se pautar sempre segundo a Ordem – nem por serem mutáveis, mas sim por serem, do ponto de vista de Deus, absolutamente contingentes¹⁴⁸.

Malebranche rompe, com isso, a unidade que é constitutiva da ciência cartesiana. Como, para Descartes, todas as verdades são igualmente criadas, elas são todas do mesmo gênero¹⁴⁹, e, portanto, o modo como as conhecemos deve ser similar. É por isso que para ele não é um problema deduzir as leis do choque dos corpos, por exemplo, de suas propriedades geométricas. Malebranche, por sua vez, considera que, sendo criadas, as leis da natureza possuem uma existência de fato, e como tal, dependem de alguma maneira da experiência para serem conhecidas. Por mais que o oratoriano professe seguir a física cartesiana com apenas algumas precisões de detalhe, a crítica que ele faz à tese da criação das verdades eternas desfaz o próprio fundamento metafísico dessa física¹⁵⁰. Se as essências matemáticas são percebidas diretamente no Verbo, as leis da natureza serão conhecidas em parte pelas impressões sensíveis causadas em nós pela vontade divina.

Podemos compreender assim de que modo precisamente Malebranche pode considerar a ideia dos corpos como uma ideia universal, imutável, eterna e necessária. Dado que a essência dos corpos é constituída unicamente de extensão, ou seja, de comprimento, largura e profundidade, ou ainda de relações de distância, enquanto conteúdo da mente divina essas relações se configuram como grandezas puramente inteligíveis, ou seja, como verdades especulativas cujas relações são engendradas pela própria Ordem. Em outras palavras, a ideia dos corpos ou a extensão inteligível não é senão a infinidade de relações possíveis de comprimento, largura e profundidade, e as infinitas propriedades que podem se deduzir delas. É por isso que Malebranche afirma que, ao contemplar a extensão inteligível em sua essência, ou seja, somente como a essência dos corpos em geral, e não como um ou outro corpo particular, a contemplamos

¹⁴⁸ Essa contingência não implica, contudo, uma indiferença absoluta. Mesmo a escolha contingente deve ser pautada de alguma maneira pela Ordem. Cf. Pellegrin, 2006, pp. 56-62.

¹⁴⁹ “Me perguntais *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates* [por qual gênero de causa Deus estabeleceu as verdades eternas], eu vos respondo que é *in eodem genere causae* [pelos mesmo gênero de causa] e que ele criou todas as coisas, isto é, *ut efficiens et totalis causa* [como causa eficiente e total]” (A Mersenne, 27 de maio de 1630, AT I, 151-152). Cf. também a Regra I das *Regulae*, AT X, 359-361. Malebranche, por sua vez, escreve na *Réponse à Regis*: “Não posso me persuadir que as ideias dependam de Deus *como de sua causa eficiente*. Pois sendo eternas, imutáveis e necessárias, elas não necessitam de Deus de causa eficiente, embora eu conceda que a percepção que tenho dessas ideias depende de Deus como de sua causa eficiente” (RR, II, §23, OC XVII-1, 308).

¹⁵⁰ Como afirma de modo preciso Alquié (1974, p.232): “Malebranche sempre se declarou fiel aos princípios da ciência cartesiana. [...] Parece, contudo, que, por meio de sua crítica à teoria da criação das verdades eternas, ele arruína sua unidade e destrói, em seu fundamento, o sonho da matemática universal que Descartes havia formado”.

como uma realidade infinita, ou seja, como um espaço infinito e inesgotável no qual é possível representar uma infinidade de corpos gerais e particulares ou, ainda, uma infinidade de mundos possíveis, sem que essa ideia jamais se esgote.

Quando o espírito pensa na extensão inteligível, quando ele quer medir a ideia do espaço, ele vê claramente que ela é infinita. Ele não pode duvidar que essa ideia seja inesgotável. Que ele se ocupe em representar o lugar de cem mil mundos, e a cada momento mais cem mil, essa ideia jamais cessará de lhe fornecer o que ele precisa. O espírito vê isso, e disso não pode duvidar (EMR, I, §IX, OC XII-XIII, 44).

Não é por acaso portanto que Malebranche apresenta pela primeira vez o termo *extensão inteligível* no mesmo esclarecimento em que ele introduz a noção da Ordem consubstancial a Deus, ou então em que ele apresenta a crítica mais radical dirigida contra a livre criação das verdades eternas¹⁵¹. Pelo contrário, a noção de uma extensão inteligível infinita a partir da qual percebemos os corpos em Deus, e da qual Deus se vale como o arquétipo do mundo material criado, é tributária da concepção de uma Razão ou uma Ordem divina a partir da qual as verdades eternas podem se constituir enquanto verdades absolutamente necessárias, e cuja essência é inteiramente independente do mundo criado. É por isso também que se torna possível colocar lado a lado a extensão inteligível concebida como o arquétipo ou a essência dos corpos tal como eles se encontram em Deus e os números inteligíveis, que Malebranche, retomando Agostinho, chama de *números numerantes* em oposição aos *números numerados*, ou seja, ao modo como numeramos as coisas no mundo material. Tanto os números numerantes quanto a extensão inteligível são eternos, imutáveis e necessários, na medida em que são engendrados pelo próprio entendimento divino¹⁵².

Com isso, a Visão em Deus ganha no *Éclaircissement X* um argumento suplementar que será mobilizado em todas as obras posteriores à *Recherche*: é preciso que essa extensão infinita e eterna esteja contida em um ser que seja também infinito e eterno, e que possa portanto contê-la de forma inteligível, isto é, é preciso que a extensão inteligível esteja em Deus, e não na alma.

Não se vê que há essa diferença entre Deus e a alma do homem, que Deus é o ser sem restrição, o ser universal, o ser infinito, e que a alma é um

¹⁵¹ Agradeço a Alfredo Gatto por chamar minha atenção para esse ponto.

¹⁵² Contudo, não se deve com isso identificar ou traçar uma completa equivalência entre os números numerantes e a extensão inteligível. Nos *Entretiens*, Malebranche precisa: “Pois sabeis que todos os números são comensuráveis entre si porque eles possuem a unidade como medida comum. Se então as partes desta extensão divididas e subdivididas ao infinito pelo espírito pudessem se reduzir a unidade, elas seriam sempre por essa unidade comensuráveis entre si, o que sabeis certamente ser falso” (EMR II, §II, OC XII-XIII, 52). Não se trata, portanto, de reduzir toda a extensão inteligível a álgebra, como se a extensão inteligível fosse simplesmente uma tradução imaterial do espaço euclidiano.

gênero de ser particular? É uma propriedade do infinito ser ao mesmo tempo um e todas as coisas, composto por assim dizer de uma infinidade de perfeições, e de tal modo simples que cada perfeição que ele possui encerra todas as outras sem qualquer distinção real, pois como cada perfeição divina é infinita, ela faz todo o ser divino. Mas sendo a alma um ser particular, um ser limitado, ela não pode possuir nela a extensão sem se tornar um ser material, sem ser composta por duas substâncias (RV, Écl. X, OC III, 148).

Se, ao refutar as concepções materialistas e inatistas da percepção na *Recherche*, Malebranche ressaltava a infinidade de figuras particulares contidas na ideia de uma figura em geral, aqui o autor resalta que o caráter infinito das ideias não é apenas quantitativo¹⁵³. As ideias que vemos em Deus, ou seja, as suas perfeições, enquanto são representativas dos corpos, estão em Deus *sem qualquer distinção real*. Em outras palavras, as ideias em Deus não são infinitas por conter um número infinito de ideias particulares, mas sim porque Deus as encerra como uma única perfeição em si mesma infinita e sem qualquer particularidade. A substância que, enquanto ideia puramente inteligível, é o arquétipo que Deus contempla ao criar os corpos e que os representa ao nosso entendimento, deve ser ela mesma infinita.

O livro III da *Recherche* trazia como o paradigma central das ideias o estatuto das figuras matemáticas, que podem ser pensadas independentemente de qualquer referência à existência, ou seja, que são essências verdadeiras e imutáveis cujas propriedades subsistem mesmo que não haja nada no mundo criado que corresponda perfeitamente a elas. Elas existem, portanto, enquanto possíveis na mente de Deus, e é nela que nós as vemos. No corpo da *Recherche*, entretanto, a relação entre as ideias dos corpos e a infinidade da mente de Deus não é colocada. Como observa Robinet (1965, p.207 sq), na sua primeira edição Malebranche aparenta atribuir efetivamente uma infinidade de ideias particulares à mente divina, de modo que dentre elas Deus cria algumas e mantém outras como possíveis¹⁵⁴. Desse modo, seria possível atribuir aos corpos materiais existentes

¹⁵³ Deve-se ter cuidado em distinguir a infinidade da ideia, ou seja, a ideia dos corpos concebida como uma extensão inteligível infinita, e a ideia geral de um corpo. A ideia do círculo, por exemplo, é uma modificação da *extensão inteligível infinita*. Essa extensão é infinita pois contém em si todos os corpos possíveis. Mas a ideia do círculo é *geral*, mas não infinita pois, apesar de conter infinitos círculos possíveis, ela exclui todas as outras figuras.

¹⁵⁴ Robinet sustenta essa interpretação a partir de uma análise detida das variantes que mostram as mudanças que Malebranche operou na *Recherche* ao longo do tempo. Contudo, a hipótese de uma mudança no modo como o oratoriano concebe as ideias já havia sido levantado por Arnauld (VFI, Cap. XIII, OA 38, 241-243) e negado pelo próprio Malebranche (Rep. aux VFI, XIV, OC VI-VII, 106-109). Uma longa tradição de intérpretes se coloca, contudo, ao lado de Arnauld nesse ponto. Gueroult, notadamente, considera haver uma divergência radical entre dois modos de se referir à infinidade das ideias: a extensão inteligível infinita e “as ideias particulares em número infinito” (Guéroult, 1955, vol. 1, p.212), no que é seguido por Dreyfus (1958, p.113) e outros. Concordando com o próprio Malebranche, entretanto, Gouhier, Rodis-Lewis e

uma réplica correspondente no mundo inteligível das essências. Ora, para tanto, seria necessário supor, como o faz Robinet, que Malebranche, ao publicar o primeiro volume da *Recherche* em 1674, estaria de acordo com a tese da criação das verdades eternas, a despeito das críticas que ele dirige posteriormente a ela. Contudo como nota Rodis-Lewis (1983), o modo como a união do espírito com Deus é descrita desde o prefácio da *Recherche* – como mostram as reiteradas citações ao *De magistro* de Agostinho e, especialmente, no modo como, após haver distinguido a evidência da razão e a submissão cega à fé – e o modo como alguns temas geralmente reservados ao dogma religioso, tais como o pecado e suas consequências, são misturados com reflexões filosóficas, deixam claro que Malebranche opera com uma noção de Razão que é muito diferente daquela de Descartes. Se Descartes deixava esses temas ao abrigo da razão, Malebranche, ao pregar uma unidade em Deus da Razão universal e do Verbo do evangelho, traz para o interior de sua filosofia temas que a criação das verdades eternas havia excluído da filosofia cartesiana. A própria noção de razão com a qual Malebranche opera desde seus primeiros escritos já não é mais a razão cartesiana¹⁵⁵.

Desse modo, é para afastar definitivamente a noção de uma correspondência direta entre as ideias e o mundo criado que Malebranche precisa, ainda no *Éclaircissement X*, que

Não se deve imaginar que o mundo inteligível possua uma tal relação com o mundo material e sensível que haja, por exemplo, um sol, um cavalo, uma árvore inteligível destinada a nos representar o sol, um cavalo, uma árvore, e que todos aqueles que veem o sol, veem necessariamente esse pretenso sol inteligível (RV, *Éclaircissement X*, OCM III, 153).

Com essa precisão, é afastada uma interpretação que poderia aproximar as ideias em Deus dos modelos ou exemplares de cada criatura, como aceitam Agostinho e Tomás

outros veem nessa mudança um desenvolvimento de temas que se encontravam anteriormente implícitos em sua filosofia. Rodis-Lewis, ademais, acrescenta plausivelmente que desde a crítica da concepção inatista da origem das ideias, que analisamos anteriormente, já se encontra pressuposta a infinidade das ideias, na medida em que lá o que é posto em questão é a infinidade de ideias particulares dada a partir da essência infinita das ideias, dado que o caminho contrário, das ideias particulares à uma ideia geral, e vetada pela crítica de Malebranche à abstração como o modo de chegar às propriedades gerais de algo (Gouhier, 1948, pp. 196-202, Rodis-Lewis, 1963, pp. 88-95). Alquié, por sua vez, vê uma tensão entre duas tendências que se estende para suas obras posteriores.

¹⁵⁵ “A tese cartesiana segundo a qual a inteligência é criada ao mesmo tempo que a inteligibilidade conduz o espírito a se inclinar diante da transcendência do Ser infinito e incompreensível, mas também a desenvolver com toda autonomia, à partir das ideias inatas, a ciência da natureza, para qual sua luz natural foi feita. Para Malebranche, o Verbo do Evangelho é também Razão universal. [...] Assim foram expostos de partida os princípios que tornam impensável a adesão à tese cartesiana sobre a razão humana criada e a incomunicabilidade do pensamento divino, mesmo se, em consideração à Descartes, Malebranche não a ataca abertamente senão quando os mal-entendidos tornaram necessário os *Éclaircissements* de 1678” (Rodis-Lewis, 1983, 248-249).

de Aquino, assim como uma correspondência termo a termo entre as ideias e os corpos¹⁵⁶. A essência inteligível dos corpos que vemos em Deus não pode ser particular. Sendo uma perfeição de um ser infinito – e, portanto, algo que não pode conter em si nenhuma limitação, pois isso o tornaria finito – ela deve ser a própria substância dos corpos na medida em que ela é inteligivelmente compreendida na mente divina. Em outras palavras, a *extensão inteligível* é a própria essência geral e infinita dos corpos, ou seja, a substância extensa sem qualquer modalidade ou determinação que a faça ser concebida como tal ou tal corpo particular. Ao mesmo tempo ideia e arquétipo, ela é a substância geral a partir da qual Deus cria os corpos particulares, e na qual podemos conhecer distintamente todas as propriedades necessárias e imutáveis dos corpos e das quantidades. É por isso que essa ideia de extensão contida na mente divina deve ser necessariamente “uma extensão ideal ou inteligível e infinita, pois ele a criou, e não pode conhecê-la senão em si mesmo” (RV, *Éclaircissement X*, OCM III, 152).

Malebranche define assim a extensão inteligível como algo cuja natureza não pode ser a mesma da matéria. Na medida em que, ao menos a partir de 1678, os corpos que vemos em Deus não são cópias ou modelos singulares dos corpos que existem no mundo material, mas sim a extensão inteligível infinita, universal, necessária e eterna, ou seja, a extensão tal como Deus a consulta em sua própria sabedoria ao criar o mundo, torna-se necessário estabelecer uma distinção entre essa extensão incriada e a extensão que compõe o mundo material criado. É justamente essa relação entre a extensão inteligível e a matéria que está na origem de grande parte das principais críticas dirigidas à filosofia das ideias do oratoriano.

2.5. Extensão inteligível e extensão material: Malebranche espinosista?

Como vimos anteriormente, a definição da ideia como o objeto da percepção enseja uma distinção radical entre a representação dos corpos e a sua existência material. Os corpos materiais criados não agem em nós de modo a produzir em nosso espírito as representações que temos deles, e essas representações nada possuem de material. As ideias nos representam os corpos enquanto essências, e não enquanto coisas existentes. Nas *Méditations*, essa mesma questão é recolocada a partir da distinção entre a Sabedoria divina que nós consultamos e a potência criadora de Deus:

¹⁵⁶ Arnauld, contudo, continuará interpretando à despeito dessa observação que Malebranche não deixa de pressupor “um sol, um cavalo, uma árvore inteligível” na mente divina (VFI, cap. 13, OA 38, 243).

Queres saber por que uma coisa existe devido ao simples fato de que Deus o quer. Me pedes uma ideia clara e distinta desta eficácia infinita, que dá e conserva o ser a todas as coisas. Não tenho presentemente resposta a dar-te que seja capaz de te contentar. Tua pergunta é indiscreta. Me consultas sobre o poder de Deus; consulte-me sobre sua Sabedoria, se queres que eu te satisfaça (MC IX, §II, OC X, 96).

Nessa passagem, Malebranche busca deixar claro, pelas palavras do Verbo, que a visão em Deus se restringe unicamente à sabedoria divina, e não à vontade criadora. A própria ideia de poder nos é inacessível. “Não dou aos homens uma ideia distinta que corresponde ao nome de poder [*puissance*] ou de eficácia, pois Deus não deu um verdadeiro poder às criaturas, e só devo dar as ideias para tornar conhecidas as Obras de Deus e a Sabedoria de sua conduta” (*Ibid*). Não conhecemos a vontade divina tal como conhecemos a Sua razão, o que implica que, ao conhecer com clareza e distinção as ideias em Deus, não conhecemos por isso o mundo criado. A visão em Deus, na medida em que depende unicamente do Verbo, nos permite conhecer a essência dos corpos, isto é, a extensão tal como ela se encontra inteligivelmente em Deus, mas não a sua existência.

A diferença entre a extensão inteligível e a extensão material se encontra assim conjugada a diferença entre a necessidade intrínseca à Ordem e a contingência intrínseca a tudo aquilo que depende da vontade divina. A extensão inteligível, na medida em que se define como a ideia e o arquétipo infinito dos corpos, isto é, a extensão compreendida enquanto participada pela imensidão divina, deve ser necessariamente eterna e necessária, pois é engendrada pelo próprio Verbo. A extensão material, por sua vez, é inteiramente dependente da criação, e como tal não pode possuir a eternidade ou a necessidade própria a extensão inteligível. A distinção que se dava em um plano epistemológico entre a representação de um corpo por meio de sua ideia e a existência efetiva desse corpo no mundo material se desdobra aqui em uma distinção ontológica que espelha a distinção entre os atributos divinos.

O *Éclaircissement X*, que trazia pela primeira vez o termo de *extensão inteligível*, já atentava para essa distinção ao responder de que modo podemos dizer que vemos em Deus corpos móveis e figurados, dado que em Deus não há nada de móvel nem de figurado. Podemos ver a extensão figurada em Deus, escreve Malebranche, pois a figura é essencialmente o limite da extensão. Ora, sempre que à nossa percepção de um corpo unimos uma sensação tal como a cor – que, como vimos, não é senão uma modificação de nossa própria alma – vemos necessariamente essa extensão com limites e, portanto, figurada. Não é necessário que Deus possua atualmente em sua mente uma infinidade de

corpos figurados, mas sim que a extensão inteligível possa ser percebida pela alma de diversas maneiras.¹⁵⁷

A extensão inteligível não contém, portanto, atualmente nela uma infinidade de figuras particulares. Pelo contrário, ela é como escreve Delbos (1924, p.140), “a possibilidade das figuras”. A extensão inteligível contém todas as figuras como puras virtualidades, sem que com isso ela possua as limitações de uma figura em particular. Na medida em que ela não nos representa figuras determinadas, mas apenas figuras *em geral*, torna-se possível compreender de que modo exatamente ela pode nos representar todas as figuras sem ser ela mesma figurada. Mais do que ser um receptáculo de essências particulares, ou mesmo um duplo do espaço euclidiano, a extensão inteligível é a própria condição de representação das figuras, ou seja, aquilo pelo qual elas se constroem ou se formam. É por isso que Malebranche pode falar da representação de um triângulo ou de um círculo em geral, que não sendo imaginado ou percebido sensivelmente é apenas concebido na extensão inteligível¹⁵⁸. Essas figuras em geral não são nada mais do que figuras concebidas segundo a sua pura essência geométrica: “Como todos os corpos particulares são compostos de uma matéria extensa e geral e de uma forma particular, do mesmo modo as ideias particulares dos corpos não são senão a ideia geral da extensão, visto sobre formas e por diferentes percepções intelectuais ou sensíveis” (RR, II, §6, OC XVII-1, 283).

Do mesmo modo que a extensão inteligível não precisa ser figurada para representar as figuras, não é necessário que ela possua o movimento dos corpos para representá-los em movimento. Deus certamente não vê o movimento atual dos corpos em sua substância, mas sim no conhecimento que ele tem de sua própria vontade na medida em que ela se relaciona com tais ou tais corpos existentes. Ora, na medida em que a extensão inteligível é criada e independe da vontade, ela deve ser também inteligivelmente imóvel. O movimento se restringe, portanto, à extensão material, na qual a essência da extensão se soma à vontade divina para que os corpos possam possuir sucessivamente tal ou tal relação de distância com os corpos que os cercam. Mas isso não quer dizer que não possamos nos valer das relações inteligíveis de distância para

¹⁵⁷ RV, Écl. X, OC III, 152.

¹⁵⁸ “Concebemos um tal círculo quando todas as partes inteligíveis que limitam a extensão que concebemos estão todas igualmente distantes do centro, e na medida em que está extensão inteligível é determinada. E concebemos um círculo em geral ou uma infinidade de círculos pois, tendo a ideia de espaço ou de linhas maiores e maiores ao infinito, não tomamos nenhuma como o diâmetro do círculo que concebemos” (Trois Lettres, I, Rem. II, OC VI-VII, 209).

compreender as sucessivas relações de distância no movimento dos corpos materialmente existentes.

Se concebemos alguma extensão criada que corresponde a alguma parte dessa extensão como a sua ideia, podemos pela própria ideia de espaço, por mais que inteligivelmente imóvel, descobrir que as partes dessa extensão criada são móveis, pois a ideia de espaço, por mais que a supomos inteligivelmente imóvel, representando necessariamente todos os tipos de relação de distância, ela torna concebível que as partes de um corpo podem não guardar entre elas a mesma situação (RV, Écl. X, OC III, 153).

Por mais que a extensão inteligível não possa conter o movimento, ela pode dar a ele sua inteligibilidade na medida em que, no campo conceitual estritamente mecanicista no qual Malebranche se coloca, o movimento não consiste em nada mais do que relações sucessivas de distância entre dois ou mais corpos. Assim, na medida em que vemos ou imaginamos os corpos em movimento, podemos conceber inteligivelmente as relações de distância que esses corpos assumem no mundo criado. O conhecimento do movimento dos corpos não pode se dar na extensão inteligível, e é, portanto, dependente de alguma maneira da percepção sensível ou da imaginação. Mas o princípio segundo o qual tornamos esse movimento compreensível, e que torna possível a física enquanto ciência, é o modo como concebemos as relações sucessivas entre os corpos na extensão inteligível. O *Éclaircissement X* deixa assim claro que a extensão inteligível é o fundamento da representação da extensão criada¹⁵⁹ sem, contudo, ser sua cópia ou imagem.

Essa distinção se torna absolutamente fundamental para Malebranche pois o equívoco de se confundir a extensão inteligível incriada com a extensão criada aproximava perigosamente a sua filosofia da de Espinosa, cuja *Opera Posthuma*, na qual a *Ética* era levada a público pela primeira vez, havia sido publicada poucos meses antes da publicação dos *Éclaircissements à Recherche*.¹⁶⁰ Tal como Malebranche, Espinosa também fundava a extensão na infinidade de Deus – embora, diferentemente de Malebranche, ele a considerasse um atributo divino – e, na medida em que ela é considerada a partir da *natureza naturante*, ela é também infinita e divina¹⁶¹. Mesmo antes que Arnauld apontasse a semelhança entre as duas formulações no *Des vraies et des fausses idées* de 1684, as *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, publicadas no ano anterior à primeira crítica do jansenista, já ressaltavam a necessidade de distinguir a

¹⁵⁹ Cf. Bardout, 2002, pp.98-99.

¹⁶⁰ Os *Éclaircissements* são publicados no início 1678, e a *Opera posthuma* de Espinosa no fim de 1677.

¹⁶¹ Cf. Espinosa, EI, def. 6 e Prop. 15 e 29 (com seus respectivos escólios)

extensão criada da extensão inteligível. Nela, Malebranche escreve que a ideia dos corpos é necessária pois sua natureza se deve à Ordem consubstancial a Deus e, como tal, ela possui sua realidade *em Deus*, e é nele que a conhecemos. Os corpos criados, por sua vez, devem sua realidade a vontade livre de Deus, que os cria fora de Deus e no mundo.

A extensão inteligível é eterna, imensa, necessária. É a imensidão do Ser Divino enquanto infinitamente participada pela criatura corporal, enquanto representativa de uma matéria imensa, é em uma palavra a ideia inteligível de uma infinidade de mundos possíveis. [...] A outra espécie de extensão é aquela que é criada, é a matéria da qual o mundo é composto. Muito longe que a percebas como um Ser necessário, é somente a fé que te ensina sobre sua existência. Esse mundo começou, e pode deixar de existir. Ele possui certos limites que ele não possui. Pensas vê-lo, e ele é invisível, e atribuis a ele o que percebes, quando não vês nada que lhe pertença (MC, IX, §IX-X, OC X, 99).

A extensão inteligível ganha assim seu caráter necessário e eterno que o distingue da extensão material por ser aquilo que Deus contempla em si mesmo ao criar o mundo dos corpos. É isso que Malebranche quer dizer ao defini-la como “a imensidão do Ser Divino *enquanto infinitamente participada pela criatura corporal*”. A imensidão enquanto atributo divino exige que a substância divina, enquanto um ser infinitamente infinito, deve estar em toda a Sua obra e, mais do que isso, englobar ainda totalidade de Sua substância¹⁶². Mas por *estar em todo lugar* não se deve compreender que ela esteja *localmente* nos corpos. Os corpos criados estão para a imensidão divina como a sucessão do tempo está para a eternidade. É assim que Deus está em todo lugar sem possuir qualquer extensão local. Em outras palavras, sendo Deus ao mesmo tempo infinito e perfeitamente simples, é necessário que ele esteja inteiro em todo lugar, inteiro em cada parte, e que permaneça sendo uno em todas as partes. O modo preciso como isso ocorre, ou como Deus se encontra em todo lugar sem ser extenso, ou ainda nos corpos sem ser divisível, permanece sendo para nós absolutamente incompreensível. Essa imensidão se distingue assim por natureza da matéria extensa e criada.

Contudo, a precisão feita por Malebranche não foi suficiente para conter as críticas de Arnauld. Ao lado da defesa que o jansenista faz do inatismo, a sua crítica à visão em Deus se volta também para o estatuto da extensão inteligível. Retomando Agostinho e Tomás de Aquino, Arnauld afirma que não há nenhuma razão para opor dois mundos, um inteligível e um outro material. O mundo inteligível é para o jansenista o mundo material

¹⁶² “Quero dizer que a substância divina está em todo lugar, não somente no universo, mas infinitamente além. Pois Deus não está contido em sua obra, mas sua obra está nele e subsiste em sua substância, a qual a conserva por sua eficácia onipotente (EMR VIII, §IV, OC XII-XIII, 178).

e sensível enquanto ele é conhecido por Deus, e ele está *idealmente* e *eminente* em Deus. *Idealmente* porque ele não pode estar em Deus *formalmente*, isto é, enquanto constituído de matéria. Ele também está em Deus *eminente*, ou seja, de uma forma mais perfeita do que as criaturas e sem as limitações delas. Desse modo, toda a extensão criada deve estar *eminente* e *idealmente* em Deus, sem estar *formalmente* nele. Dito isso, Arnauld se pergunta de que modo precisamente Malebranche considera que a extensão inteligível, sendo distinta da extensão material, está em Deus. Se ela está em Deus *realmente* ou *formalmente*, então Deus é corporal. Se a extensão está *eminente* em Deus, a extensão inteligível se confunde com a própria substância divina, e designa assim sua *imensidão*¹⁶³. Malebranche, portanto, estaria condenado a recair seja no materialismo, seja no espinosismo. Se nos *Des vraies et des fausses idées* essa crítica é insinuada, e apresentada como uma dúvida sobre o estatuto preciso da extensão inteligível, após a primeira resposta de Malebranche Arnauld afirma explicitamente que querer que Deus contenha em si inteligivelmente a extensão é querer “que a substância divina é infinitamente extensa em comprimento, largura e profundidade, como acreditava S. Agostinho antes de sua conversão” (*Défense*, OA 38, 411).

Como vimos, Malebranche nega peremptoriamente que a extensão esteja formalmente em Deus. Ela deve estar nele portanto *eminente*¹⁶⁴. Nos *Entretiens*, contudo, a alternativa apontada por Arnauld de uma identificação entre a imensidão de Deus e a extensão inteligível é refutada pela precisão do sentido pelo qual podemos dizer que a extensão inteligível é a substância de Deus. A imensidão faz com que a substância divina esteja inteira em todas as partes. A extensão inteligível, por sua vez, “não é senão a substância de Deus enquanto representativa dos corpos, e participada por eles com as limitações ou as imperfeições que lhe convém, e que representa essa mesma extensão inteligível que é a ideia ou o arquétipo deles” (EMR VIII, §VIII, OC XII-XIII, 184). É por isso que a extensão inteligível pode ser inteligivelmente divisível – podemos pensar em diversas partes inteligíveis de um corpo ou dividi-lo de infinitos modos –, ou mesmo de certo modo inteligivelmente impenetrável – não podemos pensar que dois pés de

¹⁶³ VFI, cap. XIV, OA 38, 247-259. Se apoiando em certas ambiguidades do vocabulário de malebrancheano a respeito da extensão inteligível, Arnauld afirma que Malebranche é levado inadvertidamente a afirmar que a extensão inteligível está *formalmente* em Deus. Para uma análise pormenorizada da crítica de Arnauld à extensão inteligível, cf. Ndiaye, 1991, pp. 171-190.

¹⁶⁴ “Deus não encerra senão eminentemente os corpos que ele criou, mas ele encerra na simplicidade de sua substância infinitamente infinita as ideias de todas as coisas realmente, substancialmente, divinamente” (RVFI, XVI, §VI, OC VI-VII, 118).

matéria sejam equivalentes a um pé¹⁶⁵. A extensão inteligível é, portanto, a imensidão do ser apenas enquanto ela é participada pelos corpos existentes, isto é, enquanto ela se apresenta como aquilo em Deus que constitui o arquétipo dos corpos o que é representativo deles, com todas as limitações e as propriedades que constituem a extensão em geral.

Com isso, Malebranche pensa poder escapar das conclusões que o levariam a admitir a existência de uma extensão material em Deus e, conseqüentemente, ao atribuí-la um caráter de eternidade, considerar que a criação do mundo material é impossível. Ao considerar que a extensão inteligível é distinta da extensão criada, e que a imensidão divina não pressupõe que Deus esteja localmente extenso na matéria, torna-se possível conceber a criação, e evita-se cair no erro de considerar como eterno o mundo material. O oratoriano se furta assim do que seria um dos grandes perigos de se fazer metafísica sem a correta compreensão da extensão, o que para ele foi precisamente o que Espinosa teria feito¹⁶⁶.

Por mais que Malebranche considere a acusação de que a extensão inteligível torna Deus corporal como a mais atroz das críticas de Arnauld¹⁶⁷, a mais escandalosa e o produto de paixões em excesso¹⁶⁸, ele precisa, desenvolve e remedia diversas de suas fórmulas nas obras que se seguiram as primeiras investidas do jansenista. É a partir destas críticas que Malebranche passa a precisar que, por mais que a extensão inteligível seja distinta da extensão material, “não há diferença entre os dois tipos de extensão, nem entre dois tipos de ideias que a representam” (EMR, II, §XII, OC XII-XIII, 60). Também não se segue que, por haver duas espécies de extensão, possamos falar em duas espécies de substâncias. A extensão inteligível não é extensa em comprimento, largura e profundidade, tal como a extensão criada, pois ela não é nem uma substância, nem um modo.

Creio que a extensão inteligível não é nem uma substância, nem uma modificação de substância, não obstante o axioma dos Filósofos [que afirma que tudo o que é, é uma substância ou um modo]. Ela não é uma modificação de substância pois, sendo a substância divina infinita, ela não é capaz de *modificações*, pela ideia de *modos* podemos além disso

¹⁶⁵ EMR VIII, §IV, OC XII-XIII, 179.

¹⁶⁶ “O infeliz Espinosa julgou que a criação era impossível, e com isso o quanto ele se perdeu de seu caminho? Quanto mais se raciocina bem, mais nos perdemos quando seguimos um falso princípio. Um homem que raciocina mal pode se corrigir e se recuperar pelo acaso e pelo preconceito os caminhos comuns. Mas um homem exato e temerário segue constantemente o erro e se perde sem volta. O erro jamais conduz por si mesmo a verdade” (MC IX, §XIII, OC X, 101). Cf. Espinosa 2015, pp.68-75, E I, prop. 15, esc.

¹⁶⁷ Trois Lettres, I, OC VI-VII, 195.

¹⁶⁸ Trois Lettres, I, Rem. XVIII, OC VI-VII, 252.

pensar na extensão inteligível sem pensar em outras coisas, o que não pode convir às modificações: pois não podemos pensar na redondeza, *modo* de um corpo, sem pensar na extensão deste corpo. A extensão inteligível também não é uma substância, pois ela não é a substância divina em si mesma, ela é a substância divina somente enquanto participada pelas criaturas corporais (Trois Lettres, I, Rem. XVI, OC VI-VII, 245. Itálicos do autor).

Em suma, no sentido estrito de substância e modo não podemos dizer que a extensão inteligível seja um modo ou uma substância. Ela não é um modo pois Deus, por ser infinito, é incapaz de qualquer modificação, isto é, ele não é capaz de existir de um modo particular e, portanto, limitado. Ela também não é uma substância pois ela é uma essência necessária e eterna, e o arquétipo a partir do qual as substâncias materiais, contingentes e temporais, são formadas. Ela é em um sentido a substância divina, mas somente *enquanto participada pelas criaturas corporais*, isto é, enquanto aquilo que Deus consulta em sua mente divina para criar os corpos, ou ainda, enquanto a essência divina na medida em que ela encerra uma infinidade de mundos materiais possíveis.

Apesar das tinturas agostinianas que Malebranche imprime em todos os seus escritos sobre as ideias, é a Tomás de Aquino que ele recorre contra Arnauld para fundar essa noção da ideia da extensão como a substância divina enquanto participada pelos corpos¹⁶⁹. Recorrendo à noção de *participação* que é desenvolvida na questão 15 da primeira parte da *Suma teológica*¹⁷⁰. o oratoriano busca dar à extensão inteligível um estatuto que não recai sobre o adágio escolástico segundo o qual toda a realidade é ou bem uma substância, ou bem um modo. Os seres possíveis não podem existir senão em Deus, mas não podem existir em Deus como uma substância ou modo, de sorte que, se conhecendo, Deus “conhece também todas as maneiras com as quais sua essência pode ser imperfeitamente participada por todos os seres particulares sejam eles criados ou

¹⁶⁹ “A principal coisa à qual deve-se prestar atenção é que é certo que Deus pode ver, e que ele vê efetivamente a extensão divisível e móvel, e que a vê somente em si mesmo, pois ele a vê antes de ter criado os corpos, e ele só pode tirar esses conhecimentos de si mesmo, e que assim, não sendo senão imperfeitamente imitado ou participado pelas criaturas, como diz Tomás de Aquino, ele encerra todas as ideias delas” (Trois Lettres, Rem. VI, OC VI-VII, 223).

¹⁷⁰ No Artigo 2 dessa questão, Tomás de Aquino (2009, p. 354, ST I, q.15, art. 2) escreve: “Ele [Deus] conhece perfeitamente sua essência. Conhece-a, portanto, de todas as maneiras em que é cognoscível. Ora, ela pode ser conhecida não apenas como é em si mesma, mas também enquanto pode ser participada, segundo algum modo de semelhança, pelas criaturas. Cada criatura, porém, tem sua representação própria, segundo a qual de algum modo participa da semelhança da essência divina. Assim, quando Deus conhece sua própria essência como imitável de maneira determinada por tal criatura, Ele a conhece como sendo a razão própria e a ideia dessa criatura, como também das outras. E assim fica evidente que Deus conhece muitas razões próprias de muitas coisas, o que são muitas ideias”. Malebranche cita essa passagem no prefácio que ele acrescenta aos *Entretiens* em 1696 (após, portanto, as principais críticas de Arnauld à extensão inteligível).

sejam eles possíveis, isto é, ele vê em sua essência as ideias e os arquétipos de todos esses seres” (E. Chinois, OC XV, 22).

É importante destacar, contudo, que Malebranche não tem em vista de maneira alguma se apoiar em qualquer noção tomista (ou mesmo agostiniana) de criação, que pressupõe uma espécie de exemplarismo, isto é, de formas singulares existentes na mente divina a partir das quais Deus forma as criaturas. Pelo contrário, é em vistas de uma concepção moderna de corpo e de matéria que o oratoriano recorre, talvez paradoxalmente, à Tomás de Aquino¹⁷¹. Isso fica claro nas cartas que Malebranche troca, no fim de sua vida, com Dortus de Mairan, que se via então forçado a concordar com as demonstrações da *Ética*. Além de recolocar o problema posto por Arnauld da presença da extensão em Deus, Mairan questiona Malebranche sobre o estatuto substancial da extensão inteligível e, por extensão, da própria extensão criada, aproximando-a assim do atributo espinosista. Pois, se como Malebranche escreve à Arnauld que “pode-se dizer que o objeto imediato do espírito é uma substância infinita pois vemos a substância divina enquanto representativa de uma matéria infinita” (Trois Lettres, I, Rem. XVI, OC VI-VII, 245), o que nos impede de afirmar que aquilo vemos é um atributo de Deus, e os corpos os seus modos? Ou ainda, não poderíamos dizer que os corpos são modificações da extensão inteligível?¹⁷²

Sem se preocupar com a originalidade e as peculiaridades do vocabulário da *Ética*¹⁷³, Malebranche transpõe para o terreno da substancialidade a distinção entre a

¹⁷¹ Cf. Ong-Van-Cung, 1997. Alexandra Roux (2015, pp.225-239) nota ainda que, diferentemente de Tomás de Aquino, Malebranche não pensa a relação de *participação* entre a criatura e a substância divina em termos causais. Segundo Tomás, as criaturas participam da essência divina na medida em que elas recebem dela uma certa existência (*esse*) ou um ato de existir. Para Malebranche a participação não se dá em termos causais, mas sim representativamente. “Se o participado se relaciona ao inteligível, a *participação é participação ao inteligível*, ao ser universal e não ao Criador, à Essência das essências e não à Causa de todas as existências, ao Filho e não ao Pai. Assim, *participar à substância divina é ser representado pelo Verbo que ilumina todas as criaturas*” (*Ibid*, p.226).

¹⁷² Mairan coloca a questão nos seguintes termos: “Não há na natureza senão substâncias e modificações de substância. Tudo o que podemos pensar só e independentemente de toda outra coisa é uma substância. Tudo o que não podemos pensar só e sem conter a ideia que temos de alguma outra coisa sem a qual ele não pode existir nem ser concebido é necessariamente modificação, e modificação desta coisa que encerra o seu conceito. Ora, a ideia de todo corpo encerra a da extensão inteligível como constituindo sua essência ou sem a qual ele não pode existir ou ser concebido. Logo todo corpo é a modificação da extensão inteligível, ou a extensão inteligível é o sujeito, a essência ou a substância de todo corpo. Logo, se a extensão inteligível está em Deus, todo corpo é a modificação da essência divina, ou a substância divina é a substância de todos os corpos” (Mairan a Malebranche, 6 de maio de 1714, OC XIX, 879).

¹⁷³ Malebranche só se refere diretamente ao texto da *Ética* na carta de 6 de setembro de 1714 (OC XIX, 909), na qual comenta os sete axiomas da parte I (“dos sete axiomas do autor, somente o 3º me parece sem equívoco”) e a proposição V da mesma parte (“Creio, senhor, vos ter escrito que sua quinta demonstração era falsa, mas quereis que eu precise o precisamente o local. É na 3ª linha, *concedetur, ergo* etc. Não estou de acordo”). Para uma análise detida dessa passagem e o sentido preciso da crítica à Espinosa, cf. Chaui, 1999, pp. 268-272.

extensão material e a extensão inteligível. Tomando a definição comum de substância, diz ele, é possível afirmar que um pé cúbico de extensão é uma substância, pois podemos concebê-lo, e mesmo imaginá-lo e senti-lo sem pensar em qualquer outra coisa. Esse pé de cúbico é, portanto, uma parte de uma extensão maior, mas de modo algum uma modificação dela. Do mesmo modo, posso conceber minha própria existência sem pensar em qualquer outro espírito, e poderia concebê-la mesmo se nada mais existisse, de sorte que posso compreender minha própria alma como uma substância, e não como uma modificação do Ser infinito¹⁷⁴.

É por isso que, a seu ver, o erro de Espinosa nesse ponto pode ser resumido a confusão entre a ideia da extensão vista em Deus e aquilo que corresponde materialmente a esta ideia, isto é, a confusão da ideia com o seu *ideato*. É a mão ideal, a mão enquanto inteligivelmente extensa, a ideia da mão que afeta o amputado e na qual ele pensa quando sente a dor. O simples fato de poder pensar na extensão e ao mesmo tempo negar que haja corpos, ou então pensar em um corpo particular sem que ele exista, basta para que o mundo material não decorra da essência da extensão.

A extensão inteligível não é sem dúvida a extensão que chamais de *extensão substância*, mas a ideia da extensão substância da qual o mundo é composto é a ideia da extensão substância da qual Paris, Roma, etc. são partes e não modos simples. As modificações da extensão são somente as figuras que as limitam, e nunca se tomou as partes de um todo pelas modificações do todo; uma semi-esfera, seja ela inteligível ou material, por modificações da esfera; um pé cúbico de extensão por uma modificação de uma extensão infinita, pois uma extensão infinita não possuiria modificação ou limite no qual a modificação consiste (A Mairan, 12 de junho de 1714, OC XIX, 885).

Desse modo podemos dizer que um pé cúbico de extensão é ele mesmo uma substância, e seus limites são sua modificação, sem que esse pé cúbico seja ele mesmo uma modificação de uma extensão infinita. Essa extensão infinita, não deixa de ser a essência, concebida em Deus, dos corpos individuais existentes, mas ela só o é na medida em que é tomada enquanto representação, e não, como queria Espinosa, como uma realidade material: “Sei bem que um pé cúbico é de mesma natureza que toda outra extensão: mas o que faz com que um pé cúbico seja distinto de todo outro é seu ser próprio, sua existência” (*Ibid*, OC XIX, 886). E mesmo que a extensão material não possa ser compreendida sem a extensão inteligível, pois esta constitui sua essência, ela não pode ser compreendida como sua *modificação*. “É porque uma substância não pode ser

¹⁷⁴ A Mairan, 5 de dezembro de 1713, OC XIX, 865.

compreendida sem o que a constitui como substância. Ela é *parte* da extensão ou da substância que compõe o universo, mas ela não é a modificação da extensão” (A Mairan, 6 de setembro de 1714, OC XIX, 909). Como parte, o corpo pode ser concebido *na* extensão e *como* extenso, sem que com isso ele seja uma *modificação* da extensão¹⁷⁵.

Devemos com isso afirmar que Malebranche acaba por recusar, na sua crítica ao espinosismo, a noção de individualidade corporal dada pelo movimento da matéria, tal como exige a física cartesiana à qual ele no entanto subscreve?¹⁷⁶ De fato, com a doutrina da extensão inteligível os corpos físicos não se definem mais de antemão por sua substancialidade. Mas, ao mesmo tempo, eles não deixam de se definir pela relação de distância estabelecida entre as partes em repouso. Como vimos, por mais que a extensão inteligível não contenha o movimento, ela pode nos representar o corpo segundo sucessivas relações de movimento e de repouso e, portanto, nos representar os corpos enquanto capazes de movimento¹⁷⁷. Em outras palavras, mesmo sendo imóvel, a extensão inteligível é capaz de nos representar a mobilidade dos corpos como uma propriedade essencial da extensão. Com isso, Malebranche submete toda a compreensibilidade dos corpos a representação que temos deles a partir da extensão inteligível, a despeito da fissura ontológica que ele estabelece entre a ideia e o seu ideado. Longe de abdicar dos fundamentos da física mecanicista, ele os funda no modelo que institui tanto a sua inteligibilidade quanto os princípios de sua criação¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Como precisa Marilena Chauí (1999, p. 273): “Declarando que uma substância não pode ser concebida sem aquilo que a constitui como substância, [Malebranche] pretende que a bola não pode ser concebida sem aquilo que a faz bola, isto é, a extensão. A substância, portanto, é pensada como *hypokeímenon*, suporte ou substrato de afecções ou modificações. Por outro lado, como Descartes, Malebranche considera a substância ainda sobre outro ponto de vista, ou seja, como parte independente. O importante, contudo, não é a afirmação de que a bola, Paris ou Roma são substâncias porque são partes da extensão que podem ser concebidas umas sem as outras. Importante é a afirmação que *ser parte é não ser modo*”. Cf. também Rodis-Lewis, 1963, pp. 120-122.

¹⁷⁶ Chauí (*Ibid*, pp. 275-276), por exemplo, sugere que Malebranche, no confronto com o Espinosismo, sacrifica os pressupostos sobre a natureza da substância e sobre a individuação dos corpos que havia sido estabelecida na *Recherche*. Se em sua primeira obra o oratoriano pensa a individuação em termos cartesianos em termos de movimento das partes, ele passaria após o confronto com o espinosismo a pensá-la em termos de substancialidade na medida em que os corpos são considerados sob o prisma de sujeitos lógicos de suas modificações.

¹⁷⁷ “[...] se concebemos alguma extensão criada que corresponde à alguma parte dessa extensão como à sua ideia, poderemos pela própria ideia de espaço, por mais que inteligivelmente imóvel, descobrir que as partes dessa extensão criada são móveis, pois a ideia do espaço, por mais que inteligivelmente imóvel, representando necessariamente todos os tipos de relação de distância, nos faz conceber que as partes de um corpo podem não guardar entre si a mesma situação” (RV, Écl. X, OC III, p.153). Cf. também EMR, X, §X, OC XII-XIII, 236-237.

¹⁷⁸ Nas palavras precisas de Bardout (1999, p.90): “Ao reduzir a essência da matéria à extensão geométrica, assimilando na esteira de Descartes a totalidade das modificações físicas a figuras e movimentos, Malebranche se dava os meios de submeter a ciência dos corpos à representação. A ideia, que não é tanto mais a imagem do que o modelo ou o conceito da coisa governa identicamente a criação da extensão e a

Contudo, essa fissura entre representação e representado recoloca o problema da individuação no nível da percepção. Por mais que a extensão inteligível possa nos representar os corpos em movimento sem ser ela mesmo móvel, essa representação é dependente da sensação ou da imaginação:

Embora não vejamos os corpos em si mesmos, mas somente pela extensão inteligível [...] nós podemos por meio dela ver ou imaginar atualmente os corpos em movimento porque ela nos parece móvel devido ao sentimento de cor ou da imagem confusa que permanece após o sentimento, a qual unimos sucessivamente à diversas partes da extensão inteligível que nos serve de ideia quando vemos ou imaginamos o movimento de algum corpo (RV, Écl. X, OC III, 153).

A noção de extensão inteligível encontra assim o seu correspondente para formar a representação dos corpos particulares nas modalidades do espírito. É a partir da relação entre esses dois elementos distintos, a saber, a ideia e os sentimentos, que se torna possível pensar a singularidade.

constituição da física. Pela extensão inteligível e seu poder representativo, torna-se lícito fundar uma teoria metafísica do ser corpóreo”.

CAPÍTULO 3- PERCEPÇÃO E INFINITO

Duas teses presentes ao longo de toda a obra de Malebranche a respeito da relação entre o finito e o infinito parecem se contradizer. A primeira delas delinea uma distância insuperável entre o finito e o infinito que se traduz em uma distância abissal entre o homem e Deus. “O finito, por maior que o supusermos, comparado com o infinito não é nada; o expoente mais justo dessa relação é o zero” (CC, II, OC IV, 47), afirma Teodoro nas *Conversations chrétiennes* ao comentar a impossibilidade de se pensar a ação divina através de qualquer modelo ou exemplo finito. Essa ausência de proporção mostra não somente a impossibilidade de se pensar o infinito através do finito, ou mesmo do mundo finito honrar perfeitamente o infinito de Deus (e isso mesmo antes do pecado¹⁷⁹), mas também mostra a incapacidade do finito criado, mesmo tomado em sua completude, de se igualar ao infinito¹⁸⁰. Impossibilidade de proporção que, no pequeno opúsculo apologético *De l'adoration en esprit et en vérité*, se traduz, de um modo que ecoa o pavor e a angústia pascalianas diante do infinito, no aniquilamento do homem¹⁸¹. Essa distância é sintetizada em sua última obra, as *Réflexions sur la prémotion physique*, nos seguintes termos:

O infinito em todos os tipos de perfeição é um atributo da divindade e seu atributo essencial, aquele que encerra todos os outros. Ora, do finito ao infinito, a distância é infinita, a proporção é nula. A mais excelente das criaturas, comparada à divindade, não é nada, e Deus a considera como nada [*rien*] em relação a ele (RPP, XXI, OC XVI, 116).

A segunda tese aparenta contradizer a primeira ao afirmar que nós temos uma percepção do infinito infinitamente infinito e, mais do que isso, todas as nossas percepções a pressupõe. Desse modo, apesar da infinita distância entre nosso espírito finito e o infinito, a percepção estabelece alguma espécie de relação que, por sua vez, não pode equivaler à uma compreensão: “Pois é constante que o espírito percebe o infinito embora ele não o compreenda, e que ele tem uma ideia muito distinta de Deus, que ele só pode ter devido à união que possui com Ele” (RV III, II, VI, OC I, 441). Da percepção imperfeita do infinito divino (que, como veremos, só podemos dizer ser conhecido por ideia tomando o termo *ideia* em seu sentido mais geral) a percepção dos seres particulares

¹⁷⁹ *Abregé du TNG*, §22, OC IX, 1099.

¹⁸⁰ TNG, I, I, OC V, 11.

¹⁸¹ “Senhor, do finito ao infinito a distância é infinita. A criatura, por mais nobre que possa ser, comparada à vossa Majestade infinita, se aniquila inteiramente” (OC XVII-1, 425). Comparar com Pascal (2001, Laf. 418): “A unidade acrescentada ao infinito não o aumenta em nada, não mais do que um pé a uma medida infinita; o finito se aniquila na presença do infinito e se torna um puro nada. Assim o nosso espírito diante de Deus, assim nossa justiça diante da justiça divina”.

no infinito, a concepção malebrancheana de percepção se desenvolve nessa relação complexa entre a finitude da alma e o infinito divino.

Abordaremos inicialmente (3.1) a relação que Malebranche estabelece entre o espírito e Deus através da prova de *simple vue* da existência de Deus, e da subsequente percepção infinitesimal que se segue dessa apreensão imediata do infinito. Em seguida (3.2) nos voltaremos especificamente para a função que a ideia do infinito desempenha para a teoria malebrancheana da percepção. A partir dessa análise, ficará claro de que modo o infinito não somente é percebido pelo espírito, mas ainda como ele se torna, a partir da introdução da noção de extensão inteligível, uma parte estruturante da percepção.

3.1. A visão do infinito: a prova de *simple vue* da existência de Deus.

Ao distinguir, no Livro III da *Recherche*, entre os quatro modos de conhecer as coisas, Malebranche afirma que a única coisa que conhecemos por si mesma é Deus. Isso se deve pois, ao mesmo tempo em que nossa alma está intimamente unida a ele, o ser absolutamente infinito (ou o infinito infinitamente infinito, como o oratoriano costuma denominá-lo) não pode ser representado por uma ideia finita ou particular, ou ainda, por algo diferente dele mesmo. Assim,

é necessário dizer que conhecemos Deus por si mesmo, embora o conhecimento que temos dele nessa vida seja muito imperfeito, e que conhecemos as coisas corporais por suas ideias, isto é, em Deus, pois somente Deus encerra o mundo inteligível onde se encontram as ideias de todas as coisas (RV III, II, VII, §II, OC I, 449-450).

Essa distinção entre conhecer os corpos por meio das ideias e conhecer Deus por si mesmo é necessário devido ao próprio modo como Malebranche concebe Deus como o Ser em geral ou o Ser indeterminado. Na medida em que a visão dos corpos por meio de suas ideias pressupõe a existência da extensão inteligível infinita em Deus, ela é ontologicamente envolvida pelo próprio infinito divino. É a consideração desse infinito que possibilita a prova da existência de Deus por uma *simples visão*, isto é, pela mera consideração do infinito. Provo que é, dentre todas as provas possíveis da existência de Deus, “a mais bela, a mais elevada, a mais sólida e a primeira, ou aquela que pressupõe menos coisas” (RV III, II, VI, OC I, 441)¹⁸². Em outras palavras, a visão do infinito se

¹⁸² Isso não significa, contudo, que ela seja a única prova possível da existência de Deus. Nas *Conversations chrétiennes*, por exemplo, Malebranche escreve que “a existência de Deus pode ser provada de mil maneiras, pois não há nada que não possa servir para demonstrá-la” (CC, I, OC IV, 15). Na medida em que o ocasionalismo defende a ineficácia dos seres criados e a ação constante de Deus no mundo, qualquer demonstração dessa ação implica, no limite, uma prova da existência de Deus. Ademais, é possível

constitui como a versão malebrancheana da prova que virá posteriormente a ser denominada a *prova ontológica* da existência de Deus, pois ela é constituída essencialmente pela “ideia que nós temos do infinito” (*Ibid*) – embora, como veremos, o termo de ideia não é aqui adequado, por mais que Malebranche efetivamente o utilize “para falar como os outros” (RV, IV, XI, §III, OC II, 103).

Mas se é *pela ideia* do infinito que essa prova é elaborada, ela não seria mais propriamente definida como uma prova *a posteriori*? De fato, é possível se perguntar se, ao invés de uma prova ontológica, Malebranche visaria aqui uma reedição da prova cartesiana da existência de Deus tal como ela se encontra na terceira meditação. Descartes havia estruturado a prova *a posteriori* ou pelos efeitos a partir da ideia de infinito que, por conter uma realidade objetiva que excede a de nosso espírito, deve necessariamente ser atribuída a um ser infinito, o qual, portanto, existe necessariamente. Essa aproximação entre os dois autores parece ainda ser autorizada pelo próprio Malebranche ao apresentar, no quarto Livro da *Recherche*, a prova por *simples visão* como um esclarecimento da prova cartesiana¹⁸³. Contudo, o distanciamento da prova por *simples visão* da prova da terceira meditação cartesiana é marcada pelo contexto em que ela é apresentada, isto é, no contexto da visão em Deus e da crítica ao inatismo, o que é destacado pelo oratoriano ao afirmar que “não se pode conceber que a ideia de um ser infinitamente perfeito, que é aquela que possuímos de Deus, seja algo de criado” (RV III, II, VI, OC I, 441). Assim, diferentemente de Descartes, para quem a ideia de Deus é criada *em nós*¹⁸⁴ por Deus como a marca do artesão impressa em sua obra, o oratoriano considera que é em Deus, e não em nós, que concebemos essa ideia do infinito (aqui novamente tomando o termo ideia em seu sentido geral).

Mas, mesmo que se afaste de Descartes em relação ao inatismo, a prova por *simples visão* não deixa de se inspirar na prova cartesiana ao se fundamentar na anterioridade lógica e ontológica do infinito sobre o finito¹⁸⁵. De fato, como para Descartes, a ideia do infinito não pode ser engendrada pelo nosso espírito a partir de ideias particulares. A realidade infinita não pode ser alcançada pela multiplicidade de ideias

multiplicar as provas *a posteriori* de Sua existência, como a profusão de estrelas ou a organização aparentemente infinita dos corpos dos insetos.

¹⁸³ RV IV, XI, §III, OC II, 96.

¹⁸⁴ “Não se deve achar estranho que Deus, ao me criar, tenha colocado em mim essa ideia para ser como a marca do artesão impressa sobre sua obra, e também não é necessário que essa marca seja diferente dessa mesma obra” (AT VII, 51/ IX, 41)

¹⁸⁵ Como vimos anteriormente, essa mesma anterioridade do infinito inspirada por Descartes é usada por Malebranche para justificar a visão das ideias em Deus contra o inatismo. Cf. abaixo, cap. 2.3.

finitas, do mesmo modo que não podemos formar a ideia de um círculo em geral a partir da ideia de círculos particulares. Por mais que nos esforcemos em pensar em um número cada vez maior de círculos, esse pensamento não será nada mais do que um conjunto confuso de círculos, e um conjunto de círculos particulares, por maior que ele seja, não pode nos dar a ideia distinta do círculo em geral. O círculo em geral, por sua vez, pode nos representar círculos infinitos, pois ele convém a todos os círculos particulares. Do mesmo modo, não podemos formar uma ideia infinita a partir de percepções finitas. O infinito não pode ser reduzido ao conjunto de todos os seres nele contido, mesmo que consideremos esse conjunto como infinito¹⁸⁶.

Malebranche vai mais longe que Descartes no que se refere à especificidade do conhecimento do infinito. Se, para Descartes, a ideia do infinito, por mais distinta que seja das demais ideias, não deixava de ser uma ideia contida em nosso espírito, a crítica do inatismo e a subsequente rejeição de nosso conhecimento do infinito como uma ideia criada em nós permite que o oratoriano opere um deslocamento no sentido preciso que o infinito assume em sua filosofia. Isso se dá particularmente pela identificação entre Deus, o infinito em todos os gêneros e o ser em geral.

Assim, não é à ideia do infinito criada em nós que Malebranche se refere ao afirmar que o infinito antecede qualquer determinação, mas sim a noção do infinito como o ser em geral ou o ser indeterminado, ou ainda, retomando as escrituras, como *aquele que é*¹⁸⁷. Com isso, mesmo o axioma que afirma que o *nada não tem propriedades* ganha um novo sentido no interior da teoria malebrancheana da percepção. Ao afirmar que o pensamento do infinito antecede todas as nossas ideias particulares, trata-se de supor que

¹⁸⁶ “[...] sustento que não poderíeis formar ideias gerais senão porque encontráis na ideia de infinito suficiente realidade para dar a generalidade à vossas ideias. Não podeis pensar em um diâmetro indeterminado senão porque vedes o infinito na extensão, e porque podeis aumentá-lo ou diminuí-lo ao infinito. Sustento que jamais poderíeis pensar nestas formas abstratas de gêneros e de espécies se a ideia de infinito, que é inseparável e vosso espírito, não se unisse às ideias particulares que percebeis. Poderíeis pensar em tal círculo, mas jamais no círculo. Poderíeis perceber tal uma tal igualdade dos raios, mas jamais uma igualdade geral entre raios indeterminados. A razão é que toda ideia finita e determinada jamais pode representar algo de infinito e indeterminado. Mas o espírito une sem reflexão às suas ideias finitas a generalidade que ele encontra no infinito” (EMR II, §IX, OC XII-XIII, 58).

¹⁸⁷ A frase dita por Deus à Moisés é “eu sou aquele que é” (Êxodo III, 14). A resposta do filósofo cristão ao chinês deixa clara o afastamento que Malebranche busca do Deus soberano: “Eu vos repito, nosso Deus é *aquele que é*, é o Ser infinitamente perfeito, é o Ser. Esse Rei do céu que vedes como nosso Deus é apenas um tal ser, um ser particular, um ser finito. Nosso Deus é o ser sem alguma nenhuma restrição ou limitação. Ele encerra em si mesmo de uma maneira incompreensível a todo espírito finito todas as perfeições, tudo o que há de realidade verdadeira em todos os seres criados e possíveis” (E. Chinois, OC XV, 4). Malebranche faz referência à essa passagem bíblica em diversos momentos: RV III, II, IX, OC I, 473, Rép. Diss, cap. X, §IX, OC VI-VII, 541, entre outros. Sobre isso, cf. Rodis-Lewis, 1986.

a ideia do infinito está sempre presente ao nosso espírito, mesmo quando pensamos em seres particulares.

Essa ideia clara, íntima, necessária de Deus; quero dizer, o ser sem restrição particular, do ser infinito, do ser em geral, ao espírito do homem age com mais força do que a presença de todos os objetos finitos. É impossível que ele se desfaça inteiramente dessa ideia geral do ser, pois ele não pode subsistir fora de Deus. (RV III, II, VIII, §I, OC I, 456).

Na medida em que essa visão do Ser indeterminado é pressuposta em todas nossas percepções dos seres particulares, ele está de certa maneira sempre presente a nós, pois o espírito, sendo essencialmente um ser que pensa, nunca pode deixar de pensar em algo. Assim, “podemos muito bem ficar algum tempo sem pensar em nós mesmos, mas não poderíamos, me parece, subsistir um momento sem pensar no ser, e ao mesmo tempo que acreditamos não pensar em nada, estamos necessariamente cheios da ideia vaga e geral do ser” (RV III, II, VIII, §I, OC I, 456). Essa *ideia vaga e geral do ser* não é senão a percepção do ser em geral ou do ser indeterminado que está sempre presente à nós em virtude da união estreita e necessária de nossa alma com Deus, e no qual percebemos os infinitos particulares que ele encerra, isto é, a extensão inteligível infinita e as ideias de tal ou tal figura em geral que nos representam uma infinidade de figuras possíveis¹⁸⁸. Assim, a união entre a alma e Deus, que é o fundamento da visão das ideias na Razão divina, se desdobra em uma união da alma com o infinito, em uma visão do infinito em Deus e, em última análise, na percepção do finito a partir do infinito divino.

[...] o espírito vê claramente o infinito nessa soberana Razão, por mais que ele não o compreenda. Em uma palavra, é preciso que a Razão que o homem consulta seja infinita, pois não podemos esgotá-la, e porque ela possui sempre algo a responder sobre qualquer coisa que a interroguemos (RV, Ecl. X, OC III, 131).

Podemos não perceber a todos os momentos que pensamos atualmente nessa ideia de infinito, mas isso não se deve a menor realidade ou perfeição dessa ideia. Pelo contrário, essa ideia é aquilo que age em nós com mais constância e com mais força, e podemos dizer até mesmo que ela se encontra presente quando o espírito percebe algo de singular, pois o singular não é nada mais do que a determinação de uma das perfeições do ser infinito: “[...] quando o espírito considera algum ser em particular, ele não se distancia tanto de Deus, mas na realidade se aproxima, se for permitido falar assim, de alguma das perfeições representativas desse ser ao se distanciar de todas as demais” (RV

¹⁸⁸ Moreau (2004, p. 85) escreve, a respeito disso, em uma relação de inclusão entre infinitos cada vez mais extensos: o infinito de uma figura em geral, o infinito da ideia da extensão e o infinito infinitamente infinito de Deus. Os infinitos de grau menor estando sempre contidos naquele de grau imediatamente maior.

III, II, VIII, §I, OC I, 456). A indeterminação do infinito equivale para Malebranche à possessão de todas as perfeições. A ausência de limitação que o caracteriza faz dele o conceito ao mesmo tempo mais amplo e mais perfeito, pois ele contém em si todas as determinações possíveis.

Desse modo, não há pensamento que não envolva uma percepção do infinito. Ora, se o infinito em todos os graus deve conter necessariamente todas as perfeições, ele não pode deixar de possuir a realidade que percebemos nele. Pelo simples fato que podemos pensar no infinito, isto é, no Ser indeterminado, sem pensar em qualquer ser particular, deve ser necessariamente verdade que esse infinito existe.

Vemos que há um Deus a partir do momento que vemos o infinito, porque a existência necessária está contida na ideia do infinito ou, para falar mais claramente, porque só podemos ver o infinito nele mesmo. Pois o primeiro princípio de nossos conhecimentos é que o nada não é visível, do que se segue que, se pensamos no infinito, é necessário que ele exista (RV VI, II, VI, OC II, 371-372).

A prova por simples visão se constitui assim como uma constatação imediata da existência do infinito pela mera contemplação dele¹⁸⁹. Como todo o pensamento é o pensamento de algo real, basta pensar no ser infinito para que saibamos que esse ser infinito é algo e não nada: “Segue-se de que o nada não é visível que tudo o que vemos claramente, diretamente, imediatamente, existe necessariamente” (RV IV, XI, III, OC II, 99). Diferentemente da ideia dos seres particulares, essa percepção imediata do infinito não pode representá-lo como um ser meramente possível. Pelo contrário, não podemos pensar no ser que sem que o concebamos como existente. “Essa ideia simples e natural do ser ou do infinito encerra a existência necessária, pois é evidente que o ser (não digo um *tal ser*) possui sua existência por si mesmo, e que o ser não pode não ser atualmente, sendo impossível e contraditório que o verdadeiro ser seja sem existência” (RV IV, VI, §II, OC II, 95). Não há pensamento possível que não envolva o Ser, e ao pensá-lo, concebemos por uma *simples visão* que esse ser existe necessariamente.

Não podemos considerá-lo, contudo, como um *objeto* do pensamento, tal como quando pensamos nos corpos por meio das ideias que os representam. É *no* infinito que vemos o infinito, isto é, o vemos em si mesmo, não por algo diferente dele que o representa. É por isso que Malebranche se recusa a afirmar que, no sentido estrito do

¹⁸⁹ *Ibid*, RV IV, XI, §III, OC II, 96; EMR II, §V, OC XII-XIII, 53; E. Chinois, OC XV, 5 e 7; CC III, OC IV, 74-75.

termo *ideia*, nós tenhamos uma ideia de Deus¹⁹⁰. Contra Arnauld, que objeta que isso arruinaria a prova cartesiana¹⁹¹, o oratoriano responde que, ao contrário, a consideração do infinito enquanto ideia é que torna impossível a prova da existência de Deus, pois ao conhecê-Lo por uma modificação de nossa alma ou por algo de finito, não temos garantir que essa representação envolva a sua existência necessária. Se Descartes pode falar assim, é porque ele se valia do termo ideia não somente para significar a realidade objetiva, mas também para todos os tipos de pensamento¹⁹². Ao afirmar que é diretamente e sem ideia que percebemos o infinito, Malebranche abrevia, por assim dizer, a prova cartesiana, tornando dispensável todo o percurso das Meditações¹⁹³.

Mas como podemos dizer que um o espírito é capaz de possuir um pensamento finito do infinito? As fórmulas das quais Malebranche se vale ao se referir a nossa percepção do infinito dão conta da dificuldade: diferentemente das impressões dos sentidos, a percepção do infinito nos toca tão pouco “que se não fizermos uma reflexão sobre ela, julgamos em seguida que ela possui pouca realidade” (RV III, II, VIII, §I, OC I, 456-457). É por isso que, nos *Entretiens*, Teodoro aconselha Aristo a não fazer como as crianças, acreditam que não há nada de real nos espaços entre o céu e a terra por não haver nada neles que se faz sentir¹⁹⁴. Tendemos a atribuir muito mais realidade a um espinho ao sentir a dor do que à ideia vaga do infinito, pois os sentidos nos afetam com muito mais força. Isso porque, como veremos, os sentidos nos alertam sobre o que se relaciona imediatamente com nosso corpo. O infinito, por sua vez, nos toca de maneira

¹⁹⁰ Cabe destacar, contudo, que Descartes considerava que a ideia do infinito não é uma ideia no mesmo sentido que as outras. A ideia de Deus, afirma o filósofo nas respostas às quintas objeções, que a ideia de Deus é concebida, mas não compreendida, pois “a própria incompreensibilidade está contida na razão formal do infinito” (AT VII, 368). Desse ponto de vista, podemos dizer que Malebranche busca por fim à ambiguidade cartesiana a respeito da equivalência ou não entre nossos conhecimentos claros e distintos e o conhecimento que possuímos de Deus e do infinito. Sobre isso, cf. Alquié, 1974, pp. 120-122.

¹⁹¹ VFI, Cap.26, OA 38, 333.

¹⁹² Trois Lettres I, Rem. III, OC VI-VII, 217.

¹⁹³ A prova por *simples visão* permite que mesmo a ficção do gênio maligno seja dispensada sem maiores demonstrações: “Vemos também que Deus não é enganador, pois, sabendo que ele é infinitamente perfeito e que o infinito não pode possuir nenhuma imperfeição, vemos claramente que ele não quer nos seduzir, e até mesmo que ele não pode fazê-lo, pois ele só pode o que ele quer, ou senão o que é capaz de querer. Assim há um Deus, e um Deus verdadeiro que jamais nos engana, embora ele não nos ilumine sempre, e que nos enganamos frequentemente quando ele não nos ilumina. Todas essas verdades são vistas por uma visão simples [*simple vue*] pelos espíritos atentos, embora aparente que nós fazemos aqui raciocínios para expô-los aos outros. Podemos supô-los como princípios incontestáveis sobre os quais podemos raciocinar, pois, tendo reconhecido que Deus não é enganador, nos é permitido então raciocinar” (RV VI, II, VI, OC II, 371-372).

¹⁹⁴ EMR, II, §XI, OC XII-XIII, 60.

leve e quase imperceptível, de modo que há, para Malebranche, uma relação inversamente proporcional entre a realidade da ideia e a força com a qual ela afeta nosso espírito¹⁹⁵.

Ora, mas como é possível estabelecer uma tal relação entre o infinito e o finito? Como vimos, a modificação de um ser finito não pode ser infinita, de modo que a percepção da alma não pode se igualar ao infinito. Do mesmo modo, o infinito não pode ser representado por uma entidade finita. É necessário então que seja possível estabelecer uma relação entre o finito e o infinito que não destrua a irredutibilidade do infinito ao finito. Inicialmente, Malebranche se limita a considerá-la a partir do modo vago e superficial com o qual esse infinito afeta nosso espírito. Nas adições que Malebranche acrescenta ao capítulo XI do livro IV da *Recherche* em 1700 (portanto na sua 5ª edição) essa relação ganha no cálculo infinitesimal – com o qual Malebranche entrou em contato a partir das obras de Bernoulli, Prestet, L'Hospital e, posteriormente, Leibniz – uma maneira de ser distintamente expressa¹⁹⁶, pois, se não podemos possuir do infinito “uma percepção que o meça e o abranja”, temos dele “uma percepção infinitamente pequena comparada à uma compreensão perfeita”. Isso porque

[...] não é preciso mais pensamento ou uma maior capacidade de pensar para ter uma percepção infinitamente pequena do infinito do que para ter uma percepção perfeita de algo de finito, pois toda grandeza finita comparada ao infinito ou dividida pelo infinito está para essa grandeza finita como essa mesma grandeza está para o infinito. Isso é evidente pela mesma razão que prova que 1/1000 está para 1 como 1 está para 1000; que dois, três, quatro milionésimos está para dois, três, quatro como dois, três, quatro está para dois, três, quatro milhões; pois, por mais que aumentemos infinitamente os zeros, é claro que a proporção permanece sempre a mesma. É porque uma grandeza ou uma realidade finita é igual à uma realidade infinitamente pequena do infinito, ou em relação ao infinito [...] Assim, é certo que uma modalidade ou uma percepção finita em si mesma pode ser a percepção do infinito, desde que a percepção do infinito seja infinitamente pequena em relação à uma percepção infinita ou à compreensão perfeita do infinito. (RV IV, XI, §III, OC II, 101).

A percepção finita do infinito pode ser infinitamente pequena pois a grandeza que essa relação exprime é ela mesma uma grandeza finita e determinada. O cálculo

¹⁹⁵ “A impressão que o infinito faz sobre o espírito é finita. Há até mesmo mais percepção no espírito, mais impressão de ideia, em uma palavra, mais pensamento, quando conhecemos claramente e distintamente um pequeno objeto que quando pensamos confusamente em um grande, ou mesmo no infinito. Mas embora o espírito seja quase sempre mais tocado, mais penetrado, mais modificado por uma ideia finita que por uma infinita, há, contudo, muito mais realidade na ideia infinita do que na finita, no ser sem restrição do que em tais ou tais seres” (EMR II, §IX, OC XII-XIII, 57).

¹⁹⁶ Para uma análise detalhada do uso feito por Malebranche do cálculo infinitesimal para a percepção finita do infinito, assim como a evolução histórica desse uso a partir da adoção progressiva do cálculo infinitesimal, cf. Schwartz, 2019, pp. 268-273, cujas conclusões retomamos em parte aqui.

infinitesimal permite assim que sejam conjugados o infinito e o infinitamente pequeno, de sorte que o seu produto seja uma grandeza distintamente finita, e, portanto, proporcionada à capacidade de pensar da alma. Não é necessário portanto que a alma se torne ela mesma infinitesimal para perceber o infinito, nem, pela mesma razão, que ela se torne infinita. Basta para tanto que a relação que estabelecemos a partir da percepção do infinito seja ela mesma finita.

Disso resulta que o infinito não pode afetar o espírito com a mesma força que os objetos particulares. Sendo infinitesimal, o modo como o infinito afeta a alma é ele mesmo infinitesimalmente fraco, embora sempre constante. Mantendo a analogia com o cálculo infinitesimal, Malebranche aproxima a percepção do infinito das quadraturas das hipérbolas:

[...] o produto do infinito pelo infinitamente pequeno é uma grandeza finita e constante, tal qual a capacidade que a alma possui de pensar. Isso é evidente, e é o fundamento da propriedade das hipérbolas dentre as assíntotas, cujo produto das intersecções [*coupées*] crescentes ao infinito pelas ordenadas que diminuem ao infinito é sempre igual à mesma grandeza. Ora, o produto do infinito por zero é certamente zero, e nossa capacidade de pensar não é nula. É então claro que nosso espírito, embora finito, pode perceber o infinito, mas por uma percepção infinitamente leve, é certamente muito real (RV IV, IX, §III, OC II, 102)

A clareza com a qual vemos sua existência não se configura, portanto, em uma clareza em relação à essência¹⁹⁷. A percepção do infinito infinitamente infinito pelo espírito finito se caracteriza assim por possuir um elemento aparentemente paradoxal: aquilo que carrega o máximo de perfeição e de realidade é percebido de uma forma infinitamente pequena, embora constante, enquanto os seres particulares, que possuem uma realidade apenas enquanto são determinações desse infinito, são objetos de percepções claras e que ocupam mais a capacidade do espírito.

Ao estabelecer assim que o infinito não pode ser representado por uma ideia que está em nós, e que a percepção que temos do infinito, sendo infinitesimalmente pequena, é essencialmente distinta da essência desse mesmo infinito, Malebranche permite que a prova de *simple vue* se desdobre em uma prova da visão das ideias em Deus. Por mais que a extensão inteligível não possa ser identificada com o infinito infinitamente infinito

¹⁹⁷ “Assim vedes bem que essa proposição, *Existe um Deus*, é por si mesma a mais clara de todas as proposições que afirmam a existência de alguma coisa, e que ela é até mesmo tão certa quanto essa aqui, *Eu penso, logo sou*. Vedades ademais o que é Deus, pois Deus e o ser, ou o infinito, não são senão uma mesma coisa. [...] Mas ainda mais uma vez, não vos enganais sobre isso. Não vedades senão muito confusamente e como que de longe o que é Deus. Não o vedades tal como ele é, pois embora vedades o infinito ou o ser sem restrição, não o vedades senão de uma maneira muito imperfeita” (EMR II, §V-VI, OC XII-XIII, 54).

ou com o infinito em todos os gêneros, ela não deixa de ser infinita em seu gênero, ou então um “infinito particular” (E. Chinois, OC XV, 6). É nele que concebemos os espaços infinitos em que pensamos ao fechar os olhos e não imaginar nenhum corpo em particular, ou então que concebemos o infinito propriamente matemático. Tanto quanto o infinito infinitamente infinito, não podemos conceber que possamos representar essas realidades infinitas a partir das modificações finitas de nosso espírito. Assim, a visão dos corpos na extensão inteligível postula não somente a inexistência de ideias inatas, como ainda (e talvez sobretudo) a impossibilidade de que as modalidades de nossa alma sejam representativas de qualquer objeto exterior.

3.2. A visão no infinito: a distinção entre percepção e ideia

A diferença de natureza entre a finitude do espírito e o caráter infinito das ideias marca ao longo de todas as obras de Malebranche a impossibilidade da alma não só de conter as ideias, mas também, de representar, a partir de suas próprias modificações ou propriedades, qualquer essência infinita. Como vimos no decorrer da demonstração negativa da Visão em Deus elaborada ao longo da segunda parte do Livro III da *Recherche*, a infinidade de ideias é mobilizada como argumento contra o inatismo. Se podemos conceber uma infinidade de figuras particulares, e ainda infinitas variações de uma mesma figura, como podemos percebê-las em nosso próprio espírito finito? Por mais que não possamos negar que Deus pode criar nossa alma de modo que ela contenha em si uma infinidade de ideias, essa criação não é conforme ao modo simples e à economia dos meios com a qual Deus deve agir no mundo. Ora, se isso é verdade relativamente a uma infinidade de ideias particulares, ela o é tanto mais em relação ao infinito que caracteriza a extensão inteligível. Com ela, torna-se absolutamente inconcebível pensar em qualquer capacidade inata de representação dos corpos. Uma passagem das *Méditations chrétiennes et métaphysiques* deixa isso claro:

Pensas que seu Ser pode receber modificações que te representam atualmente o infinito? Pensas até mesmo ser suficientemente extenso para conter em ti a Ideia de tudo o que podes conceber no que chamamos de um átomo? Pois concebes claramente que a menor parte da matéria que imaginas, podendo ser dividida ao infinito, encerra em potência uma infinidade de figuras e de relações completamente distintas.

Concedo, contudo, que podes receber atualmente em ti modificações infinitas. Mas quando pensas em espaços imensos, não vês somente modificações infinitas, vês uma substância infinita. Não a vês então em ti (MC, I, §19-20, OC X, 16).

A extensão inteligível permite assim formular um argumento novo para a rejeição de uma concepção inatista do conhecimento. Não se trata mais de afirmar que a visão em Deus é o modo mais adequado de se conceber a natureza das ideias, mas sim que o modo como representamos a extensão é tal que é impossível afirmar que a ideia seja da mesma natureza que nosso espírito. Em outras palavras, trata-se de afirmar que “as percepções não são representativas dos objetos, e as ideias que os representam são muito diferentes das modificações de nossa alma” (OC VIII-IX, 905), isto é, que as modalidades de nossa alma não são representativas. Sendo finita, nossa alma não pode se modificar de do modo que é necessário para representar o infinito, e dado que a ideia que temos dos corpos é necessariamente infinita, pois ela é a extensão inteligível infinita que é o arquétipo de todos os corpos possíveis, nossa alma é incapaz de representá-la.

Vimos que Malebranche estabelece, desde a primeira edição da *Recherche*, a distinção entre o sentimento e as ideias a partir da diferença intrínseca entre essas suas espécies de conhecimento, e que, pelas demonstrações da doutrina da visão em Deus, o inatismo das ideias é recusado em favor da completa exterioridade das ideias. A demonstração negativa das ideias em Deus a partir da crítica ao inatismo se dá, contudo, a partir do infinito potencial. É a possibilidade de se pensar em um número potencialmente infinito de ideias que faz com que as ideias estejam contidas em uma realidade finita como o espírito. A partir de sua disputa com Arnauld e com Regis, a demonstração se desloca para o infinito atual. O que essa consideração visa, e que se encontrava de certo modo ausente, ao menos enquanto uma reflexão sistemática, das primeiras apresentações da visão em Deus, é a questão de saber se a modalidade de um ser finito como o espírito pode representar algo radicalmente diferente dele, isto é, se ela é capaz de representar não só uma infinidade de corpos, mas também a ideia atualmente infinita da extensão em geral. Questão que se traduz em saber se a percepção e a ideia são duas formas de se referir à alma modificada quando ela representa os corpos exteriores (a posição de Arnauld e de Regis), ou então se a percepção e a ideia são duas coisas realmente distintas que se encontram unidas na percepção sensível (a posição de Malebranche)¹⁹⁸.

¹⁹⁸ Referindo-se a si mesmo em terceira pessoa, Malebranche resume a contenda do seguinte modo: “A questão é clara entre o senhor Arnauld e o padre Malebranche é saber se a *percepção* que é a modificação da alma é a mesma coisa que a *ideia*, que o quadrado percebido, por exemplo, falo do quadrado dos Geômetras que não é senão ideal ou inteligível, ou se as ideias dos objetos exteriores é a mesma coisa que a percepção que temos deles” (Lettre III, 19 de março de 1699, OC VIII-IX, 919).

No *Des vraies et des fausses idées* (1683), obra que deu início a controvérsia, Arnauld afirma que as percepções da alma são modalidades de sua substância e, retomando a definição de substância e modo, afirma que ao pensar em um corpo, esse pensamento é uma modalidade da substância cuja natureza é pensar, ou seja, esse pensamento é a própria alma modificada de sorte a nos representar aquilo que é percebido por ela. Ao afirmar que as ideias podem ser algo distinto das modificações da alma e, não sendo também modificações da extensão, Malebranche as teria transformado em certos *seres representativos*¹⁹⁹, análogos as *espécies* da escolástica que o oratoriano orgulhava tanto de ter se livrado²⁰⁰, e cuja natureza seria, a seu ver, impossível de determinar. Em suma, ao negar que as ideias sejam modificações de nossa alma, o oratoriano teria interposto entre as percepções e seus objetos uma entidade não só desnecessária, mas até mesmo ficcional.

Não há assim, para o jansenista, realidade objetiva ou representação fora do espírito, de tal modo que não pode haver uma diferença fundamental entre a ideia e a percepção, tal como defende Malebranche. A própria modificação da alma que temos ao perceber um objeto deve ser ela mesma representativa. A diferença entre a percepção e a ideia não seria, portanto, de natureza, mas somente relativa ao aspecto da percepção em questão. Aquilo que é mais diretamente relativo à alma é a percepção propriamente dita, enquanto a realidade objetiva pela qual representamos o objeto percebido diz respeito à ideia²⁰¹. Mesmo se desconsiderarmos a problemática da origem das ideias, Arnauld afirma ser possível considerar que nossa alma é capaz de possuir modificações representativas, ou seja, de conter em si mesma a realidade objetiva dos objetos percebidos, mesmo quando esse objeto envolve o infinito.

¹⁹⁹ “Entretanto, está claro que quando ele fala a fundo sobre a *natureza das Ideias* na II parte do III livro e nos Esclarecimentos, elas não são mais *os pensamentos da alma e as percepções dos objetos* que ele chama de *Ideias*, mas certos *seres representativos dos objetos*, diferentes dessas *percepções*, que ele diz *existir verdadeiramente e serem necessários para perceber todos os objetos materiais*” (VFI, Cap. III, OA 38, 188, os grifos são de Arnauld).

²⁰⁰ Dan Arbib (2017), dando razão a Arnauld, considera que é este que, por fim, leva mais longe a crítica de Descartes às espécies da Escola.

²⁰¹ “Disse que considerava como a mesma coisa a *percepção e a ideia*. É preciso entretanto observar que essa coisa, embora única, possui duas relações: uma à alma, que ela modifica, outra à coisa percebida, enquanto ela se encontra objetivamente na alma, e que a palavra *percepção* marca mais diretamente a primeira relação, e a *ideia* a última. Assim, a *percepção* de um quadrado marca mais precisamente minha alma como percebendo o quadrado, e a *ideia* de um quadrado marca mais diretamente o quadrado enquanto ele está *objetivamente* em meu espírito” (VFI, cap. V, OA, 38, 198, os grifos são de Arnauld).

O ponto nevrálgico da disputa encontra-se, portanto, menos no próprio estatuto da ideia, que ambos concordam ser representativa dos objetos exteriores²⁰², do que no estatuto da percepção. É por isso que, ao responder às primeiras críticas de Arnauld, Malebranche não elabora propriamente uma defesa da visão das ideias em Deus, mas antes uma defesa da finitude da alma e de suas modificações frente ao caráter geral e infinito das ideias. Isso se torna claro ao observar como o oratoriano considera o próprio estatuto das modalidades da alma. Se uma modalidade é o próprio ser modificado de tal ou tal modo, “a modalidade da alma não pode representar os objetos, mas somente o modo de ser, ou seja, a percepção que ela tem dos objetos” (RVFI, VI, §IV, OC VI-VII, 57). Em outras palavras, a modificação da alma não pode conter ou produzir por si mesma a realidade objetiva que nos permite representar os seres exteriores.

Assim como em todo o desenvolvimento da filosofia malebranchiana das ideias, o pano de fundo da crítica de Arnauld e das respostas elaboradas por Malebranche é o sentido preciso da distinção entre a realidade formal e a realidade objetiva da ideia. Distinção que pode ser considerada diferentemente a partir de dois diferentes modos de se considerar essas realidades, e que se encontram expostos de modo ambíguo na letra do texto cartesiano, como evidencia a seguinte passagem das *Meditações*:

[...] se essas ideias são tomadas somente na medida em que são certos modos de pensar, não reconheço nelas nenhuma diferença ou desigualdade, e todas parecem proceder de mim de um mesmo modo. Mas, considerando-as como imagens, dentre as quais umas representam uma coisa e outras uma outra, é evidente que elas são diferentes umas das outras. Pois, de fato, aquelas que me representam substâncias são sem dúvida algo de mais, e contém em si (por assim dizer) mais realidade objetiva, isto é, participam por representação a mais graus de ser ou de perfeição do que aqueles que me representam somente modos ou acidentes (Med. III, AT VII, 40/IX 31-32).

Descartes deixa claro aqui que, do ponto de vista da realidade formal das ideias, elas são todas igualmente atos de pensar, e dessa maneira são todas ontologicamente similares, isto é, são todas igualmente modificações do espírito. Do ponto de vista da realidade objetiva, isto é, do seu conteúdo representativo, as ideias são distintas umas das outras, umas representando mais realidades e outras menos. A ambiguidade presente

²⁰² “Não pretendo combater todos os tipos de seres ou de modalidades *representativas*, pois sustento que é claro para qualquer um que fizer uma reflexão sobre o que se passa em seu espírito que todas nossas percepções são modalidades essencialmente *representativas*” (VFI, cap. 5, OA 38, 199, grifos de Arnauld). Arnauld precisa, contudo, que no sentido preciso do termo *representação*, somente as ideias representam, estritamente falando, seus objetos. Cf. Dissertation, OA 38, 584-585. Sobre isso, cf. Glauser, 1988, pp.403-405 e Moreau, 1999, pp. 144-146.

nesse trecho das *Meditações* decorre de uma duplicidade que pode ser constatada na própria concepção cartesiana de ideia: as ideias ora são ontologicamente iguais (de acordo com sua realidade formal), ora ontologicamente diferentes (de acordo com sua realidade objetiva). Arnauld favorece a primeira interpretação, enquanto Malebranche, identificando as ideias dos corpos a uma realidade objetiva infinita (a extensão inteligível), leva a segunda às últimas consequências²⁰³.

Mais do que um debate sobre o inatismo ou sobre a exterioridade das ideias, o ponto em questão diz respeito ao modo como devemos considerar as modalidades de nossa alma. Arnauld, nesse ponto mais fiel ao espírito do texto cartesiano, considera que as sensações e as imaginações podem ser de certa maneira representativas, embora de um modo diferente das ideias claras e distintas que nos representam a essência dos corpos e dos números²⁰⁴. Desse modo, seria um equívoco atribuir uma natureza distinta às sensações e às ideias claras e distintas. É isso que Malebranche não pode aceitar. Retomando a distinção que havia traçado na *Recherche* entre o conhecimento das modalidades da alma por sentimento interior e o conhecimento claro e distinto dos corpos por *ideia*, o oratoriano busca desfazer o que ele enxerga como uma dificuldade em reconhecer a diferença entre sentir e conhecer:

Iº Que, para sentir a dor, não é necessária uma ideia representativa, e que a modalidade da alma basta, pois é certo que a dor é uma *modalidade* ou modificação da alma.

IIº Que, para conhecer os números, as figuras geométricas e suas relações, necessitamos de uma *ideia*, de sorte que a alma possa possuir a sua percepção: pois sem *ideia* a alma não tem a percepção de nada distinto dela, e a *ideia de um círculo* não pode ser a *modalidade da alma*.

IIIº Que, para ver um objeto sensível, o sol, uma árvore, uma casa, etc. duas coisas são necessárias: a *modalidade da cor*, pois o senhor Arnauld convém que a cor é uma modificação da alma, e uma *ideia pura*, a saber, a ideia da extensão ou a extensão inteligível. Pois quando temos um sentimento vivo da luz, unido ou que se relaciona a um círculo inteligível, que dista de um certo espaço inteligível, tornado sensível por diferentes cores, vemos o Sol, não tal como ele é, mas tal como o vemos (RVFI, VI, §I, OC VI-VII, 55. Os grifos são de Malebranche).

Afirmar, como faz Arnauld, que as ideias são modalidades de nossa alma capazes de representar clara e distintamente os objetos exteriores é desconhecer a natureza dessas modificações. Se é possível dizer, como faz o jansenista, que “*todas nossas percepções*

²⁰³ Sobre essa origem cartesiana da controvérsia sobre a natureza das ideias, cf. Wahl, 1988 e Moreau, 2004, p. 88.

²⁰⁴ Sobre isso, cf. a análise de Beyssade, 1995.

são modalidades representativas”, é somente no sentido que o espírito representa a si mesmo as próprias percepções, compreendida aqui como as modalidades da alma quando ela é afetada ou recebe uma ideia, e não o objeto percebido e efetivamente representado pela ideia, pois “nossas percepções são essencialmente representativas daquilo que elas são” (RVFI, VI, §II, OC VI-VII, 56, o trecho em itálico é uma citação do VFI feita por Malebranche). Elas não são senão o sentimento interior do que se passa em nossa alma. A percepção em si mesma não nos representa nada além da própria alma modificada quando vemos uma ideia em Deus, de modo que próprio termo de *representação* não é inteiramente adequado, visto que o sentimento não nos põe em contato com nada externo à alma e as suas modificações²⁰⁵. Pela percepção sinto que vejo aquilo que a ideia me representa, mas não é ela mesma que me representa a coisa percebida²⁰⁶. É por isso que é importante ressaltar que na visão do sol, por exemplo, a percepção que temos dele como amarelo, quente, de um certo tamanho e localizado no espaço material é distinta da sua ideia, que o representa como “um círculo inteligível, que dista de um certo espaço inteligível”.

Se então, por um lado, a própria natureza da percepção aponta para a impossibilidade de se conceber uma identificação entre ideia e percepção, como queria Arnauld, por outro, o próprio caráter infinito da extensão inteligível torna essa identificação impossível. Sendo a percepção um modo de ser de nossa alma que é essencialmente distinto da ideia, e que representa a nós a essência e as propriedades da coisa percebida, a realidade objetiva do infinito não pode ser identificada com uma percepção particular:

toda *modalidade* de um ser *particular* não pode ser *geral*. Ora, penso em um círculo em *geral*: a realidade objetiva do meu pensamento é um círculo em geral. Logo, a *realidade objetiva* ou a *ideia* deste círculo não pode ser *uma modalidade particular* de meu espírito (*Ibid*, §VI, OC VI-VII, 60).

²⁰⁵ “Creio que as modalidades da minha alma ou minhas percepções não me representam senão elas mesmas, e isso por um sentimento interior, pois a experiência me ensina que a alma sente interiormente tudo o que se passa nela” (RR, II, §22, OC XVII-1, 303).

²⁰⁶ Malebranche esclarece esse ponto ao retomar um exemplo, dado pelo próprio Arnauld, de um homem que dorme ou que tem uma febre forte e vê um centauro: “Quando vejo o centauro, noto em mim duas coisas. A primeira é o que o vejo, a segunda é que sinto que o vejo. Eu o vejo, mas como um ser distinto de mim. Não então como uma modificação de minha substância, que é um ser particular que não contém eminentemente as perfeições de todos os seres, nem esse centauro. [...] Em segundo lugar, sinto que vejo esse centauro, que sou eu que o vejo, que a percepção que tenho dele me pertence, e que é uma modificação de minha substância. Devo então concluir disso que o objeto imediato de minha percepção não é uma modificação de minha alma, mas somente que a percepção que tenho dele é uma modificação de minha substância” (RVFI, VI, §IX-X, OC VI-VII, 60).

A crítica às modalidades representativas da alma ganha assim uma nova dimensão que não se encontrava explicitada no livro III da *Recherche*. Se nele Malebranche criticava a concepção inatista das ideias pela impossibilidade de o espírito finito compreender em si ou produzir um número infinito de figuras, aqui, assim como no *Éclaircissement X*, é a própria infinidade da realidade objetiva das ideias que é contraposta às modalidades particulares do espírito. A ideia do círculo em geral não somente compreende uma infinidade de círculos particulares em sua definição, mas é ela mesma também infinita.

Desse modo, podemos ter uma percepção do infinito, ou ainda, de uma realidade objetiva infinita, sem que nossa percepção ou as modificações de nossa alma sejam elas mesmas infinitas. É por isso que nossos pensamentos representam o infinito na medida em que as suas ideias são infinitas, ou ainda, na medida em que possuem uma realidade objetiva infinita. A alma modificada pela percepção do infinito, por sua vez, é ela mesma finita. Em outras palavras, podemos representar o infinito com uma percepção finita porque a realidade representativa é algo distinto da modificação da alma.

[...] concedo ao senhor Arnauld que a *percepção* da *realidade objetiva* do infinito é uma modalidade da alma, e que essa *percepção* é representativa do infinito no sentido que ela contém essa *realidade representativa* bem diferente de sua própria modificação.

Concedo que uma bolsa que contém cem moedas é uma bolsa de cem moedas; mas não simplesmente enquanto bolsa. Do mesmo modo, nossos pensamentos representam o infinito, mas porque eles contém *a ideia* ou *a realidade objetiva* do infinito. E defendo que sem *a realidade objetiva* do infinito a alma não pode percebê-lo, do mesmo modo que uma bolsa jamais será uma bolsa de cem moedas se ela não as recebe e não as contém (*Trois Lettres*, I, Rem. III, OC VI-VII 217, os itálicos são de Malebranche).

O exemplo da bolsa de cem moedas deixa claro que a bolsa não se transforma em outra coisa ao conter cem moedas, do mesmo modo que a alma não deixa de ser a alma, isto é, um ser finito com modificações finitas, ao perceber o infinito. Sobre isso, a carta de 19 de março de 1699 precisa: a percepção não é assim a capacidade ou a faculdade de representar as realidades exteriores, mas sim aquilo pelo que [*ce par quoi*] a ideia é percebida, assim como a configuração do saco é aquilo pelo que [*ce par quoi*] ele pode conter as moedas que ele carrega. A capacidade da alma de perceber, assim como a capacidade do saco de conter, não se confunde com a coisa representada ou contida. Assim, escreve Malebranche,

Percepções representativas são duas palavras que não concordam de modo algum. O espírito percebe o que lhe é representado, é pela

percepção que ele percebe. Mas que a percepção, que pressupõe a representação, a crie, ou que seja a mesma coisa do que a ideia percebida, é o que ninguém jamais verá (Lettre III, 19 de março de 1699, OC VIII-IX, 920).

Assim, mais do que uma discussão meramente epistemológica sobre a natureza ou sobre a origem das ideias, o que é colocado em questão é o próprio acesso do espírito finito ao infinito, seja ele o infinito divino ou o infinito em seu gênero. Ao afirmar que as modalidades finitas da alma são capazes de representar o infinito sem serem elas mesmas infinitas, ou então que as modalidades da alma são finitas *in essendo* e não *in repraesentando*, Arnauld pode conservar a heterogeneidade completa entre a razão humana e a razão divina. Paradoxalmente, ao afirmar que não é possível ver o infinito no finito, Malebranche transforma a percepção em um ponto de contato entre essas duas realidades distintas. Porque não representamos o infinito a partir de nós mesmos, podemos dizer que ele é tal como nós o vemos fora de nós. A realidade das ideias percebidas, associada à sua distinção em relação ao espírito que as percebe, assegura a percepção do infinito tal como ele é em si mesmo²⁰⁷.

Podemos compreender com isso de que modo Arnauld pôde considerar o debate a respeito das ideias como um *preâmbulo* a uma crítica mais fundamental que tinha como alvo principal o *Traité de la nature et de la grâce* de Malebranche, e que encontraria sua forma mais terminada nas *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce*, publicado em três volumes entre 1685 e 1686. A pertinência do tema das ideias para uma crítica do *Traité* se explica pois Arnauld considera, não sem razão, que as conclusões deste a respeito da natureza e da graça eram dependentes do modo como Malebranche concebe, na *Recherche* e nos seus *Éclaircissements*, o conhecimento humano e a sua relação com o infinito²⁰⁸. Mais do que uma querela centrada em temas puramente epistemológicos ou de teoria do conhecimento, o debate entre Malebranche e Arnauld a respeito das ideias tem como pano

²⁰⁷ “[...] como não se vê as consequências dessa noção comum, que o nada não é visível, e que assim impossível ver o infinito no finito, que tudo o que o espírito vê diretamente ou imediatamente é, e é tal como o espírito o percebe, embora bem diferente da substância na qual o percebemos” (Lettre III, 19 de março de 1699, OC VIII-IX, 953).

²⁰⁸ Cf. por exemplo, VFI, OA 38, 180. Sobre isso, Denis Moreau (1999, p.142) observa com razão: “O *Traité* assombra o *Des vraies et des fausses idées*: as reflexões e críticas sobre a natureza dos seres representativos são frequentemente prolongadas por curtas conclusões, observações, consequências tiradas que, quando consideradas em seu conjunto, já sugerem eixos críticos que constituiriam as *Réflexions philosophiques et théologiques*”.

de fundo a relação entre o finito e o infinito ou – o que no contexto cartesiano em que ele se insere é o mesmo – do homem com Deus²⁰⁹.

Não é de se surpreender, portanto, que na *Réponse à Regis* Malebranche retome no essencial os mesmos argumentos utilizados em suas respostas à Arnauld malgrado a diferença entre a concepção de percepção entre os dois objetores. No seu *Système de philosophie* (1690), Regis ataca explicitamente diversos pontos da filosofia do oratoriano, e em especial a sua doutrina das ideias. No que diz respeito a relação entre o espírito e o infinito, o autor do *Système* considerava, diferentemente de Malebranche e de Arnauld, que a ideia que temos da imensidão que percebemos quando pensamos em espaços sem limites é finita, pois ela não é nada além de uma abstração feita pelo espírito finito que não atinge verdadeiramente o infinito, mas somente uma imensidão indeterminada. A finitude da alma e de suas modificações tornaria assim impossível uma verdadeira percepção da extensão infinita, mesmo enquanto percepção de uma realidade infinita em Deus. Como resposta, Malebranche retoma os argumentos já direcionados contra Arnauld, ressaltando agora o caráter evidentemente infinito da extensão, e sua diferença em relação aos espaços da extensão criada.

O que nós sabemos com certeza não possuir limites é certamente infinito. Ora, a ideia da extensão é tal que nós estamos certos que jamais a esgotaremos ou que jamais encontraremos o seu fim, não importa qual movimento damos ao nosso espírito para tanto. Estamos então certos que essa ideia é infinita. É verdade que a percepção que temos dessa ideia é finita, pois sendo nosso espírito finito, suas modificações também o são. Eis porque nosso espírito não pode abarcar ou compreender o infinito. Mas quanto a ideia do espaço ou da imensidão, estou seguro que ela excede infinitamente a ideia que tenho do mundo e de todo número finito de mundos, por maior que eles sejam (RR II, §8, OC XVII-1, 285-285)²¹⁰.

²⁰⁹ Sobre isso, cf. as análises e precisões feitas por Moreau (1999, pp.140-158), que vê a querela sobre as ideias como um pano de fundo para uma discussão sobre a univocidade ou a equivocidade entre nossos conhecimentos e a razão divina. A respeito do debate travado pelos comentários de tradição anglo-saxã que tendem a pintar o debate como uma disputa entre um “representacionismo” de Malebranche e um “realismo direto” de Arnauld, cf. o artigo de Harry Bracken (1991), que aponta com razão que as investidas do jansenista dizem respeito mais à uma questão teológica do que propriamente à uma crítica epistemológica ao oratoriano.

²¹⁰ Essa passagem retoma termos que já haviam sido anteriormente usados por Malebranche nos *Entretiens*: “Consideréis somente que é preciso que esta ideia de uma extensão infinita possua muita realidade, pois não podeis compreendê-la, e que por mais movimentos que forneceis a vosso espírito, não podeis percorrerla. Consideréis que não é possível que ela não seja senão uma modificação, pois o infinito não pode ser atualmente a modificação de alguma coisa finita. Dizeis a vós-mesmo: meu espírito não pode compreender esta vasta ideia. Ele não pode medi-la. É então porque ela o excede infinitamente. E se ela o excede, é claro que ela não é a modificação dele. Pois as modificações dos seres não são senão esses mesmos seres de tal ou tal maneira. Meu espírito não pode medir esta ideia: é então porque ele é finito, e porque ela é infinita. Pois o finito, por maior que seja, aplicado ou repetido tanto quanto quisermos, jamais pode igualar o infinito” (EMR I, §XI, OC XII-XIII, 43). Uma nota acrescentada à essa passagem na terceira edição (1696) remete à *Réponse à Régis*.

Essa passagem deixa claro que, para Malebranche, o que o opõe tanto a Arnauld quanto a Regis é o modo como a realidade objetiva das ideias se relaciona com a percepção, isto é, com a alma que a percebe. A realidade objetiva da ideia do infinito, aquilo que o representa ao espírito atento, não pode ser uma modalidade da alma, pois, para o oratoriano, representar implica conter, abarcar, compreender, e uma modificação de uma substância finita não pode conter desta maneira o infinito²¹¹. Torna-se necessário portanto não somente deixar clara a distinção entre percepção e ideia, mas principalmente entre a ideia infinita e a percepção finita dessa mesma ideia.

Me parece evidente que o finito não possui realidade suficiente para representar imediatamente o infinito. [...] É verdade que essa ideia infinita, agindo em meu espírito que é finito, não pode modificá-lo senão com uma percepção finita. Mas, para perceber o infinito, para saber certamente que aquilo que percebemos é infinito, não é necessário que a percepção seja infinita. Somente a compreensão do infinito, a percepção que mede o infinito, deve ser infinita como seu objeto. Para saber se aquilo que vemos é infinito, basta que o infinito afete a alma, por mais leve que seja a impressão feita nela. Pois as percepções não correspondem a realidade de suas ideias (RR II, §10, OC XVII-1, 286).

A diferença entre o modo mais intenso de nossa percepção das coisas sensíveis e particulares, de um lado, e o modo mais leve e quase insensível com o qual percebemos o infinito, de outro, marca de modo claro a distinção de natureza entre as percepções e as ideias. A dor que se segue a uma picada é percebida por nós com muito mais intensidade do que a percepção leve e, como vimos, infinitesimal do infinito. A realidade de uma representação é assim muito distinta da percepção que temos de sua ideia. Não devemos portanto nem julgar que as modificações da alma são capazes de representar a realidade infinita de um espaço sem limites, isto é, a realidade da extensão inteligível, porque nós a vemos como tal, nem considerar que esse espaço sem limites é na realidade finito, como defende Regis, porque a percepção que temos dele é finita.

A percepção passa assim a se caracterizar, para Malebranche, em especial a partir das respostas às objeções de Arnauld, como esse ponto de contato entre o finito e o infinito, entre essas duas realidades opostas. Ao mesmo tempo em que exclui da alma qualquer possibilidade de conter ou mesmo de representar uma realidade infinita, o oratoriano estabelece pelo modo como a percepção é concebida uma presença constante

²¹¹ “[...] me parece evidente que para apresentar ou representar passivamente, é necessário conter realmente, e para representar ativamente, é preciso que aquilo que contém realmente nos afete, e se aquilo que nos afeta o faz não segundo tudo o que ele contém, nós veremos as criaturas” (A ?, 14 de janeiro de ?, OC XVIII, 280).

do infinito no finito. Isso não se dá, contudo, sem uma tensão em sua filosofia, que transparece no modo como a percepção é pensada também como uma determinação dos objetos finitos na extensão inteligível infinita. A ideia de um espaço infinito, isto é, da extensão concebida sem qualquer limite, enquanto um modo particular do infinito, torna-se assim a presença constante do infinito na percepção que temos dos corpos e aquilo a partir do qual pensamos os corpos particulares. Se, como vimos, todo ser particular é uma determinação do infinito, a nossa representação dos corpos particulares deverá se dar como uma determinação sensível desse espaço infinito inteligível.

CAPÍTULO 4- O SENSÍVEL E O INTELIGÍVEL

A extensão inteligível envolve o infinito, e não pode assim conter em si mesma o particular. É, portanto, nas modalidades confusas da alma que Malebranche encontrará os princípios da individuação dos corpos na percepção. Concebemos o círculo em geral, ou então uma infinidade atual de círculos possíveis, a partir da percepção pura da extensão infinita. Mas não podemos pensar como essa extensão, sendo infinita, pode nos representar por si mesma um círculo determinado, seja ele um círculo de diâmetro indefinido, mas do qual podemos conceber os contornos, seja um círculo particular de diâmetro determinado. Por mais que as figuras dos corpos particulares sejam formadas a partir da extensão inteligível, eles não podem estar contidos e como que em potência em sua infinidade. É necessário então que a alma, cujas modificações são sempre particulares e finitas, seja responsável pela individuação dos corpos na percepção. Assim, em uma passagem do primeiro *Entretien*, Malebranche afirma:

[...] atentais que percebeis um círculo, por exemplo, de três maneiras. Vós o concebeis, o imagineis, ou o vedes. Quando o concebeis, é porque a extensão inteligível se aplica ao vosso espírito com limites indeterminados quanto a sua grandeza, mas igualmente distantes de um ponto determinado, e todos em um mesmo plano, e assim concebeis um círculo em geral. Quando vós o imagineis, é por que uma parte determinada desta extensão, cujos limites são igualmente distantes de um ponto, toca levemente vosso espírito. E quando o sentis ou o vedes, é porque uma parte determinada desta extensão toca sensivelmente vossa alma e a modifica pelo sentimento de alguma cor (EMR, I, §X, OC XII-XIII, 46).

É a imaginação e a sensação que fazem com que percebamos as figuras individuais e finitas na extensão inteligível infinita. Se, por um lado, a particularidade das modificações da alma as torna incapazes de produzir ou de conter em si as ideias dos corpos, esses sentimentos não deixam de desempenhar um papel fundamental na percepção dos corpos particulares. Todo corpo particular que pode ser concebido na extensão inteligível se deve a uma limitação seja pela imaginação, que nos fornece uma figura sem medidas, mas determinada, seja pela sensação, que nos fornece uma figura particular.

Assim, ao afirmar que na percepção há simultaneamente ideia clara e sentimento confuso, Malebranche não somente defende que toda a percepção sensível de uma ideia é acompanhada de uma sensação, mas ainda que aquilo que particulariza a extensão

inteligível infinita e faz com que percebamos nela determinados corpos é a alma modificada de diferentes modos à ocasião de certos movimentos corporais. Os corpos particulares, excluídos da mente divina pela análise da extensão inteligível infinita, encontram seu lugar na percepção pela intervenção do mesmo campo afetivo que Malebranche havia recusado como o princípio da ciência clara e distinta.

Para compreender como a individuação se torna uma questão para a percepção, é necessário compreender inicialmente (4.1) as dificuldades relativas à individuação material dos corpos, e como o oratoriano desloca essa questão para o campo da percepção sensível e da imaginação. Fazendo isso, analisaremos (4.2) de que modo Malebranche pode considerar a cor em particular e as sensações em geral como princípio da individuação dos corpos na percepção. Isso nos conduzirá (4.3) ao problema de saber em que sentido podemos dizer que os sentidos possuem um papel na ciência – questão tanto mais importante se considerarmos a influência da ciência experimental no pensamento de Malebranche e sua própria atividade científica. Em seguida (4.4) nos voltaremos a tese das ideias eficazes, introduzida pelo tardiamente em sua filosofia, e a como a questão da individuação dos corpos é recolocada a partir dela. Por fim, veremos (4.5) como essa tese conduz a filosofia malebrancheana da percepção a estabelecer uma continuidade entre o sensível e o inteligível que até então não havia sido colocada.

4.1. Da individuação na matéria a individuação na percepção

A extensão inteligível que vemos em Deus e que é o arquétipo dos corpos criados é em si mesma geral, infinita e indeterminada. Isso quer dizer que a ideia dos corpos, isto é, aquilo que nos corpos podemos conhecer por uma ideia clara e distinta, não comporta em si mesma um princípio de individuação que permita dar a razão dos corpos singulares seja no mundo material criado, seja na percepção que temos dos corpos individuais. Na medida em que a percepção dos corpos se dá *na* percepção inteligível infinita, torna-se necessário pensar de que modo é dada a possibilidade da percepção dos corpos particulares e limitados. Trata-se, em suma, de compreender como é possível conceber o corpo material singular ou a percepção de tal corpo em uma filosofia que pensa o corpo a partir de arquétipos universais.

O princípio material de individuação é explicado por Malebranche a partir da configuração das partes de um corpo e de seus movimentos. No Livro VI da *Recherche*, o que explica que um mesmo corpo se mantenha coeso, com a mesma proporção de

movimento e repouso, é a compressão da matéria sutil que cerca cada corpo particular e que faz com que a coesão da configuração interna de cada corpo se mantenha constante.²¹² Embora os detalhes que explicam a coesão dos corpos sejam próprios à Malebranche, o princípio geral da individuação é o mesmo de Descartes: o que faz com que uma determinada parte da extensão – que enquanto essência dos corpos é em si mesma geral e indeterminada – possa ser considerada *um* corpo é o movimento de suas partes e as relações que esse movimento estabelece com os corpos circundantes. Uma passagem do *Entretien X* expressa isso de modo claro:

Concebeis, Aristo, uma extensão indefinida. Se todas as partes desta extensão conservam entre si uma mesma relação de distância, ela não será senão uma grande massa de matéria. Mas se o movimento se introduz e as situações das partes se alteram sem cessar umas em relação às outras, eis uma infinidade de formas introduzidas, isto é, uma infinidade de figuras e de configurações. Chamo de figura a forma de um corpo suficientemente grande para se fazer sentir, e configuração as figuras das partes insensíveis que compõem os corpos grandes (EMR X, §X, OC XII-XIII, 236).

O movimento é assim o que introduz na extensão, em si mesma indeterminada, um modo segundo qual torna-se possível pensar a singularidade dos corpos criados. Os ataques que Malebranche dirige às *virtudes*, à *simpatia* ou à *amizade entre as partes* que a escolástica utilizava para explicar a ligação e a união das partes deixam claro que singularidade não pode vir de uma natureza extrínseca à essência da matéria. A forma de um corpo não pode determinar sua substancialidade e, conseqüentemente, a sua essência. Pelo contrário, tudo aquilo que consideramos essencial a um corpo se deve apenas a uma determinada configuração de suas partes²¹³. Ora, dado que não é da essência da matéria ter uma figura ou uma configuração determinada, mas sim ser aquilo a partir da qual se dão todas as figuras e modificações possíveis, cabe ao movimento determinar as partes de modo a formar entre as elas uma mesma proporção de movimento e de repouso.

Seria possível dizer então que Malebranche é levado a adotar uma concepção meramente modal da individuação material? É isso que parece indicar o autor ao reduzir a distinção entre os corpos à uma diferença de figura e de configuração, isto é, de

²¹² RV VI, II, IX, OC II, 437-439.

²¹³ “É essencial ao corpo circular que todas as partes de sua superfície sejam igualmente distantes daquela que é seu centro, mas não lhe é essencial que suas partes interiores ou insensíveis possuam uma tal ou tal configuração. Do mesmo modo é essencial à cera que as pequenas partes da qual ela é composta tenham uma tal ou tal configuração, mas, seja qual for a figura que dermos à sua massa, não alteramos ela. Enfim, é essencial à matéria ser extensa, mas não lhe é essencial ter nem tal figura em sua massa, nem tal configuração nas partes insensíveis que a compõe” (EMR, X, §X, OC XII-XIII, 237).

modificações de substância. Contudo, acatar uma tal tese levaria Malebranche a resguardar o termo de substância unicamente para a extensão inteligível, e não portanto para o corpo singular, o que recairia na afirmação de que a singularidade, sendo concebível apenas enquanto modalidade, jamais poderia ser pensada como uma distinção real entre os corpos. Ora, não é isso que Malebranche indica ao afirmar que a mera conjunção de corpos não pode formar propriamente falando *um* corpo. Seguindo sua definição de substância como aquilo que pode ser *concebido* só e sem referência à qualquer outra coisa, o oratoriano escreve a Mairan que “posso conceber, imaginar, sentir somente um pé cúbico de extensão sem pensar em outra coisa. Logo, essa extensão é a substância, e sua figura cúbica a sua modificação” (A Mairan, 5 de dezembro de 1713, OC XIX, 865).

Assim, por mais que este pé cúbico de extensão só possa existir efetivamente como tal pela compressão da matéria sutil que o cerca, ele pode ser pensado e concebido independentemente daquilo que o comprime, assim como pode ser criado independentemente dela, e pode, portanto, ser considerado como uma substância. É isso que é afirmado no último capítulo da *Recherche* ao longo da demonstração de que a mera contiguidade ou a união estreita entre dois corpos não basta para que eles possam ser considerados um único corpo²¹⁴. Isso não deixa, contudo, de se apresentar como um problema do ponto de vista de uma filosofia mecanicista que considera que a matéria é divisível ao infinito. Uma vez que o corpo particular é considerado uma substância constituída fundamentalmente por uma certa figura e por uma certa configuração de partes determinadas da extensão, a sua unidade é posta em questão pela propriedade da matéria de ser divisível mesmo em suas menores partes. É por isso que Malebranche se contenta a atribuir aquilo que faz um corpo a sua *continuidade*, isto é, a coesão e a dureza de suas partes. Continuidade que, embora constituída pela compressão da matéria sutil, e, portanto, dependente do movimento de corpos externos, independe do movimento desses corpos para ser *concebida*, e, portanto, para ser considerada como uma substância.

²¹⁴ Supondo dois corpos A e B estreitamente unidos, Malebranche escreve: “Não é possível dizer que A não seja uma substância, pois posso concebê-lo sem pensar em B, e tudo o que podemos conceber só não é um modo, pois os modos ou as maneiras de ser podem não ser concebidas só, ou sem os seres dos quais eles são as maneiras. Logo, não sendo A um modo, ele é uma substância, pois todo ser é necessariamente uma substância ou então uma maneira de ser. Pois enfim tudo o que é pode ser concebido por si mesmo ou não, não há meio termo entre essas duas proposições contraditórias, e chamamos de ser ou de substância o que pode ser concebido e conseqüentemente criado só. A parte A pode então existir sem a parte B, e pela mesma razão ela pode existir separadamente de B” (RV VI, II, IX, OC II, 424-425).

Ora, se o princípio da individuação não pode estar nem no corpo individual nem nos corpos circundantes, é necessário que ele se encontre em algo extrínseco à essência da matéria. Esse componente extrínseco é, como explicita a correspondência com Mairan, a existência.

Sei bem que um pé cúbico é de mesma natureza que toda outra extensão, mas o que faz com que um pé cúbico seja distinto de todos os outros é o seu próprio ser, a sua existência. Se houver seres de uma mesma natureza ou de natureza diferente, se isso fosse possível, ou se não houver nada que o cerca, ele será sempre o que ele é (A Mairan, 12 de junho de 1714, OC XIX, 886).

É, portanto, a existência do corpo enquanto uma porção determinada e contínua de matéria que permite que o consideremos como uma substância e não como um mero modo. Malebranche abdica assim de atribuir qualquer espécie de individuação cujo princípio pode ser atribuído à extensão considerada em si mesma, substituindo-a por uma teoria da agregação de partes. Isso, contudo, gera um novo problema para se conceber a particularidade dos corpos, pois se a ideia pela qual nos os percebemos os representa apenas enquanto essência, e não enquanto seres existentes, a singularidade material passa a se tornar um problema propriamente epistemológico. Podemos atribuir uma individualidade dos corpos pois, no limite, os percebemos como seres individuais, isto é, porque as sensações que temos deles nos indicam, de modo confuso, a existência destes corpos²¹⁵. Assim, mais do que solucionar o problema, isso faz com que ele se desloque do campo da física para o campo da percepção e, particularmente, do problema da percepção dos corpos particulares e finitos na extensão inteligível infinita.

4.2. A percepção dos corpos particulares na extensão inteligível

A percepção dos corpos particulares na extensão inteligível infinita padece de partida de uma dificuldade fundamental. A própria definição da extensão inteligível exclui, como vimos, a presença de corpos particulares na ideia infinita da extensão. A ideia de um círculo em geral não pode por si mesma nos representar um determinado círculo, mas sim todos os círculos de todos os diâmetros possíveis ou, como escreve

²¹⁵ Isso é particularmente notável se considerarmos que, dado que um corpo adquire sua singularidade pela agregação de suas partes, essa agregação só pode ser inferida pela resistência dele aos outros corpos. Ora, a resistência é em última análise uma sensação, e portanto dependente do modo como percebemos os corpos, como afirma Teodoro nos *Entretiens*: “Como não vedes que a resistência que sentis ao pressionar vosso pé sobre o solo não é senão um sentimento que afeta a alma, e que absolutamente falando nós podemos ter todos os nossos sentimentos independentemente dos objetos?” (EMR I, §VII, OC XII-XIII, 41).

Malebranche nos *Entretiens*, “[...] a ideia do círculo em geral ou a essência do círculo representa círculos infinitos, convém à círculos infinitos. Essa ideia contém a ideia do infinito. Pois pensar em um círculo em geral é perceber, como um só círculo, círculos infinitos” (EMR, II, §IV, OC XII-XIII, 53).

A ideia geral de uma figura é assim uma ideia infinita que representa uma infinidade de figuras particulares e que, portanto, contém o finito sem ser ela mesma finita ou limitada. Ora, dado que a ideia pela qual percebemos os corpos é infinita, ela não pode nos representar por si mesma os corpos particulares, mas deve nos dar a condição de representa-los. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que a extensão inteligível deve ser capaz de representar todos os corpos, ela não pode conte-los *atualmente* enquanto uma infinidade de figuras particulares. É portanto de modo indiferenciado, e como que em potência, que podemos dizer que os corpos particulares estão na extensão inteligível. Ao responder a acusação de Arnauld de que as ideias em Deus pressuporiam que Deus possuísse em si todos os corpos criados, Malebranche ilustra esse ponto por meio de uma analogia:

Isso não quer dizer, contudo, que haja propriamente figuras *inteligíveis* nos espaços inteligíveis que conhecemos, não mais do que as figuras *materiais* nos espaços materiais que seriam inteiramente imóveis. Mas, assim como em um bloco de mármore todas as figuras possíveis estão em potência, e podem ser tiradas dele pelo movimento ou pela ação do cinzel, do mesmo modo todas as figuras inteligíveis estão em potência na extensão inteligível se descobrem nelas a medida em que essa extensão se representa diversamente ao espírito em consequência das leis gerais que Deus estabeleceu, e segundo as quais ele age em nós sem cessar (Trois Lettres, I, Rem. II, OC VI-VII, 208-209. Os itálicos são de Malebranche).

As figuras estão na extensão inteligível como a estátua está no mármore. Não portanto como virtualidades esperando para ser atualizadas, mas sim como uma possibilidade infinita de figuras que podem ser individualizadas a partir dela. Essa extensão é diversamente representada segundo as leis pelas quais Deus age *em nós*. O movimento do cinzel equivale a ação de Deus, não a sua ação na própria extensão, mas sua ação *em nosso espírito* segundo as leis gerais da natureza, isto é, as leis da união da alma com o corpo segundo as quais os movimentos dos corpos são a causa ocasional para a ação de Deus em nossa alma e vice-versa. Podemos dizer assim que as figuras estão

potencialmente na extensão inteligível, no sentido em que elas podem potencialmente ser percebidas nelas, e não que elas preexistem de algum modo a essa percepção²¹⁶.

É no sensível e na imaginação, portanto, que Malebranche encontra o princípio da individuação dos corpos na percepção. No livro III da *Recherche*, antes mesmo de introduzir a noção de extensão inteligível, Malebranche já afirmava que em nossa percepção dos objetos sensíveis se encontra ao mesmo tempo sentimento e ideia pura. A ideia que vemos em Deus nos revela a essência dos corpos, isto é, os corpos como compostos por relações de distância, e o sentimento projeta nesses corpos as sensações de cor, sabor, etc., que são modificações de nossa alma²¹⁷. Mas se a ambiguidade sobre a presença de ideias particulares em Deus permitia que a natureza dessa relação não fosse aprofundada, a partir do *Éclaircissement X* ela se torna propriamente constitutiva da percepção de todo corpo particular. É por isso que, ao mesmo tempo em que afirma que o espírito pode perceber uma infinidade de figuras na extensão inteligível infinita, o texto do *Éclaircissement* acrescenta: “[...] vemos ou sentimos tal corpo quando sua ideia, isto é, quando tal figura da extensão inteligível e geral, torna-se sensível e particular pela cor ou pela percepção sensível com a qual sua ideia afeta a alma, e que a alma une à ela” (RV, *Écl.* X, OC III, 152). A sensação, portanto, *torna sensível ou particular* uma ideia inteligível ou geral.

Nesta união da ideia clara e do sentimento confuso, é a cor que realiza o papel de permitir que vejamos os corpos como particulares e distinguidos de todos os outros que o cercam. Em uma passagem da primeira resposta às críticas de Arnauld, após defender a generalidade da extensão inteligível, Malebranche precisa:

Digo em seguida que *são as cores que a alma une às figuras que as tornam particulares* para aquele que as vê; pois quando sobre o papel branco vejo um corpo escuro, isso me determina a considerar este corpo escuro como um corpo particular, que, sem a cor diferente, me pareceria

²¹⁶ Isso evidencia a diferença, para além do inatismo, entre o uso que Malebranche e que Leibniz fazem da mesma analogia do bloco de mármore. Leibniz afirma no prefácio dos *Nouveaux Essais* que dizer que as ideias estão *potencialmente* em nossa alma no mesmo sentido que a figura de Hércules está contida no bloco de mármore, mas somente na medida em que os veios do mármore tendem a favorizar essa figura e não outras (Leibniz, 1990, p.40). Para Malebranche, a extensão inteligível é inteiramente indiferenciada e, como tal, não se determina por si mesma à nenhuma figura de preferência à outra. A determinação é feita inteiramente pelo espírito. A extensão inteligível “é uma e sempre a mesma” (RVFI, VI, §XIII, OC VI-VII, 61).

²¹⁷ “Quando percebemos algo de sensível, encontra-se em nossa percepção *sentimento e ideia* pura. O sentimento é uma modificação de nossa alma, e é Deus que a causa em nós, e ele pode causa-la, por mais que ele não a possua, pois ele vê na ideia que ele possui de nossa alma que ela é capaz de tal modificação. Quanto à ideia que se encontra unida ao sentimento, ela está em Deus, e nós a vemos pois lhe apraz descobri-la a nós: e Deus une a sensação à ideia quando os objetos estão presentes de modo que os creiamos como tais, e que nós entremos nos sentimentos e nas paixões que devemos possuir em relação a eles” (RV III, II, VI, OC I, 445).

ser o mesmo; desse modo, a diferença das ideias dos corpos sensíveis se deve somente a diferença das cores. Do mesmo modo, a brancura do papel faz com que eu o distinga do carpete, a cor do carpete o separa da mesa, e a da mesa faz com que eu não a confunda com o ar que a cerca e com o chão no qual ela está apoiada. É o mesmo para todos os objetos visíveis. Do mesmo modo, a extensão concebida sem a cor é a ideia de todos os corpos sem essa modificação da alma (RVFI VI, §XIII, OC VI-VII, 61. Itálico nosso).

Os corpos particulares podem ser percebidos na extensão inteligível a partir do momento em se une à ideia geral algo que a limita. O sentimento de cor assume assim uma centralidade na teoria malebranchiana da percepção por ser aquilo que, na visão, estabelece limites mais ou menos definidos entre os diferentes corpos. Se a imaginação nos permite conceber figuras de dimensão indefinida, a visão é o único sentimento que nos permite diferenciar os corpos exteriores entre si. Ela não só localiza os diferentes corpos no espaço material, mas ainda pela cor os diferencia uns dos outros.

Assim, Malebranche pode comparar a relação entre as modificações da alma e a extensão inteligível com as tintas que desenham as figuras particulares sobre uma tela branca²¹⁸. Os sentimentos traçam os contornos pelos quais a extensão inteligível é limitada e particularizada, ou seja, pelos quais torna-se possível conceber nela os corpos particulares, assim como, inversamente, a percepção de um corpo particular, uma vez depurada de toda a cor e de todo o sentimento que relacionamos a ele, passamos a concebê-lo de um modo puramente extenso, geral e sem limites, ou seja, como extensão inteligível. Tal como o pintor aplica as tintas na tela de modo a formar nela imagens, as sensações se aplicam a extensão inteligível e nos fazem ver os corpos particulares.

Mas atribuir às cores e às sensações em geral a tarefa de particularizar os corpos na percepção não atentaria contra a própria demarcação do inteligível como o único terreno no qual podemos alcançar o conhecimento claro e distinto dos corpos extensos? Se desenharmos um círculo no papel, por exemplo, e atribuirmos a ele uma distância determinada, de que modo poderíamos dizer conhece-lo através da ideia da extensão se o único acesso que temos a ele se dá por meio dos sentidos? Uma resposta para estas questões se torna ainda mais necessária se considerarmos que, como vimos

²¹⁸ “Segundo a minha opinião, sentimos apenas a nós mesmos, e só vemos ou conhecemos Deus. Mas como a cor se relaciona à uma árvore, por mais que somente vejamos, para falar com exatidão, a cor ou nós mesmos, podemos dizer que vemos uma árvore. E por que essa árvore é extensa, e a cor não o é, [...] é preciso que o espírito possua a ideia da extensão, a fim que uma a ela, por assim dizer, o sentimento de cor, do mesmo modo que uma tela é necessária à um pintor a fim que ele aplique a ela as cores” (RVFI, IX, §XIII, OC VI-VII, 78). A mesma analogia encontra-se presente no *Contre la prévention*, OC VIII-IX, 1066.

anteriormente²¹⁹, atribuir uma diferença essencial aos corpos a partir daquilo que sentimos se passar neles constitui justamente o erro primordial que dá origem às formas substanciais. Trata-se, em suma, de responder às seguintes questões: 1. como os sentimentos, que são em si mesmos conhecimentos confusos e imperfeitos, podem nos fazer conhecer as relações que estão contidas unicamente nas ideias claras, e 2., dado que as sensações nos fazem crer que os corpos percebidos existem diante de nós tem como finalidade a conservação da vida, como podemos fazer uso delas para o conhecimento destes mesmos corpos? Questões que, apesar de diferentes, se encontram imbricadas, como evidencia, no quinto *Entretien*, dedicado a relação entre o conhecimento e os sentimentos, uma fala de Aristo aprovada por Teodoro:

Há sempre ideia clara e sentimento na visão que temos dos objetos sensíveis: a ideia que representa sua essência, e o sentimento que nos adverte de sua existência, a ideia que nos faz conhecer a sua natureza, suas propriedades, as relações que eles possuem ou que eles podem possuir entre eles, em uma palavra, a verdade, e o sentimento que nos faz sentir a sua diferença, e a relação que eles possuem à comodidade e à conservação da vida (EMR V, §II, OC XII-XIII, 113).

Em relação ao primeiro ponto, torna-se necessário distinguir entre aquilo que é propriamente percebido de inteligível através da diferença que as cores estabelecem entre os corpos e a composição da extensão que se encontra unida a esses sentimentos. Em outras palavras, torna-se necessário separar, na percepção sensível dos corpos, aquilo que diz respeito unicamente à *figura* que é tornada sensível pelas cores, e que, portanto, remete à extensão inteligível, e aquilo que atribuímos aos corpos unicamente a partir dos sentimentos que unimos a eles. Isso fica claro quando, em sua resposta à Arnauld, Malebranche exemplifica a diferenciação entre a extensão inteligível e os sentimentos que concebemos em um mesmo corpo particular pela percepção de uma coluna de mármore. A ideia clara que temos deste corpo é a ideia da coluna não enquanto esta é feita de mármore, mas enquanto ela representa um corpo extenso. Isso porque “conheço a natureza e as propriedades da extensão, mas não conheço a configuração interior das partes do mármore, o que faz com que o mármore seja o que ele é, e não o tijolo ou o chumbo” (RVFI, XIII, §IV, OC VI-VII, 98). Como conhecemos com clareza a extensão, podemos conhecer também as propriedades da coluna compreendida somente enquanto uma parte inteligível da extensão. Assim, podemos saber, por exemplo, que secção da coluna por um plano inclinado forma uma elipse. Mas não podemos conhecer nada sobre

²¹⁹ Cf. acima o capítulo 1.2.

a brancura que sentimos nele, nem aquilo que faz com que o mármore que percebemos pela cor e pelo toque seja o mármore.

Tudo o que podemos afirmar clara e distintamente dos corpos particulares se deve, portanto, ao que neles percebemos como modalidade da extensão. O que conhecemos distintamente na percepção da coluna de mármore é sua *figura*, ou seja, aquilo que a limita enquanto parte inteligível da extensão. É a figura que estabelece as relações de distância a partir das quais podemos deduzir todas as suas propriedades e descobrir as relações entre ela e outras partes inteligíveis da extensão. Em outras palavras, podemos conhecê-la na medida em que a percebemos em um espaço inteligível distinto do espaço material, e desprovida de qualquer qualidade sensível que poderíamos atribuir a ela e com dimensões que são, em si mesmas, eternas e imutáveis.

Este raciocínio parece, contudo, conduzir Malebranche a uma afirmação paradoxal: só concebemos os corpos como individuais pela união da ideia clara com os sentimentos confusos, e ao mesmo tempo só conhecemos os corpos particulares pela extensão inteligível que a percepção deles encerra. Logo, só poderíamos conhecer os corpos individuais ao rejeitar precisamente aquilo que os individualiza. Conheceríamos a coluna de mármore, por exemplo, somente enquanto ela se apresenta inteligivelmente a nós como a ideia de uma figura cilíndrica, com grandezas determinadas pelos limites que a cor desenha nesta parte da extensão, mas não a conheceríamos propriamente enquanto ela é uma coluna de mármore, e muito menos esta coluna existente que percebemos. É a mesma extensão que percebemos quando vemos a coluna diversamente iluminada, quando a vemos com uma brancura particular, quando a sentimos fria ao toque ou quando sentimos que ela resiste de um modo determinado ao movimento de nossa mão. É apenas enquanto destituída de todas essas particularidades que se relacionam com nossos sentimentos que podemos propriamente afirmar que conhecemos essa coluna. Mas se são os sentimentos que, como vimos, nos advertem confusamente a respeito da existência dos corpos, como podemos possuir algum conhecimento deles? se é pela existência revelada confusamente pelos sentidos e não pela extensão inteligível infinita que reconhecemos que os corpos se distinguem entre si?²²⁰

²²⁰ Bardout, por exemplo, vê nisso uma “verdadeira aporia da singularidade”. “Para resumi-la, ou nós conhecemos clara e distintamente ao renunciar a alcançar o singular, ou nós ‘acessamos’ ele pelo sentimento, mas para faltar logo em seguida com sua verdade. Ou o espírito percebe claramente as essências elas mesmas universais, que não são mais tanto essência das coisas do que determinações da própria essência divina ou então o sentimento revela a coisa para então ofuscá-la, pois na percepção a coisa não se dá mais em pessoa” (Bardout, 1996, p.500).

4.3. O uso do sensível na ciência

No quinto *Entretien*, o malebrancheano Teodoro parte do uso que as imagens geométricas possuem para o conhecimento das proporções e das relações entre as linhas e os ângulos para afirmar que, em um sentido, podemos dizer que as nossas sensações nos permitem conhecer os corpos. As cores, diz ele, podem tornar sensível as relações nas quais a verdade consiste, mas é na ideia clara da extensão, e não na diferença entre o branco e o preto que formam as linhas no papel, que vemos essas relações²²¹. Quando desenhamos uma figura geométrica sobre o papel, as linhas traçadas não a retratam com exatidão. Por mais firme que seja a mão do geômetra, haverá nela sempre imperfeições que impedem que a figura material que percebemos pelos sentidos seja perfeitamente equivalente à figura inteligível que conhecemos com clareza e distinção. Se essas linhas nos revelam de algum modo relações de figuras inteligíveis, é porque elas “despertam nossa atenção, e com isso nos conduzem indiretamente a inteligência da verdade” (EMR V, §VII, OC XII-XIII, 118). De sorte que, se tomarmos o cuidado de não confundir, na percepção, o que se deve ao sentimento e o que se deve à ideia, o uso dos sentidos nas ciências que tem como objeto a relação entre partes da extensão²²².

Isso evidencia a excepcionalidade da visão em relação aos outros sentidos no que se refere ao conhecimento que podemos ter da relação entre coisas extensas.²²³ É a diferença entre as cores que traçam as figuras particulares na extensão inteligível, fazendo com que atentemos para as diferentes relações que as partes dessa extensão estabelecem entre si. Mais do que através de qualquer outro sentido, aquilo que percebemos por meio da visão se aproxima da verdade não porque ela nos revela as coisas tal como elas são materialmente, mas porque a própria constituição da coisa visualmente percebida como cores dispostas diversamente em um espaço corresponde a própria natureza da extensão inteligível: tal como necessitamos das cores para ver os corpos no espaço, a generalidade

²²¹ EMR V, §II, OC XII-XIII, 113.

²²² “De modo que nós devemos fazer uso de nossos sentidos no estudo de todas as ciências que tem como objeto as relações da extensão, e não temer que eles nos engajem no erro, contanto que observemos com exatidão esse preceito de julgar as coisas unicamente pelas ideias que as representam, e de modo algum pelos sentimentos que temos delas. Preceito da maior importância, e que jamais devemos esquecer” (EMR, V, §VII, OC XII-XIII, 118).

²²³ “Mas embora meus olhos façam presentemente a mim tantas relações falsas ou duvidosas no tocante a essas figuras traçadas no papel, isso não é nada em comparação às ilusões de meus outros sentidos. O testemunho de meus olhos se aproxima frequentemente da verdade. Esse sentido pode auxiliar o espírito a descobri-la. Ele não disfarça inteiramente seu objeto. Tornando-me atento, ele me conduz à inteligência. Mas os outros sentidos são tão falsos, que estamos sempre na ilusão quando nos deixamos nos conduzir por eles” (EMR, V, §VIII, OC XII-XIII, 119).

da extensão inteligível necessita da projeção de algo distinto dela (as modalidades da alma) para que possamos conceber nela as figuras particulares.

Isso não quer dizer que os sentidos nos tenham sido dados para revelar a verdade. Tanto quanto qualquer outro sentido, a visão tem como finalidade a conservação da vida. Mas nesse caso, o conhecimento, mesmo confuso, das relações de distância faz parte dessa finalidade:

Eles [nossos olhos] não nos são dados senão para iluminar todos os movimentos de nossos corpos em relação aos que nos cercam, senão para a comodidade e para a conservação da vida, e é necessário, para conservá-la, que tenhamos alguma espécie de conhecimento dos objetos sensíveis que se aproxima um pouco da verdade (EMR V, §VIII, OC XII-XIII, 119)²²⁴.

Assim, ao despertar nossa atenção para as relações inteligíveis contidas na extensão inteligível, a visão serve ao mesmo tempo como o princípio de individuação dos corpos individuais na extensão inteligível infinita e como um elemento de aproximação do espírito com a verdade, na medida em que torna sensível as relações inteligíveis que o compõe – por mais que tenha como finalidade a conservação de nosso corpo por nos alertar da relação ele possui com os demais corpos que nos rodeiam. Contudo, se por um lado o sensível individualiza e nos permite, mesmo que indiretamente, chegar a um conhecimento verdadeiro sobre os corpos, ele só o faz na medida em que aponta para a inteligibilidade contida na extensão inteligível, isto é, na medida em que aponta para uma realidade infinita e, portanto, geral. Desse modo, é patente a dificuldade de conceber o objeto singular na percepção.

Essa dificuldade se torna clara a partir da facilidade com a qual Malebranche passa, ainda no quinto *Entretien*, da análise da verdade que podemos conceber nos sentidos para a verdade que podemos conceber na linguagem (§IX) e na imaginação (§XI), dois campos que têm a ausência como elemento definidor²²⁵. No caso da linguagem, ela não pode nos levar a verdade por meio de uma troca ou de uma comunicação de verdades, mas ela pode levar os homens que se comunicam a se voltar a

²²⁴ As análises do papel das cores na individuação dos corpos a partir da extensão inteligível vai assim ao encontro do que afirmava Malebranche já no Livro I da *Recherche*: “A visão é o primeiro, o mais nobre, e o mais extenso de todos os nossos sentidos, de modo que se eles nos tivessem sido dados para descobrir a verdade, ela teria nisso sozinha um papel maior do que todos os outros juntos” (RV I, VI, OC I, 79).

²²⁵ Malebranche considera a diferença entre a imaginação e as sensações de dois pontos de vistas diferentes: fisiologicamente, a sensação se define pelo movimento feito pelos espíritos animais nas terminações dos filetes que ligam as extremidades do corpo ao cérebro, e a imaginação um movimento que se origina nos filetes interiores ao corpo. Psicologicamente, a sensação se define como a percepção de um objeto que julgamos como presente, e a imaginação como a percepção de um objeto que julgamos como estando ausente. Cf. RV II, I, I, §I, OC I, 191.

Razão universal²²⁶. Tal como Agostinho no *De Magistro*, Malebranche rejeita considerar aquele que exprime as verdades como *Mestre*, mas sim como *Monitor*, ou seja, como aquele que volta a atenção de seu interlocutor para Deus ou para a Razão interior. Assim, por mais que a verdade não possa ser *recebida*, a linguagem pode fornecer ao interlocutor o caminho para que ela seja encontrada:

Nós precisamos todos uns dos outros, embora não recebamos nada de ninguém. [...] Sim, é dela [da Razão] que nós recebemos a luz. Mas ela se serve daqueles a quem ela se comunica para chamar de volta a ela seus filhos perdidos e conduzi-los pelos sentidos à inteligência (EMR V, §IX, OC XII-XIII, 120).

Assim, tal como no caso da visão, a linguagem nos conduz a verdade somente na medida em que ela aponta para algo além dela mesma, isto é, para a Razão universal que habita em nós. Assim, o ato de comunicação por excelência é a encarnação do Verbo “para estar ao alcance de todos os homens, para atingir os olhos e as orelhas daqueles que só podem ver ou escutar pelos sentidos” (*Ibid*). A predileção de Malebranche pela forma do diálogo²²⁷ se explica assim pelo próprio potencial dos sentidos de nos conduzir à verdade, não na medida em que eles transmitem verdade, mas sim que eles despertam nossa atenção para elas.

Esse procedimento indireto do conhecimento pelo sentimento se torna ainda mais claro no caso da imaginação. Por meio dela podemos formar imagens mais claras e mais distintas da figura geométrica do que aquelas que são formadas sensivelmente pelas cores traçadas no papel. Isso é evidente pelo próprio modo como aprendemos a geometria, traçando na imaginação figuras que nos auxiliam a conhecer as relações inteligíveis que as compõem. Tal como Descartes na XIIª regra das *Regulae ad directionem ingenii*²²⁸, Malebranche atribui a imaginação um papel fundamental no processo de conhecimento

²²⁶ Sobre o uso da linguagem para a filosofia no caso de Malebranche, cf. Wiel, 2012.

²²⁷ Se excluirmos as obras que foram produtos de polêmicas diretas com outros autores, como as respostas a Arnauld, o *Traité de l'amour de Dieu* ou as *Réflexions sur la prémotion physique*, podemos dizer que a maior parte das obras publicadas por Malebranche pertencem ao gênero do diálogo. Em uma passagem significativa dos *Entretiens*, Aristo, provocado por Teótimo, afirma: “As palavras que Teodoro pronuncia em meus ouvidos me avisam então, em consequência das leis da união da alma e do corpo, para estar atento às verdades que ele descobre na Razão soberana. Isso volta meu espírito para a mesma direção que ele. Vejo o que ele vê, pois olho na direção que ele olha. E pelas palavras que respondo as dele, embora ambas sejam vazias de sentido, me entretenho com ele, e desfruto com ele um bem que é comum a nós todos” (EMR VII, §XV, OC XII-XIII, 169 Sobre a função e as peculiaridades da linguagem e da escrita na filosofia para Malebranche, cf. Wiel, 2004, especialmente p.235-241.

²²⁸ As *Regulae* só foram publicadas pela primeira vez em latim em 1701. Contudo, é sabido que diversas cópias desse texto circulavam nos meios cartesianos da França muito antes da sua publicação. A segunda edição da *Logique* de Arnauld e Nicole faz uma menção explícita a ele, assim como o *Commentaire ou remarques sur la méthode de René Descartes* do também oratoriano Nicolas Poisson, publicado em 1670, o que torna muito provável que Malebranche o tenha lido.

da matemática, mesmo que, diferentemente do Descartes das *Regulae*, a presença das ideias não seja limitada à existência de traços correspondentes a elas no cérebro²²⁹. Por mais que a imaginação possa formar imagens das figuras geométricas de um modo claro e distinto, aquilo que é propriamente claro e distinto nelas não é dado pela imaginação. Isso fica claro nos *Entretiens* em uma passagem que merece ser citada de modo extenso:

A evidência que acompanha os raciocínios dos Geômetras, a clareza das linhas e das figuras que que a imaginação forma vêm unicamente de nossas ideias, e de modo algum de nossas modalidades, de modo algum dos traços confusos que deixam para trás os percursos dos espíritos animais. *Quando imagino uma figura, quando construo em meu espírito um edifício, trabalho sobre um fundo que não me pertence*. Pois é da ideia clara da extensão, do arquétipo dos corpos, que tiro todos os materiais inteligíveis que representam a mim meu projeto, todo o espaço que fornece o meu terreno. É a partir dessa ideia, que a Razão me fornece, que formo em meu espírito o corpo de minha obra, e é sobre a as ideias de igualdade e de proporção que a trabalho e que a rego, relacionando tudo à unidade arbitrária que deve ser a medida comum de todas as partes que a compõe, ou ao menos de todas as partes que podem ser consideradas no mesmo ponto e ao mesmo tempo. *É seguramente sobre as ideias inteligíveis que nós regramos esse curso dos espíritos que traçam essas imagens ou essas figuras em nossa imaginação* (EMR V, §XII, OC XII-XIII, 125. Itálicos nossos).

A descrição do conhecimento indireto que podemos ter das figuras geométricas pela imaginação deixa claro que, embora a figura imaginada possa ser acompanhada da evidência das ideias, essa evidência não se deve à imaginação em si mesma, mas a esse *fundo que não me pertence* que é a extensão inteligível. Essa passagem deixa claro que há, na relação entre a imaginação e a ideia clara dos corpos geométricos, três elementos distintos. Diferentemente de Descartes, que estabelece, ao menos nas *Regulae*, uma bipartição entre os traços no cérebro e as ideias das figuras, Malebranche estabelece uma tripartição entre o traço material, a imagem mental e aquilo que corresponde idealmente a ambos na extensão inteligível²³⁰. É somente na última que podemos propriamente dizer que os geômetras encontram a verdade a respeito dos corpos. A imagem mental, por sua vez, encontra-se relacionada de modo diferente aos dois outros elementos. Ela corresponde ao traço no cérebro em virtude das leis da união entre a alma e o corpo, e possui com esse traço uma relação de correspondência extrínseca. Ela é, contudo, *regrada* pela ideia, de modo que aquilo que ela figura imgeticamente deve necessariamente possuir as relações tais como elas se encontram na extensão inteligível.

²²⁹ Cf. De Buzon, 2012.

²³⁰ De Buzon, 2012, pp. 685-686.

Malebranche segue portanto Descartes ao atribuir uma certa resistência às ideias que faz com que não possamos conceber, por exemplo, um triângulo cuja soma dos ângulos internos não seja igual à de dois retos, ou então a raiz quadrada de oito ou a cúbica de nove, por mais esforço que façamos²³¹. A ideia clara e distinta da extensão resiste a qualquer tentativa de fazê-la representar algo distinto daquilo que vemos em sua essência. Na medida em que a figuração do corpo na imaginação é regrada justamente pela ideia, não podemos imaginar nada que seja contrário ao que está contido na ideia deste corpo.

Assim, apesar da percepção conter simultaneamente a ideia clara e o sentimento confuso, a análise que Malebranche faz da eficácia da extensão inteligível frente à passividade das modificações da alma conduz a uma concepção na qual a ideia não é somente ontologicamente anterior, mas também logicamente anterior a percepção. Mais do que a tela inerte sobre a qual vemos as figuras como que pintadas, ela é o que regula a figuração e a imagem no seio da percepção²³². O que vemos de verdadeiro ao ver sensivelmente um corpo limitado pelas cores ou ao imaginá-lo é, portanto, a extensão inteligível que regula as imagens que sentimos²³³. Conhecer e sentir não deixam de ser dois aspectos distintos da percepção. Sentimos aquilo que se passa atualmente em nós, isto é, a nossa alma e suas modificações passageiras. Conhecemos unicamente por meio das ideias, que são universais, necessárias e eternas. Na percepção sensível e na

²³¹ EMR I, §VIII, OC XII-XIII, 42.

²³² Como resume uma longa e esclarecedora passagem do Livro III da *Recherche*, escrita no contexto da crítica ao inatismo: “É verdade que quando concebemos um quadrado por uma pura intelecção nós podemos ainda imaginá-lo, isto é, percebê-lo em nós ao traçar uma imagem no cérebro. Mas é preciso notar [...] que a segunda ideia que acompanha essa imagem não mais distinta e mais justa do que a outra, que, ao contrário, ela só é justa porque ela se assemelha a primeira, que serve de regra para a segunda. Pois enfim não se deve crer que a imaginação e mesmo os sentidos nos representam os objetos mais distintamente do que o entendimento puro, mas somente que eles tocam e que eles aplicam mais o espírito. *Pois as ideias dos sentidos e da imaginação só são distintas devido a conformidade que elas possuem com a pura intelecção.* A imagem de um quadrado, por exemplo, que a imaginação traça no cérebro, só é justa e bem-feita devido a conformidade que ela possui com a ideia de um quadrado que nós concebemos por uma pura intelecção. *É essa ideia que regula essa imagem.* É o espírito que conduz a imaginação, e que o obriga, por assim dizer, a observar de tempos em tempos se a imagem que ela pinta de uma figura de quatro linhas retas e iguais, cujos ângulos sejam exatamente retos, em uma palavra, que aquilo que imaginamos se assemelha ao que concebemos” (RV III, II, III, OC I, 425-426. Itálicos nossos).

²³³ É por isso que, nos *Entretiens*, Aristo pode concluir, face às exortações de Teodoro: “Não posso, Teodoro, imaginar um quadrado, por exemplo, sem que ao mesmo tempo o conceba. E me parece evidente que a imagem desse quadrado que formo só é exata e regular na medida em que ela corresponde de forma exata à ideia inteligível que tenho do quadrado, ou seja, de um espaço limitado por quatro linhas exatamente retas, inteiramente iguais, que estando unidas em todas suas extremidades, possuem ângulos perfeitamente iguais. Ora, é de um tal quadrado que tenho certeza que o quadrado feito pela diagonal é o dobro daquele que é feito por um de seus lados. É de um tal quadrado que estou seguro que não há medida comum entre a diagonal e os lados. Em uma palavra, é de um tal quadrado que podemos descobrir as propriedades e demonstrá-las aos outros. Mas não podemos conhecer nada nessa imagem confusa e irregular que o curso dos espíritos traça no cérebro” (EMR VII, §XII, OC XII-XIII, 125-126).

imaginação, contudo, esses dois elementos autônomos e de certo modo opostos se encontram não somente conjugados, mas, sobretudo, se mostram interligados.

Se na *Recherche* a ambiguidade a respeito da ideia particular permitia que a ideia e o sentimento se apresentassem como dois elementos essencialmente antagônicos da percepção, o desenvolvimento da problemática da individuação a partir da introdução da extensão inteligível revela uma certa permeabilidade do sensível ao inteligível. Apesar de se oporem em relação a sua natureza, o sensível e o inteligível encontram na percepção sensível dos corpos individuais e na figuração imaginativa dos corpos em geral um ponto de contato que, por mais que não nos permita falar em uma continuidade, mostra o esforço de Malebranche em elevar o papel do sensível e de dar a ele uma centralidade compatível com o desenvolvimento da ciência experimental que era desenvolvida a passos largos ao longo das últimas décadas do século XVII. Mas ao fazê-lo, dois problemas permanecem. Primeiramente, é preciso saber de que modo essa individuação dos corpos na extensão inteligível feita pelos sentidos é produzida, visto que a alma é passiva e, portanto, não pode ser causa dos sentimentos que individualizam os corpos na percepção. Em segundo lugar, é preciso compreender de que modo essa individuação pode corresponder seja, com os corpos singulares criados, seja com aquilo que na ideia geral da extensão corresponde a singularidade do corpo conhecido. Essas questões só são efetivamente abordadas a partir da introdução tardia da noção de uma eficácia própria às ideias. Tese que traz elementos novos e fundamentais a respeito da natureza da percepção.

4.4. A ideia eficaz e o caráter afetivo da percepção

A *ideia eficaz* é sem dúvida uma inovação conceitual no interior da filosofia malebranchiana das ideias e da percepção. Apresentada pela primeira vez na *Réponse à Regis* (1693), ela se coloca na continuidade da doutrina da Visão em Deus na medida em que visa responder à questão de saber como vemos os objetos que nos circundam. Ademais, ela busca uma solução para uma série de dificuldades que as repostas à Arnauld e os *Entretiens* haviam deixado em aberto. A amplitude dessa inovação pode ser atestada pela presença constante e central dessa tese tardia em todos os escritos posteriores à 1693, como no prefácio e nos *Entretiens sur la mort* acrescentados aos *Entretiens* em 1696, no *Traité de l'amour de Dieu* de 1697, na carta póstuma à Arnauld de 19 de março de 1699 e no *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* de 1708. Mas o fato de anexar a *Réponse à Regis* ao fim da

Recherche a partir da sua quinta edição (1700) mostra que, mais do que ser um elemento novo em sua filosofia, Malebranche o considerava parte integrante de seu pensamento, o que é confirmado pelos diversos acréscimos e inserções com menções à essa tese feitos nas reedições de suas primeiras obras a partir de 1693, que foram compiladas e analisadas em detalhes por Robinet (1965, pp. 259-272)²³⁴. Uma análise desse tema deve, portanto, levar em conta tanto o caráter relativamente tardio dessa tese quanto o fato de que Malebranche, apesar disso, considerá-la essencial para a compreensão de sua filosofia das ideias como um todo.

O cerne da tese da eficácia²³⁵ das ideias consiste em afirmar o caráter afetivo da percepção, atribuindo à extensão inteligível não apenas a propriedade de nos representar os corpos, mas também a eficácia causal pela qual ela produz no espírito as suas sensações. O ponto de partida do argumento no qual Malebranche a introduz é o mesmo que analisamos a partir do quinto *Entretien*, isto é, a anterioridade da extensão inteligível em relação à percepção dos corpos. A ideia que possuo da minha mão, escreve Malebranche, está presente ao meu espírito pela sensação de cor, assim como pela sensação de frio quando a mergulho em um balde de água fria ou de calor quando essa água está quente. A ideia da mão não é nenhuma dessas sensações particulares pelas quais eu a percebo. Assim, escreve Malebranche:

O calor não é a cor. Essas são duas modificações diferentes de minha alma. Ora, não vejo ou sinto duas mãos. Devo distinguir então a ideia de minha mão da percepção que tenho dela. As ideias dos objetos são então anteriores às percepções que temos delas. Elas não são simples modificações do espírito, *mas as causas verdadeiras destas modificações*. Isso quer dizer que essas ideias se encontram somente em Deus, que é o único que pode agir diretamente sobre a alma e modificá-la de diversas percepções por sua própria substância, não tal como ela é em si mesma, mas enquanto ela é luz ou a razão universal dos espíritos, enquanto é representativa das criaturas e participada por elas, enquanto que, em suma, ela contém a extensão inteligível, arquétipo da matéria (RR II, §12, OC XVII-1, 288. Itálico nosso).

Malebranche atribui assim um verdadeiro poder causal às ideias que estava ausente em seus escritos anteriores. Até então, a questão da produção causal das percepções não havia sido abordada por Malebranche. O oratoriano parecia satisfeito em

²³⁴ Uma das primeiras e talvez a mais drástica das adições é a inserção de uma grande passagem na quinta edição (1695) das *Conversations chrétiennes*, que ocupa várias páginas, na qual a noção de *ideia eficaz* ocupa um papel central. Cf. CC, III, OC IV, 67-76.

²³⁵ Malebranche se vale do termo “eficácia” para distinguir a ação real da vontade e da onipotência divina da ação das causas ocasionais, que são em si mesmas desprovidas de qualquer atividade própria.

atribuir uma correlação geral na percepção sensível entre os sentimentos, que correspondem aos movimentos de nosso corpo em virtude das leis da união da alma e do corpo, e as ideias que estão unidas a eles. O modo como a extensão agia sobre o espírito ou se revelava a alma permanecia sem resposta. A ideia eficaz deixa doravante claro que é a própria extensão inteligível que causa no espírito as modificações pelas quais ela é percebida.

Na medida em que a extensão inteligível é uma perfeição divina, ela não deve conter nenhuma passividade. É, portanto, a sua eficácia que, ao mesmo tempo em que nos revela a essência dos corpos, “toca” e modifica nossa alma de modo a tornar essa ideia puramente inteligível uma percepção sensível. Assim, sem abrir mão da absoluta heterogeneidade entre as ideias e a alma, Malebranche estabelece entre elas uma certa plasticidade que parece ir de encontro à oposição entre o sensível e as ideias que atravessa a *Recherche*, notadamente em seu prefácio²³⁶. É mesma ideia inteligível representativa dos corpos que age sobre nossa alma e a modifica de modo a causar eficazmente as percepções com as quais a percebemos. Os textos da 4ª edição reconstituídos por Bardout na sua introdução à *Réponse à Régis* (In: Malebranche, 2006, vol. 3, pp.348-350) permitem ver como as modificações feitas no *Éclaircissement X* a partir da 5ª edição da *Recherche* (1700) deixam claro as consequências da inserção dessa tese no texto de 1678. Neles, é evidente a intensão de Malebranche de fornecer uma explicação da individuação pela sua gênese causal, isto é, pelo efeito causado na alma pela ação da ideia eficaz dos corpos.

4ª Edição (1678)	5ª Edição (1700)
Ademais, essa figura da extensão inteligível e geral se torna sensível e particular pela cor ou por alguma outra qualidade sensível que a alma une a ela, pois a alma difunde quase sempre sua sensação sobre a ideia que a atinge vivamente. (RV, Écl. X, OC III, 152, <i>var. b e c</i>).	Ademais, vemos ou sentimos tal corpo quando sua ideia, isto é, quando tal figura da extensão inteligível e geral se torna sensível e particular pela cor ou por alguma outra percepção sensível com a qual a ideia afeta a alma, e que a alma difunde quase sempre sua sensação sobre a ideia que a atinge vivamente. (RV, Écl. X, OC III, 152).

A precisão feita nessa passagem mostra claramente os efeitos da preocupação de Malebranche com a individuação dos corpos na percepção. O texto da 4ª edição, ao falar

²³⁶ Malebranche escreve, por exemplo, no prefácio da *Recherche* a respeito da união da alma com o corpo e com Deus que, “quando seu corpo a engana, Deus a desengana; quando ele a bajula, Deus a fere; e quando ele a louva e lhe aplaude; Deus lhe faz interiormente sangrentas censuras” (RV, *Préface*, OC I, 14). Embora não haja propriamente nenhuma incompatibilidade conceitual entre os escritos, a mudança na ênfase é notável.

de “figura da extensão”, deixa em aberto a possibilidade da individuação se restringir às figuras gerais da geometria, e não a todos os corpos. O texto da 5ª edição esclarece que é justamente dos corpos particulares e sensíveis de que se trata o texto, por mais que eles não deixem de se assimilar a figura. Ademais, não é mais a alma que simplesmente une as suas sensações à ideia²³⁷, mas sim a ideia que se torna sensível e particular pela cor que resulta de sua ação causal sobre a alma. Malebranche deixa claro assim que é a ideia que se torna sensível e que se determina, portanto, como a representação de um corpo particular, cuja percepção por sua vez passa a ser considerada como o efeito de uma ideia eficaz. Essa insistência na relação entre a eficácia das ideias e a individuação dos corpos na percepção sensível é clara ao analisar as mudanças de outra passagem do mesmo *Éclaircissement*:

4ª Edição (1678)	5ª Edição (1700)
Mas digo que nós vemos todas as coisas em Deus pela aplicação da extensão inteligível que Deus faz ao nosso espírito de mil maneiras diferentes, e que assim a extensão inteligível contém em si todas as perfeições, ou ainda todas as diferenças dos corpos, devido às diferentes sensações que a alma difunde sobre as ideias que ela possui à ocasião desses mesmos corpos. (RV, <i>Écl.</i> X, OC III, 154, <i>var. d e e</i>).	Mas digo que nós vemos todas as coisas em Deus pela eficácia de sua substância, e particularmente os objetos sensíveis , pela aplicação da extensão inteligível que Deus faz ao nosso espírito de mil maneiras diferentes, e que assim a extensão inteligível contém em si todas as perfeições, ou ainda todas as diferenças dos corpos, devido às diferentes sensações que a alma difunde sobre as ideias que a afetam à ocasião desses mesmos corpos. (RV, <i>Écl.</i> X, OC III, 154).

Em primeiro lugar, a primeira inserção feita na passagem em questão ressalta novamente que aquilo Malebranche visa ao afirmar que Deus aplica a extensão inteligível ao nosso espírito é especialmente o conhecimento dos objetos sensíveis, isto é, dos indivíduos materiais. Se o *Éclaircissement X* ressaltava a generalidade da ideia da extensão e excluía por completo a possibilidade de se conceber ideias particulares em Deus, a quinta edição deixa claro que isso não pode ser afirmado sem que se considere o modo como percebemos sensivelmente os corpos particulares. A aparição da ênfase, embora em si mesma pouco significativa, é notável quando lida no contexto do *Éclaircissement*.

²³⁷ É preciso ter em mente, contudo, que não devemos interpretar em seu sentido literal a afirmação de que *a alma une a sensação à ideia* no texto da 4ª edição. Ao dizer que *a alma une* Malebranche está afirmando que as sensações se encontram unidas à ideia na percepção, não que a alma possua o poder ou a faculdade de unir as sensações às ideias. Mesmo antes da introdução das *ideias eficazes*, a sequência do texto já afirmava que Deus “aplica” a extensão inteligível à alma.

As precisões em relação a como vemos as coisas e a ação de Deus e das ideias sobre a alma são por sua vez mais notáveis. Elas ressaltam que a percepção é um efeito da eficácia causal das ideias. É a afecção da alma frente à atividade causal da substância divina e, mais precisamente, da extensão inteligível que constitui causalmente as nossas sensações e as nossas imaginações. O problema de como se dava o contato da extensão inteligível com a alma é assim explicitado. A extensão inteligível afeta a alma não só como o princípio e o modelo sobre o qual representamos os corpos, mas também como a causa que modifica a nossa alma como as sensações com as quais as percebemos²³⁸. Se percebemos a nossa mão ora com a sensação de cor, ora com a de calor, ora com a de frio, é porque a extensão inteligível que representa nossa mão modifica a nossa alma de modos diferentes, causando em nós as sensações de cor, de calor e de frio.

Sensações diferentes convergem assim para a percepção de uma mesma extensão ou de uma mesma ideia. Esse exemplo, que já estava presente no quinto *Entretien*²³⁹, ganha com a ideia eficaz um princípio explicativo: uma mesma ideia pode afetar diversamente a alma e causar nela sensações diversas²⁴⁰. A partir da intensidade com a qual a ideia afeta a alma e a correspondente intensidade da sensação, torna-se possível conceber uma continuidade entre a percepção da extensão inteligível como a ideia geral e indiferenciada do espaço e como extensão particularizada pelas modificações da alma. A noção de ideia eficaz explicita que é a própria extensão inteligível que, “tocando” a alma de modos distintos e com intensidades diferentes, produz a percepção de diferentes corpos e, dentre esses corpos, modos diferentes deles se relacionarem com o corpo ao qual estamos unidos. Tocando levemente e de maneira quase imperceptível nossa alma, a extensão inteligível se apresenta a nós como ela é, ou seja, imensa e geral, tal como quando a representamos enquanto temos nossos olhos fechados e nos esforçamos para não produzir nenhuma imagem no cérebro. Na medida em que essa extensão nos toca de

²³⁸ Nas palavras de Bardout (In: Malebranche, 2006, vol. 3, p. 349): “A percepção é um efeito, e se explica como o efeito dessa causa eficiente que é a ideia eficaz. A eficácia da ideia se beneficia da atividade da própria substância divina, que afeta imediatamente o espírito na medida em que ela contém nela as perfeições representativas dos corpos. Consequentemente, a exterioridade da ideia em relação ao espírito se reforça: das ideias que a alma possui, passamos às ideias que a afetam”.

²³⁹ EMR V, §V, OC XII-XIII, 115-116.

²⁴⁰ “É ainda certo que uma mesma ideia pode tocar nossa alma com percepções completamente distintas. Pois se vossa mão estivesse em uma água muito quente e que, ao mesmo tempo, tivésseis a gota e ademais a observasse, a ideia da mesma mão vos tocaria de com três sentimentos diferentes: dor, calor, cor. Assim não se deve julgar que a ideia que temos quando pensamos na extensão com os olhos fechados seja diferente daquela que temos quando os abrimos em meio a um campo. É a mesma ideia de extensão que nos toca com diferentes percepções” (E. Chinois, OC XV, 9).

forma mais viva, passamos a perceber os corpos sensivelmente. Uma passagem dos *Entretiens sur la mort* mostra essa continuidade de modo claro:

Quando pensamos na extensão com os olhos fechados e sem imagens no cérebro, essa extensão inteligível afeta a alma por uma percepção pura. Ela aparece então tal como é, imensa, necessária, eterna. Não notamos diferença nas partes inteligíveis, pois ela toca todo o espírito igualmente. [...] quando abrimos os olhos no meio de um campo, essa mesma extensão inteligível se torna então sensível em consequência das leis da união da alma e do corpo. Quero dizer que a ideia da extensão toca a alma mais vivamente do que antes, e que, ademais, ela a toca diferentemente segundo as diversas partes inteligíveis, aqui com uma cor, e lá com outra. *Pois as diversas cores não são senão diversas percepções da alma impressas nela pela ideia da extensão.* E como as percepções sensíveis são mais fortes do que as percepções puras, a alma considera a extensão que as causa como um ser real e cujas partes são de diferentes naturezas, pois as partes inteligíveis fazem em nós impressões de cores diferentes. É isso o que chamamos de *ver os corpos*, pois não vemos os corpos neles mesmos. Eles são visíveis somente pelas diferentes cores com as quais a extensão inteligível afeta nossa alma em consequência de leis naturais (E. Mort, II, OC XII-XIII, 408. *Itálico nosso*).

A correlação entre a intensidade da ação causal da ideia e a intensidade da sensação é o que explica como a extensão inteligível se relaciona com as cores que individualizam os corpos na percepção. É a própria ideia dos corpos que produz as qualidades sensíveis que sentimos neles. Vemos retornar desse modo, e com uma nova roupagem, o tema da visibilidade dos corpos pela ideia. Se a concepção malebranchiana de ideia já apontava desde o início para a impossibilidade dos corpos materiais causarem ou serem de qualquer outro modo a origem da representação que temos deles²⁴¹, aqui fica claro que é a própria ideia dos corpos que se faz visível ao afetar diversamente a alma. O *tornar-se sensível* da ideia mostra que a própria representação possui um caráter ativo e uma potência causal. A visibilidade passa a pressupor, portanto, a atividade da essência inteligível sobre a alma.²⁴²

É notável assim que, na passagem da explicação da natureza da extensão inteligível para a natureza da percepção dos corpos individuais, a metáfora tátil se sobreponha à metáfora visual na explicação do conhecimento por ideias. Ao descrever como a alma se modifica de modo a perceber como colorido e, conseqüentemente, como diverso e composta de partes essa extensão infinita e geral Malebranche afirma que a

²⁴¹ Cf. acima, cap. 2.1.

²⁴² “[...] não há nada de visível ou de inteligível por si mesmo senão aquilo que pode agir sobre os espíritos” (RV IV, XI, §III, OC II, 100). O trecho é uma adição da 5ª edição (1700).

extensão “toca” nossa alma. Ao fazê-lo, o que é destacado é o caráter essencialmente afetivo da percepção²⁴³. A percepção se torna assim não somente o ponto de contato entre o finito e o infinito, mas também o ponto de contato entre o inteligível e o sensível. *Tornar sensível o inteligível* significa trazer para o interior do espírito o papel de dar corpo, por assim dizer, às coisas que só podem ser concebidas inteligivelmente. Mas esse papel só pode ser realizado na medida em que a alma é a receptora passiva dessas modificações. É por isso que na *Réponse à Regis* Malebranche pode afirmar que “[...] os espíritos criados seriam talvez mais exatamente definidos como *substâncias que percebem aquilo que as toca ou as modifica* que dizer simplesmente que elas são *substâncias que pensam*” (RR II, §14, OC XVII-1, 289). A passividade da alma não é só reforçada, mas se torna ainda constitutiva do ato perceptivo.

É assim, que, além dos corpos exteriores, não só percebemos, mas de certo modo sentimos nosso próprio corpo em Deus. Ainda nos *Entretiens*, Malebranche atribui à intensidade com a qual a extensão inteligível nos toca o juízo que a percepção de que um corpo nos pertence. Uma dor, por exemplo, pode fazer até mesmo que um homem que amputou o braço julgar que o membro perdido ainda é parte de seu corpo²⁴⁴. Ora, escreve o oratoriano na resposta a carta póstuma de Arnauld, esse braço que o amputado sente não é um nada ou uma quimera, pois “o nada não é visível nem sensível, e o braço cortado e corrompido não possui a potência de agir sobre a alma do amputado, e de se fazer sentir a ele de uma maneira tão incômoda” (Lettre III, 19 de março de 1699, OC VIII-IX, 960).

A resposta cartesiana ao problema, a saber, que as fibras do cérebro são agitadas da mesma maneira como se ele tivesse um braço, não deixa de ser verdadeira. É certo que Deus causa em nós sentimentos à ocasião dos movimentos das fibras em nosso cérebro. Entretanto, isso não responde o que é esse braço que o amputado efetivamente percebe, e que é, portanto, algo de real. Assim como em todas as percepções, é a extensão inteligível que age sobre a alma e a modifica de uma percepção de dor, e com isso ela se faz conhecer ou sentir. Desse modo, Malebranche pode concluir:

²⁴³ Mafalda de Faria Blanc (1998, pp.292-293) escreve com precisão: “É, pois, a afetividade, que configura e estrutura a essência do espírito, como *recepção* à ação de Deus: desde a pura percepção das ideias à percepção visual dos objetos e à sua mais próxima e intensa captação fruitiva, realiza-se um progressivo aprofundamento do espírito, do plano da universalidade para o da singularidade – essa situação fática e concreta em que, pelo sentimento, cada espírito se encontra lançado na ‘haecceidade’ de um mundo particular”.

²⁴⁴ “Poderíeis ainda acrescentar a isso [que a extensão inteligível nos afeta com diferentes intensidades] que quando a ideia do corpo toca a alma com um sentimento mais notável, tal como a dor, essa ideia nos faz julgar não somente que o corpo existe, mas ademais que ele nos pertence” (EMR V, §VII, OC XII-XIII, 118). Essa passagem é uma adição da quarta edição (1711).

Há então um braço ideal que incomoda o amputado, um braço que afeta somente a ele com uma percepção desagradável, um braço eficaz e representativo de seu braço ineficaz, um braço, conseqüentemente, ao qual ele está unido mais imediatamente do que a seu próprio braço, mesmo supondo que ele ainda o possui; pois é somente pela eficácia divina desse braço ideal do qual ele possui uma percepção imediata que ele sente seu verdadeiro braço; pois que ele possua ou não possua o braço, ele possui ou pode possuir igualmente a mesma percepção (*Ibid*, 961).

A diferença entre a percepção dos corpos exteriores e a percepção de nosso próprio corpo é dado pela intensidade da ação das partes da extensão inteligível sobre nossa alma e pelas modificações que elas causam na substância espiritual. Ao tocar nossa alma de um modo menos intenso, a extensão inteligível a modifica com percepções que pouco ocupam nossa capacidade de pensar. É por isso que vemos as cores e temos sentimentos aos quais frequentemente somos indiferentes. Tocando-nos com mais intensidade, ela nos causa percepções que ocupam com mais intensidade a nossa capacidade de pensar, tal como a dor e o prazer, e nos fazem julgar que o corpo que percebemos pertence a nós, mesmo quando esse corpo já cessou de existir materialmente. Assim,

Se a percepção indireta que tenho desse papel sobre o qual escrevo [...], ao invés de ser branca, percepção indiferente, fosse uma percepção interessante, de prazer ou de dor, consideraria esse papel não como um corpo exterior, mas como um corpo ao qual minha alma estaria fisicamente unida (*Ibid*, 962).

A percepção do corpo próprio segue, portanto, o mesmo princípio que é aplicado aos corpos exteriores. Não há entre nossa alma e nosso corpo uma espécie de união que faça com que a percepção do corpo próprio seja essencialmente diferente da percepção dos demais corpos. O que nos faz perceber este corpo que animamos como nosso é o grau da sensação que sentimos difundido nele. Uma sensação fraca e pouco interessante, produzida pela ideia de um corpo que não possui uma relação direta com a saúde do corpo ao qual estamos unidos, nos faz conceber esse corpo como exterior e de pouco interesse. Inversamente, uma sensação forte e interessante nos faz perceber a ideia do corpo que nos afeta como a ideia de nosso corpo. A completa heterogeneidade entre a alma e o corpo faz com que a percepção do corpo próprio não seja nada mais do que uma sensação intensa, e não um gênero particular de percepção.

Ao mesmo tempo que essa concepção de ideia eficaz permite que Malebranche traga novas respostas para questões deixadas em aberto em sua teoria da percepção, ela também traz novas dificuldades. A mais evidente delas diz respeito ao estatuto dos sentimentos como modalidades obscuras da alma, assim como do papel preciso da

iluminação divina para a constituição da percepção. Gueroult (1955, vol. 1, pp. 188-191) afirma que haveria uma incompatibilidade entre a obscuridade dos sentimentos e a luz da razão que tornaria incompreensível a noção de uma ideia que modifica sensivelmente a alma. Se a alma é iluminada e modificada por uma ideia clara e distinta, seria preciso dizer que a ideia clara e distinta ou bem causa ao menos algumas modificações claras e distintas, ou então que a ideia não é clara, e assim seria compatível com os sentimentos que são os seus efeitos – ambas hipóteses incompatíveis com a noção malebrancheana de sentimento e de ideia²⁴⁵.

Por um lado, essa objeção se deve mais a dificuldades com as metáforas de luz e de sombra que ilustram a noção malebrancheana de iluminação divina. Se, de fato, como destaca Gueroult, a metáfora da luz das ideias e das trevas de nossas modificações parece irreconciliável com uma concepção na qual a ideia luminosa produz o sentimento obscuro e confuso, isso não implica em uma contradição conceitual. A ação eficaz da ideia não precisa necessariamente produzir modificações claras na alma. Basta que, como vimos anteriormente, as modificações sejam de tal modo que, apesar de sua obscuridade, elas voltem nossa atenção para a clareza das ideias. Isso porque o sentimento é obscuro na medida em que ele não nos revela nada de exterior a ele mesmo, nem a essência da alma da qual ele é a modificação. Mas unido à ideia, ele pode *torná-la sensível*, isto é, tornar visível ou imaginada as relações inteligíveis que compõem a extensão inteligível. Sua obscuridade é, portanto, relativa.

Outra dificuldade, esta de mais difícil resolução, diz respeito ao estatuto que a percepção dos corpos particulares adquire no interior da filosofia malebrancheana da percepção. Embora Malebranche não deixe de afirmar que são as cores que particularizam os corpos particulares na percepção, a noção de ideia eficaz deixa claro que não são as modificações da alma que propriamente determinam tal corpo na extensão inteligível, mas sim que há de certo modo uma autodeterminação da ideia cuja percepção por meio das cores é um efeito. Sinal disso é a insistência com a qual Malebranche passa a falar de *ideia de mão* ou de *ideia de meu corpo*, e não só *ideia da extensão*, ao explicar a gênese

²⁴⁵ Como resume Gueroult (*Ibid*, 190-191): “O fundo da dificuldade consiste em que o objeto da consciência, isto é, a ideia, deve ser vista *além da consciência*, isto é, em si mesma, pois o infinito (e toda ideia é um infinito) não pode ser vista no finito, isto é, na alma ou em uma de suas modificações. Assim, o conhecimento pressupõe da parte da consciência um poder de transcender em direção ao objeto e à luz, poder que de modo algum é explicado ou fundado na definição da consciência como sentimento interior e obscuridade”. Sobre isso, cf. também Schmaltz, 1996, pp. 101-103.

da percepção de um corpo particular²⁴⁶. Essa insistência não demonstra naturalmente uma intenção de atribuir ideias particulares à mente divina. Como vimos, a extensão inteligível nunca deixa de possuir uma anterioridade em relação a qualquer determinação da ideia, e a própria *Réponse à Regis* trata de deixar isso claro²⁴⁷. Mas aqui é a própria extensão inteligível que se determina de modo a causar no espírito as modificações que individualizam os corpos na percepção. Isso se torna possível porque a gênese da ideia particular se dá *simultaneamente* na extensão inteligível que se aplica à alma de um modo determinado e na percepção que torna sensível essa ideia.

Mas, ao mesmo tempo em que dá razão da particularização do corpo na extensão inteligível, a noção de ideia eficaz perde de vista a relação dessa particularidade com a singularidade do corpo material criado. Na medida em que a particularização se dá apenas a partir da ação da extensão inteligível – que não possui em si mesma nenhuma referência à existência – o corpo singular criado é excluído da gênese da particularidade na percepção. Poderíamos assim falar, finalmente, que a teoria malebranchiana da percepção cai em uma aporia quando nos voltamos para o problema da individuação dos corpos? Por um lado, a filosofia de Malebranche se mostra de fato incapaz de fundar a singularidade na razão. Por mais que possamos conceber, pelo movimento, como a compressão das partes individualiza os corpos na extensão material, a percepção dessa realidade existente nos escapa. Na medida em que a existência é excluída da inteligibilidade dos corpos, pode-se dizer efetivamente que o singular se perde no abismo que se desenha entre a extensão criada, passiva e invisível, e a extensão inteligível, que é visível pela sua própria eficácia.

Por outro lado, contudo, ao defender que o corpo particular é percebido de modo mais determinado na medida em que a extensão inteligível penetra de modo mais intenso

²⁴⁶ Em uma alteração notável feita entre a terceira e a quarta edição dos *Entretiens*, Malebranche, retomando o exemplo da mão que é percebida por sentimentos distintos, como cor, dor, calor, etc., faz uma pequena mas importante precisão:

3ª Edição (1696)	4ª Edição (1711)
É então, Aristo, uma só e única extensão que nos afeta diversamente, que age em nossa alma, e que a modifica pela cor, pelo calor, pela dor, etc.. Ora, não são os corpos que enxergamos que nos afetam por nossos diversos sentimentos, dado que vemos frequentemente corpos que não existem. (EMR V, §V, OC XII-XIII, 116, var. b e c)	É então, Aristo, uma só e única ideia de mão que nos afeta diversamente, que age em nossa alma, e que a modifica pela cor, pelo calor, pela dor, etc., pois não são os corpos que enxergamos que nos afetam por nossos diversos sentimentos, dado que vemos frequentemente corpos que não existem. (EMR V, §V, OC XII-XIII, 116)

²⁴⁷ “Pois, como todos os corpos particulares são compostos de uma extensão ou matéria comum e geral e de uma forma particular, do mesmo modo as ideias particulares dos corpos são feitas somente da ideia geral da extensão vista sob formas ou por percepções intelectuais ou sensíveis inteiramente distintas” (RR II, VI, OC XVII-1, 283)

o espírito e cria nele sentimentos mais interessantes, Malebranche consagra o papel do sentimento como aquilo que é responsável, na percepção, pela constatação de uma existência, mesmo que confusa. A atenção dada pela força do sentimento é aquilo que não somente nos faz conceber tal corpo como particularmente mais próximo de nós ou então como nosso corpo próprio, mas também o que nos faz concebê-lo como existente, mesmo que de modo confuso. Assim, por mais que a singularidade seja excluída de uma ciência clara e distinta dos corpos, ela se encontra em uma ciência experimental, voltada para a observação. Não é de se estranhar assim o interesse do oratoriano na observação dos insetos²⁴⁸, e o sua admiração pelos detalhes desses animais mínimos ilustrados por microscopistas como Swammerdam, Leeuwenhoeck e Malpighi²⁴⁹. Essa singularidade voltada para existência estará sempre sob a sombra das trevas de nossas modificações, de modo que nunca poderemos atribuir a elas uma existência de fato. A ideia eficaz garante, contudo, que mesmo que a existência se mantenha indemonstrável, a percepção que nos faz crer nela é o efeito de uma extensão que garante a sua inteligibilidade.

4.5. O entendimento puro

A introdução da ideia eficaz traz ainda um outro elemento de grande consequência para a filosofia de Malebranche, a saber, uma certa continuidade até então inaudita entre o inteligível e o sensível. Como vimos nos capítulos anteriores, desde a *Recherche* Malebranche sublinhava a distinção entre ideia e sentimento, que se desdobrava em uma distinção entre aquilo que é puramente inteligível – Deus e a essência dos corpos apreendida pela extensão inteligível – e aquilo que se deve ao campo do sensível e da imaginação – em suma, os sentimentos. Na percepção sensível, a projeção e a difusão dos sentimentos de cor na extensão inteligível indiferenciada a particulariza e nos permite perceber os corpos particulares. A união desses dois elementos heterogêneos (a qualidade sensível e a extensão) se traduz assim como a união, na percepção, de duas esferas que não somente possuem natureza distintas, mas que também competem a dois elementos distintos do espírito: o sensível diz respeito união da alma e do corpo, e as ideias à união da alma com o Verbo divino.

A introdução da ideia eficaz altera essa relação, estabelecendo entre o sensível e o inteligível uma continuidade. Embora Malebranche em nenhum momento deixe de

²⁴⁸ EMR X, §II, OC XII-XIII, 226sq. Sobre a relação de Malebranche com os microscopistas do século XVII, cf. Wilson, 1997, 286-194; Pyle, 2006.

²⁴⁹ Cf. especialmente EMR X, §IV-V, OC XII-XIII, 229-232.

considerar as ideias e os sentimentos como domínios radicalmente distintos, como insiste ademais a própria *Réponse à Regis*²⁵⁰, ele afirma que é a própria ideia da extensão que causa os sentimentos por meio dos quais percebemos sensivelmente ou imaginativamente os corpos. Assim, ao invés de pensar separadamente o funcionamento desses dois elementos presentes na percepção, o oratoriano passa a considerá-los a partir de uma mesma gênese causal. É uma mesma ideia que, pela diferença de vivacidade com a qual toca a alma, pode causar nela seja uma percepção pura, seja uma percepção sensível, na qual essa mesma ideia se encontra misturada aos sentimentos²⁵¹. É portanto um único elemento que, pela variação de vivacidade ou, o que é o mesmo, de variação na impressão da ideia, que faz a alma possuir percepções puras ou percepções sensíveis e, dentro das percepções sensíveis, percepções mais fracas como a cor, ou mais fortes como a dor ou o prazer²⁵². No lugar da relação antitética entre o conhecimento puramente inteligível das essências revelado pela percepção pura e os sentimentos, a ideia eficaz estabelece uma continuidade e um prolongamento de um ao outro. Isso fica claro em uma passagem da longa adição de 1695 das *Conversations chrétiennes*:

Quando a ideia da extensão afeta ou modifica o espírito com uma percepção pura, o espírito então concebe simplesmente essa extensão. Mas quando a ideia da extensão toca o espírito mais vivamente, e o afeta com uma percepção sensível, então o espírito vê ou sente a extensão. O espírito a vê quando essa percepção é um sentimento de cor, e ele a sente ou percebe ainda mais vivamente, quando a percepção com a qual extensão inteligível o modifica é uma dor. Pois a cor, a dor e todos os outros sentimentos são somente percepções sensíveis, produzidas na inteligência por ideias inteligíveis (CC III, OC IV, 75-76).

Essa continuidade e esse prolongamento do sensível ao inteligível faz com que a própria noção de sentimento interior ganhe uma renovada relevância no processo cognitivo. É verdade que, desde a *Recherche*, Malebranche apontava para uma certa infalibilidade do sentimento considerado em si mesmo. Mas ele só podia ser considerado

²⁵⁰ RR II, §9, OC XVII-1, 284.

²⁵¹ “[...] não se deve imaginar que uma mesma ideia toca sempre a alma de uma mesma maneira. [...] Se penso, por exemplo, em minha mão sem vê-la nem senti-la, a percepção que teria dela seria bem diferente daquela que eu teria dele se a enxergasse com os olhos abertos, e esta diferiria de todas aquelas que eu teria se a colocasse na água quente, fria, no fogo, e assim por diante. Assim a cor, o calor, o frio, o prazer que sentimos na mão não é outra coisa senão percepções de gêneros diferentes e das quais há diversas espécies. Percepções, digo, produzidas pela mesma ideia de mão atualmente presente na alma e agindo nela pela sua eficácia” (TAD, OC XIV, 12-13). Cf. também EMR V, §VI, OC XII-XIII, 117, E. Mort II, OC XII-XIII, 408-409.

²⁵² Como resume Bardout (2000, p.115) “A ideia eficaz é assim a única instância epistêmica que, pela simples variação do *quantum* de sua eficácia, assegura o conhecimento puro e abstrato, o conhecimento por sentimento e até mesmo, quando a eficácia acresce ainda mais, a produção dos sentimentos de prazer ou de dor que estão na origem das paixões”.

verdadeiro na medida em que ele não era relacionado à uma ideia dos corpos²⁵³. Aqui, o sentimento não pode deixar de se relacionar de algum modo à ideia dos corpos pois ele é o seu efeito. Por mais que a tese da invisibilidade dos corpos interdite qualquer referência do sentimento à extensão criada, o sentimento se torna de certo modo significativa e intencional no que se refere ao nosso corpo e a sua preservação, pois ele é causado pela própria ideia de nosso corpo²⁵⁴. Sem desfazer a distância metafísica estabelecida pela descrição ocasionalista da união entre a alma e o corpo, a ideia eficaz coloca a ideia do corpo próprio em um contato direto com a alma, o que garante uma certa veracidade ao sentimento e, em especial, à dor e ao prazer.

A passagem citada apresenta, contudo, uma certa duplicidade na relação entre as percepções puras e as percepções sensíveis. Se, por um lado, ela indica de modo claro a continuidade entre o sensível e o inteligível, por outro, ela indica que a percepção pura não deixa de possuir uma diferença de natureza em relação ao sensível. A pura percepção da extensão não afeta a alma do mesmo modo que a percepção sensível pois nela *simplesmente concebemos* a extensão. Nela não formamos nenhuma imagem do objeto percebido, nem mesmo de maneira confusa ou distanciada, nem o percebemos como um corpo particular. Ela nos representa os corpos apenas *em geral*, sem nenhuma particularidade, e, portanto, como verdadeiramente infinitos. Ora, se a distância entre o finito e o infinito é infinita, para retomar uma formulação cara a Malebranche, de que modo podemos dizer que há uma continuidade, e não uma ruptura, entre a percepção pura e a percepção sensível?

A primeira questão que surge ao abordarmos esse problema diz respeito ao estatuto do entendimento puro na filosofia de Malebranche, e ao modo segundo o qual podemos dizer que ele concebe as ideias que estão em Deus. Apesar da recusa das ideias inatas, o modo como o entendimento puro é apresentado na *Recherche* guarda do vocabulário cartesiano a noção de que o intelecto possuiria uma *faculdade*, mesmo que passiva, de conhecer os objetos exteriores²⁵⁵. Vocabulário que é prontamente abandonado a medida em que as consequências da noção do conhecimento como iluminação divina são aprofundadas, embora não tenha sido omitido das suas edições posteriores. A razão

²⁵³ [...] não precisamos da ideia de nossa alma, pois a consciência que temos dela não nos engaja no erro, e para não nos enganarmos em seu conhecimento basta não confundi-la com o corpo, o que podemos fazer pela razão” (RV II, II, VII, §IV, OC I, 453).

²⁵⁴ Cf. Bardout, 2000, pp.112-118.

²⁵⁵ “[...] pois por esse termo, *entendimento puro*, não pretendemos designar unicamente a faculdade que o espírito tem de conhecer os objetos externos sem que se forme imagens corporais para representa-los” (RV III, I, I, OC I, 381).

desse abandono encontra-se na impossibilidade de se explicar como o espírito, cujas modalidades são apenas trevas, pode possuir em si mesma a capacidade ou a faculdade de conhecer. Ao fazê-lo, Malebranche ressalta que, malgrado os mal-entendidos que o vocabulário cartesiano pode causar²⁵⁶, o entendimento puro não é uma faculdade, mas sim uma espécie de sujeito sem conteúdo próprio, destituído de toda e qualquer capacidade própria de conhecer. O entendimento puro só é entendimento, propriamente dito, na medida em que ele é iluminado do exterior:

Não há nada mais informe do que a substância dos espíritos se a separamos de Deus, pois o que é um espírito sem inteligência, sem razão, sem movimento e sem amor? [...] O espírito só pode conhecer a verdade pela união natural e necessária com a própria verdade. Ele só pode ser racional pela razão. Enfim, ele só pode em um sentido ser espírito e inteligência porque sua própria substância é esclarecida, penetrada, aperfeiçoada pela própria luz de Deus (TNG III, I, I, OC V, 117).

Essa desrealização da alma implica para uma teoria do entendimento puro uma inteira dependência da alma em relação a Deus na medida em que ele a ilumina com a Razão e dá movimento a vontade. O intelecto puro malebranchiano não pode, portanto, ser considerado como o fazia Descartes, isto é, como uma faculdade racional inerente à alma. Por mais que, como vimos, a alma jamais deixe de ser considerada uma substância, ela não é mais por si mesma um ser racional, mas sim um ser cuja própria racionalidade lhe advém do exterior.

A percepção pura se define assim a marca do agir divino na alma, iluminando-a e dando-lhe a racionalidade que pertence unicamente à divindade sem misturá-la com as modificações confusas do espírito. Contudo, ao afirmar que a alma é dependente dessa iluminação divina, e que ela não possui nenhuma faculdade que lhe permite apreender as ideias, torna-se necessário explicitar o modo como a alma pode apreender as ideias em Deus. Esse ponto é longamente examinado por Nicholas Jolley (1994), que sugere que é essa questão que Malebranche busca explicar ao introduzir em sua filosofia a noção de ideia eficaz, que poderia então ser lida como o substituto filosófico da teoria cartesiana do entendimento puro.

De fato, a ideia eficaz preenche a lacuna deixada pela rejeição de uma capacidade cognitiva da alma ao afirmar que a alma é iluminada pela ação direta da ideia, e que,

²⁵⁶ Eles levaram Foucher (1675, pp. 45-46) a considerar, a partir da leitura da primeira edição da *Recherche*, que as ideias eram para Malebranche modificações da alma, tal como a imaginação. Nesse ponto, o oratoriano se limita a responder que essa questão se esclarece por si mesma ao longo do Livro III e afirma que “Quando criticamos um livro, me parece que devemos ao menos tê-lo lido” (Préface contre Foucher, OC II, 496).

portanto, é o contato direto da ideia sobre a mente que torna o intelecto cognoscente²⁵⁷. Isso não implica, contudo, que o entendimento puro perde sua importância epistêmica a partir do momento em que Malebranche passa a considerar o caráter causal das ideias. Pelo contrário, é somente por meio dele que é possível conceber uma apreensão das ideias tal como elas se encontram na Razão infinita e eterna, isto é, no próprio infinito divino, sem que se misture a elas aquilo que se deve unicamente às modificações de nosso espírito. Ele é necessário para que compreendamos, por meio de uma percepção pura, o elemento puramente inteligível das ideias e das relações que elas travam entre si – mesmo que, como explicita a filosofia madura da Malebranche, essa compreensão se deve ao próprio caráter ativo das ideias. A exterioridade do caráter cognoscente do espírito faz com que a própria capacidade humana de conhecer seja, no limite, reduzida a uma afecção. Poderíamos dizer assim que o corolário da crítica da Malebranche ao inatismo e do desenvolvimento de sua filosofia das ideias é que o homem não é racional por si mesmo. Em outras palavras, *razão humana* torna-se uma contradição em termos.

Mas se quisermos atribuir a partir disso uma continuidade entre as percepções puras e as percepções sensíveis, é necessário antes ter em mente o papel regulador que as primeiras têm para as segundas. Vimos que, antes mesmo da introdução das ideias eficazes, Malebranche considerava as imagens sensíveis ou imaginadas são sempre regradas pelas ideias que representam as suas figuras. Podemos dizer assim que não há percepção sensível de uma figura sem que a concebamos ao mesmo tempo por meio de uma percepção pura²⁵⁸. A filosofia madura de Malebranche deixa claro que isso não se dá por uma mera coincidência do sensível e do inteligível, mas porque é a própria ideia percebida puramente que regula as imagens que se formam à ocasião do movimento dos espíritos animais no cérebro.

Não se deve considerar que, ao estabelecer uma continuidade entre a percepção pura e a percepção sensível, a percepção deixe progressivamente de se tornar pura e inteligível para se tornar sensível na medida em que a ideia dos corpos nos toca com mais intensidade. Propriamente falando, nunca deixamos de possuir uma percepção pura. Mesmo nossas percepções sensíveis pressupõem em alguma medida a percepção pura da

²⁵⁷ “Uma vez rejeitada a teoria do intelecto puro, a única narrativa de como a mente faz contato com as ideias divinas era uma que sustenta que elas agem diretamente sobre a mente; elas por conseguinte fazem com que estados cognitivos surjam em uma substância desprovida de qualquer capacidade cognitiva própria” (Jolley, 1994, p.216)

²⁵⁸ “Os homens só são capazes de sensações e de imaginações porque são capazes de intelecções puras, sendo os sentidos e a imaginação inseparáveis do espírito” (RV V, I, OC II, 127) “Não posso, Teodoro, imaginar um quadrado, por exemplo, sem concebê-lo ao mesmo tempo” (EMR V, §XII, OC XII-XIII, 125).

extensão inteligível na medida em que esta lhe é anterior e em certa medida fundadora. É o entendimento puro que nos coloca em contato com o infinito infinitamente infinito, e conseqüentemente com a extensão inteligível infinita. Essa percepção pura do infinito não pode ser separada da percepção sensível, pois é a partir da percepção pura que os corpos finitos podem ser determinados *na* percepção do infinito, de modo que pode-se dizer que toda percepção sensível do finito encerra de algum modo, negativamente, a percepção pura do infinito:

Minha mão não é meu braço. *Ela é real, mas encerra por assim dizer o nada [néant] de meu braço e de todo o resto do Universo.* Mas em Deus não há o nada [néant]. Todas as realidades se encontram nele, mas eminentemente, infinitamente, divinamente, sem exclusão, sem imitação. [...] a luz inteligível, o mundo arquetipo, as ideias divinas, eis, se não me engano, o verdadeiro lugar de nosso espírito. Pois Deus toca e penetra os espíritos, ao menos presentemente, unicamente pelas ideias divinas (E. Mort II, OC XII-XIII, 403. *Itálico nosso*).

Assim, quando temos uma percepção sensível pela qual percebemos um corpo particular, ela encerra, mesmo que negativamente, a percepção pura do infinito. A percepção nunca deixa, portanto, de ser pura para se tornar sensível. Pelo contrário, ao mesmo tempo em que há continuidade, há também simultaneidade entre o inteligível e o sensível. Continuidade e simultaneidade que, todavia, não se excluem mutuamente. A continuidade se dá na potência causal da ideia que se determina a partir da própria eficácia com a qual ela age na alma e a modifica, sem que, com isso, haja propriamente uma passagem ou transformação daquilo que é inteligível (isso é, a ideia dos corpos) para o sensível. Sem que a ideia deixe de estar eminentemente em Deus, e sem que as modificações da alma deixem de ser confusas, o aumento gradual dessa eficácia corresponde a um aumento gradual da força da sensação, que por sua vez particulariza de modo mais intenso a percepção. Há simultaneidade, por sua vez, na medida em que infinito se encontra pressuposto pela própria determinação pela qual ele se torna uma percepção sensível de um corpo particular. É nesse sentido que a percepção de minha mão contém o *nada de meu braço e de todo o resto do universo*. Em suma, há continuidade causal e simultaneidade ontológica, sem que haja contradição entre esses dois elementos.

A percepção pura da ideia se define assim por seu caráter regulador na medida em que ela garante a intelecção pura do objeto ideal ao qual corresponde a imagem sensível ou imaginativa. Isso faz com que essa intelecção pura se torne o principal fator do processo perceptivo. Ela é a marca da passividade do intelecto frente à ideia, ao mesmo

tempo em que é sua abertura para a exterioridade concebida como o infinito divino. Ao mesmo tempo em que o entendimento puro se define por uma certa substancialidade, uma *lumen illuminatum* por uma *lumen illuminans*, ele deixa claro que aquilo que lhe é mais próprio lhe advém de fora. Em uma formulação feliz, Raffaele Carbone (2007, p.557) afirma que o entendimento puro se define por ser um território de fronteira e de virtualidade. É graças a ele que o espírito se une a uma Razão transcendente que o afeta, e que depende da afecção mínima dela, mas constante, para se realizar. A partir do momento em que essa afecção deixa de ser mínima, os sentimentos se misturam à percepção, e o entendimento deixa assim de ser compreendido unicamente a partir de sua relação com Deus.

Isso torna compreensível a origem da ambiguidade com a qual muitas vezes Malebranche se refere ao afastamento dos sentidos e da imaginação, ao mesmo tempo em que defende com veemência a importância da imaginação e dos sentidos na ciência. O entendimento puro é o ponto de contato da alma com o infinito, e mesmo que ele não o compreenda, ele é capaz de reconhecê-lo e, inversamente, reconhecer a sua pequenez diante de Deus²⁵⁹. Consequentemente, ele é também o ponto de contato da alma com a verdade e, portanto, é o fundamento de toda e qualquer ciência. Toda a percepção sensível de um corpo remete à percepção pura da essência dos corpos na extensão inteligível. Nossa percepção não prescinde da intuição metafísica com a qual o entendimento puro é afetado pela eficácia da essência divina. Intuição que antecede, desse modo, tanto logicamente quanto ontologicamente os sentimentos causados por essa mesma eficácia.

Podemos manter assim a conclusão do que há, com a introdução da tese das ideias eficazes, um contínuo entre o sensível e o inteligível sem, contudo, sacrificar aquilo que é próprio a esses dois domínios. O que define o sensível é apresentar ao espírito aquilo que é adequado ou inadequado em relação a preservação da vida. Seu conteúdo, por mais que possua uma certa intencionalidade no que diz respeito ao corpo próprio, não possui nenhum valor intrínseco fora dessa necessidade de conservação. Ele é capaz de nos ensinar confusamente sobre o bem e o mal a respeito do homem considerado em sua união

²⁵⁹ No contexto de uma demonstração da incapacidade dos sentidos de penetrar o infinitamente pequeno, Malebranche afirma em uma passagem de tons pascalianos: “Não vemos senão infinidades em por todo lado, e não somente o nossos sentidos e nossa imaginação são demasiadamente limitados para compreendê-lo, mas mesmo o espírito inteiramente puro e separado da matéria e muito grosseiro e muito fraco para penetrar a menor das Obras de Deus. Ele se perde, ele se dissipa, ele se deslumbra, ele se amedronta pela visão daquilo que chamamos de um átomo pela linguagem dos sentidos. Mas, no entanto, o espírito puro possui essa vantagem sobre os sentidos e sobre a imaginação porque ele reconhece a sua fraqueza e a grandiosidade de Deus, e porque ele percebe o infinito no qual se perde” (RV I, VI, §I, OC I, 83. Itálico nosso).

com o corpo, mas não sobre a essência das coisas em si mesmas. Fora desse contexto, Malebranche pode sustentar que as modificações de nossa alma são intrinsecamente obscuras. A ideia eficaz que causa em nós os sentimentos garante que mesmo as nossas percepções sensíveis dizem respeito à essência de um corpo, mas os sentidos considerados em si mesmos e abstraídos de sua causa não dizem respeito diretamente à extensão. Mas enquanto causado pela ideia, a sensação pode despertar nossa atenção e fazer com que nos voltemos para aquilo que é puramente inteligível.

Com a introdução das ideias eficazes, Malebranche torna praticamente indiscernível no ato mesmo da percepção o campo do sensível e o campo do inteligível. O sensível pressupõe o inteligível na medida em que é a partir do inteligível que o sensível e o imaginativo se regram e se estruturam. O sensível não é mais o outro do inteligível, assim como no interior da percepção a ideia não é mais algo inteiramente separado do sentimento que se encontra projetado nela (no caso da cor ou das demais qualidades sensíveis que costumamos atribuir aos corpos) ou que a acompanha (no caso da dor ou do prazer). O desenvolvimento da teoria malebranchiana das ideias tem como resultado uma aproximação constante daquilo que havia sido separado pelas exigências de uma concepção cartesiana de sensação e da natureza da alma, assim como da essência da matéria. Separados ontologicamente, o campo do sensível e o campo do puramente inteligível encontram na percepção um terreno comum.

CAPÍTULO 5 - A PERCEPCÃO E O CORPO

O estatuto das sensações no pensamento de Malebranche possui uma dualidade que acompanha toda sua reflexão sobre a relação entre o espírito e o corpo. Por um lado, as sensações se apresentam como aquilo do que o homem deve se afastar em favor tanto do conhecimento por evidência concedido pelas ideias claras, quanto de uma aproximação com Deus e com a virtude. Essa dimensão da concepção malebranchiana do sentimento é particularmente clara no prefácio da *Recherche*. Nele, ao mesmo tempo em que Malebranche destaca a união necessária da alma com Deus, ele o faz em detrimento da união da alma e do corpo, que é contingente e extrínseca à natureza do espírito²⁶⁰. Mas, além de contingente, a união entre a alma e o corpo é apresentada como antagonica à união da alma com Deus.

O espírito se torna mais puro, mais luminoso, mais forte e mais extenso à proporção em que é aumentada a união que ele tem com Deus, pois é ela que faz toda a sua perfeição. Ao contrário ele se corrompe, ele se cega, ele se enfraquece, e ele se encolhe à medida em que a união que ele tem com seu corpo aumenta e se fortifica, pois essa união faz toda sua imperfeição (RV, *Préface*, OC I, 15-16)

Contudo, ao lado da oposição radical entre a união da alma com Deus e a união da alma com o corpo, encontra-se ao longo das obras de Malebranche um esforço de ressaltar o aspecto propriamente positivo dos sentidos. Esse aspecto possui um fundamento na herança que o oratoriano recebe do cartesianismo no que se refere à própria concepção de *homem*²⁶¹. Por mais que para Descartes – e, de modo geral, para o cartesianismo –, os sentidos não nos ensinem nada sobre as coisas em si mesmas, podemos afirmar que eles nos ensinam a respeito da relação de conveniência que os corpos exteriores possuem em relação a vida. Esse elemento da união da alma e do corpo, que Malebranche assume sem reservas, ganha uma relevância particular em seu ocasionalismo. Por meio dele, torna-se possível conceber como a ação de Deus em nossa alma à ocasião dos movimentos corporais possui alguma espécie de racionalidade, por mais que não haja, propriamente falando, nenhum elemento racional na sensibilidade.

²⁶⁰ “[...] a relação que os espíritos possuem com Deus é natural, necessária e absolutamente indispensável, mas a relação de nosso espírito com nosso corpo, embora natural a nosso espírito, não é absolutamente necessária nem indispensável” (RV, *Préface*, OC I, 10).

²⁶¹ Como destaca Rodis-Lewis (1990, p.30), “a principal originalidade da antropologia cartesiana é de caracterizar o domínio específico das sensações e das paixões (modos próprios da união) por sua finalidade vital”

A complexidade que envolve a teoria malebrancheana da sensibilidade exige assim que a consideremos segundo dois pontos de vista complementares. Primeiramente, ela é intimamente conectada ao desenvolvimento do ocasionalismo de Malebranche, de sorte podemos localizá-la na fronteira entre uma teoria da percepção e de uma concepção mais ampla da ação de Deus nas criaturas. Em segundo lugar, ela se encontra ligada à noção de sentimento e às particularidades desse campo afetivo da experiência humana. Tendo isso em mente, iniciaremos nossa análise (5.1) pela consideração da concepção ocasionalista que Malebranche desenvolve da noção de união, e suas relações com a filosofia escolástica e cartesiana. Em seguida, veremos (5.2) como essa noção é moldada pela finalidade biológica de preservação do corpo e, conseqüentemente, como a própria concepção malebrancheana de percepção sensível é permeada por uma teleologia. Isso nos levará (5.3) à consideração da tese dos juízos naturais como um cálculo divino feito em nosso espírito a partir das leis da união da alma e do corpo. Por fim (5.4) veremos como essa mesma tese dos juízos naturais permite que Malebranche considere os sentidos como *revelações naturais*, isto é, como aquilo que nos permite ter um contato com a existência dos corpos. Contato que, contudo, não deixa de ser problemático.

5.1. Ocasionalismo e a união entre a alma e o corpo

A concepção malebrancheana da união da alma e do corpo é marcada pelo pressuposto ocasionalista da ineficácia das substâncias e da correspondente onipotência de Deus como causa real e única de todos efeitos nas criaturas. Apesar do vocabulário das *causas ocasionais* estar presente ao longo de toda a *Recherche*, a concepção ocasionalista da união só ganha contornos conceituais no capítulo III da segunda parte do Livro VI, intitulado *Sobre erro mais perigoso da filosofia dos Antigos*. É novamente, portanto, no contexto de uma crítica à noção aristotélica de *forma* e a sua correspondente reinterpretação pela escolástica que um dos principais elementos da filosofia da percepção de Malebranche é desenvolvido. Aqui, contudo, ao mesmo tempo em que essa crítica retoma elementos cartesianos, ela se volta contra o próprio Descartes e a sua descrição da união entre a alma e o corpo.

Vimos, anteriormente²⁶², que o oratoriano destituiu a substância espiritual de toda a eficácia para produzir suas próprias ideias, assim como de toda faculdade própria de conhecer. Do mesmo modo, ao considerar que a essência dos corpos consiste somente na

²⁶² Cf. acima o Capítulo 1.4.

extensão, o oratoriano exclui deles qualquer referência a *faculdades* ou *virtudes* inatas que poderiam lhes servir como princípio interno de mudança ou de movimento. Pode-se compreender assim porque Malebranche insere essa crítica em um capítulo dedicado ao método, após uma exposição do princípio de evidência, que afirma que só devemos afirmar de uma coisa aquilo que concebemos clara e distintamente estar contido em sua ideia (RV VI, II, II), e antecedendo uma exposição dos princípios gerais da física cartesiana e uma defesa dos turbilhões (RV VI, II, IV). A crítica à noção de uma potência interna às substâncias de causar efeitos de forma real e eficaz não se constitui portanto como um momento puramente negativo de crítica, mas sim como a apresentação do funcionamento da natureza como um todo, isto é, do modo como as substâncias se relacionam entre si e com Deus, e em particular o modo como a alma se encontra unida ao corpo.

Cabe precisar assim qual é esse *erro mais perigoso dos Antigos* ao qual Malebranche se refere, e como a crítica que Malebranche faz a ele enseja uma primeira fundamentação do ocasionalismo. A origem desse erro, tal como o oratoriano o compreende, pode ser encontrado no livro II da *Física* de Aristóteles, no qual os entes naturais são definidos como aqueles que possuem em si mesmos “o princípio de movimento e de repouso – uns, de movimento local, outros, de crescimento e definhamento, outros, de alteração” (Aristóteles, 2010, p.43, *Física*, II, I, 192b8). Aristóteles os distingue dos entes criados pela técnica, que, concebidos enquanto resultantes do trabalho do artesão, não possuem nenhum impulso inato de mudança. Os seres naturais possuem o princípio de seu movimento, tal como o animal que se move por si mesmo, o corpo pesado que cai por conta própria ou a semente que se desenvolve espontaneamente. Os entes que se têm como causa a técnica só possuem algum movimento próprio na medida que aquilo que os constitui é um ente natural – como a estátua que cai porque é constituída de pedra – e não porque a sua causa é um princípio interno ao produto do artesão²⁶³. Rigorosamente falando, a natureza, em seu sentido aristotélico, ao menos como ela é definida na *Física*, designa esse princípio interior de mudança.

²⁶³ “[...] pois a natureza é certo princípio ou causa pela qual aquilo em que primeiramente se encontra se move ou repousa em si mesmo e não por concomitância; digo ‘não por concomitância’ porque alguém, sendo médico, poderá tornar-se causa de sua própria saúde, mas não é por ser curável que ele tem a arte medicinal, mas apenas sucede que o mesmo homem é concomitantemente médico e quem está sendo curado; por isso, às vezes eles estão separados um do outro” (*Ibid*).

É justamente contra essa noção da natureza como um princípio interno de ação das substâncias que Malebranche se volta ao acusar o *erro mais perigoso dos antigos*. A crítica é feita em um primeiro momento de um ponto de vista moral e teológico. A ideia de potência, diz o oratoriano, nos representa algo de divino. Uma potência soberana é a ideia de uma divindade soberana, e a ideia de uma potência subalterna é a ideia de uma divindade inferior²⁶⁴. Assim, ao admitir as formas substanciais ou as qualidades, esses filósofos tornam material uma qualidade divina e a multiplica nos diversos corpos. A reverência à filosofia pagã faz com que mesmo os filósofos cristãos acabem por adotar o paganismo. De fato, e como não deixa de apontar Malebranche, é a partir da concepção aristotélica da *physis* que a escolástica atribui às *formas substanciais* um poder de agir sobre a matéria e de impor a ela o movimento e a mudança. Nesses autores, “mesmo se o coração é cristão, o fundo do espírito é pagão” (RV VI, II, III, OC II, 310).

A consequência disso para a moral é patente: ao afirmar que os corpos possuem uma potência própria para causar o bem e o mal, essa filosofia pagã faz deles uma causa real de amor e de medo. E como o amor e o temor são a verdadeira adoração, não há nada que impeça afirmar que não devemos adorá-los ou teme-los. Ora, Deus quer que somente ele seja honrado, pois ele é a única causa verdadeira do bem. É assim que os pagãos fizeram um culto a Júpiter ou a um deus-sol, pois os imaginavam causa verdadeira dos efeitos que acreditavam poder produzir²⁶⁵. Nessa perspectiva, afirmar que só há uma causa verdadeira e que essa causa é Deus é afirmar que o único culto justo é aquele que honra Deus como a causa verdadeira de nossos bens²⁶⁶.

Do ponto de vista de uma teoria da substância, a crítica busca mostrar a falsidade das formas substanciais a partir da consideração da causalidade e, principalmente, do estatuto das causas naturais ou ocasionais. O procedimento adotado por Malebranche consiste em tomar como ponto de partida o critério de evidência para buscar o que podemos conceber clara e distintamente na essência das substâncias extensas e espirituais. Ora, a ideia que temos dos corpos, diz o oratoriano, nos revela que eles são algo puramente extenso, ou seja, compostos por comprimento, largura e profundidade. Sendo assim, todas as suas modificações devem ser necessariamente estáticas ou em movimento, e não podem conter nada mais que não esteja expressamente contido em sua

²⁶⁴ RV VI, II, III, OC II, 309-310.

²⁶⁵ *Ibid*, OC II, 311.

²⁶⁶ *Ibid*, OC II, 312. Isso leva Nadler (2000 p.114) a se perguntar se a intenção de Malebranche seria mais teológica do que propriamente filosófica. Consideramos que ela pode perfeitamente ser ambas, como ademais ocorre em quase todos os aspectos da filosofia do oratoriano.

ideia²⁶⁷. Não há nada na ideia dos corpos que nos permita atribuir a eles qualquer potência ou qualidade, e por isso é evidente que os corpos não podem mover a si mesmos. É por essa mesma razão, afirma Malebranche, que a escolástica concluiu que, sendo a matéria passiva, os espíritos seriam os responsáveis por movê-las.

Mas, continua Malebranche, a ideia que temos dos espíritos finitos também não nos permite estabelecer nenhuma relação necessária entre a sua vontade e o movimento de quaisquer corpos²⁶⁸. A vontade é certamente uma modificação da alma do mesmo modo que o movimento é uma modificação dos corpos. Entretanto, isso não quer dizer que da vontade se siga um poder verdadeiro para mover os corpos. Em outras palavras, Malebranche afirma que as modificações da alma são necessariamente pensamentos, e que não há nada na ideia que temos dessas modificações que nos permita considerar que elas possuam uma força ou uma potência capaz de gerar quaisquer efeitos. Do mesmo modo que nenhum corpo pode dar o movimento a si mesmo ou a outro corpo, igualmente nenhum espírito criado é capaz de dar movimento aos corpos, nem de causar uma percepção em outro espírito.

Entretanto, ao consultar a ideia de Deus, ou seja, de um ser infinitamente perfeito e, conseqüentemente, onipotente, vemos uma tal ligação entre a Sua vontade e movimento dos corpos que é contraditório que Ele queira que um corpo seja movido e que o corpo permaneça imóvel. Sendo assim, somente a vontade de Deus pode possuir uma real eficácia para mover os corpos e, portanto, ser sua causa verdadeira. Malebranche traça com isso uma distinção entre a causa verdadeira (a vontade de Deus) e a causa natural ou ocasional.

A força movente dos corpos não está então nos corpos que se movem, pois essa força movente não é outra coisa senão a vontade de Deus. Os corpos não possuem nenhuma ação, e quando uma bola que se move encontra e move uma outra, ela não lhe comunica nada que ela possui, pois ela não possui em si mesma a força que é comunicada. Contudo,

²⁶⁷ Podemos nos perguntar aqui em que medida o próprio Descartes, ao afirmar que a essência dos corpos consiste unicamente na extensão, exclui deles também qualquer poder verdadeiramente causal, de modo que eles não possam ser considerados causas genuínas. Garber (1992, p.299-305) defende uma leitura ocasionalista da física de Descartes ao considerar que a criação continuada dos corpos por Deus eliminaria deles qualquer espécie de autonomia para causar seus próprios movimentos ou seus próprios estados. Mas, como objeto de modo convincente Schmaltz (2017, pp.167-176), a noção de uma causalidade real nos corpos é fundamental para a compreensão da relação entre a alma e o corpo. Na sexta meditação, por exemplo, Descartes chega a falar em uma “faculdade ativa” do corpo de produzir sensações e imaginações na alma (Med. VI, AT VII, 79-80/ IX, 63). Por mais que essa atividade corporal não seja explicada em termos físicos, ela é frequentemente pressuposta na união substancial.

²⁶⁸ Apesar de se valer do termo *ideia* para se referir ao conhecimento que temos dos corpos, Malebranche o faz somente em seu sentido mais geral. Mesmo sem possuir, propriamente falando, uma ideia do espírito, podemos conceber que não há uma ligação necessária entre uma vontade e um movimento.

uma bola é causa natural do movimento que ela comunica. Uma causa natural não é, portanto, uma causa real e verdadeira, mas somente uma causa ocasional, e que determina o autor da natureza a agir de tal ou tal maneira em tal ou tal ocasião (RV VI, II, III, OC II, 313),

A relação entre as causas ocasionais ou naturais (que Malebranche toma como sinônimos) e as causas reais é assim esclarecida. A causa ocasional é uma causa ineficaz, uma causa que não possui em si mesma a potência para causar realmente quaisquer efeitos. Para que haja uma causa real, é preciso que da causa se siga necessariamente o seu efeito. Somente Deus, em quem a eficácia se segue necessariamente de sua vontade, possui o real poder de produzir eficazmente efeitos nas criaturas, como demonstra Malebranche na forma de um silogismo:

Causa verdadeira é uma causa entre a qual e seu efeito o espírito percebe uma ligação necessária, é assim que eu a entendo. Ora, há somente o ser infinitamente perfeito entre a vontade do qual e os efeitos o espírito percebe uma ligação necessária. Não há então senão Deus que seja causa verdadeira, e que possua verdadeiramente o poder de mover os corpos (RV VI, II, III, OC II, 316).

Por *perceber* uma ligação entre causa e efeito Malebranche não quer dizer, como fará Hume posteriormente, a experiência de uma consecução causal. Em Deus percebemos a ligação necessária entre causa e efeito pois concebemos ao considerar a sua perfeição que a vontade de Deus não pode ser ineficaz. Sendo onipotente, de toda a vontade prática de Deus se segue necessariamente um efeito. O caráter de necessidade é percebido no próprio atributo divino.

A causa ocasional, por sua vez, *determina* a causa real a agir de tal ou tal modo segundo as leis da natureza instituídas por Deus na criação. Diferentemente da causa real, o efeito que decorre da causa ocasional não se segue da necessidade da perfeição divina, mas sim de um decreto divino. Assim, se uma bola se choca com outra de modo que a bola atingida se move em uma determinada direção e com uma velocidade determinada, podemos dizer que o choque é a causa ocasional ou natural de seu movimento, e que ele determina a eficácia divina a agir e mover ambas as bolas segundo as leis que regem o choque dos corpos. São assim as leis naturais – que podem ser consideradas, em suma, os modos simples e constantes pelos quais a vontade divina age na criação – que são propriamente eficazes, e de modo algum os corpos. Do mesmo modo que a crítica a maneira como a escolástica concebia as qualidades sensíveis fundamentava uma recusa do uso escolástico dos termos gerais de *faculdades* ou de *formas*, aqui também a crítica à noção aristotélica de natureza implica uma crítica às *qualidades reais* por meio das quais a Escola explicava o movimento e as modificações que ocorriam nos corpos. A crítica da

existência de uma real causalidade no mundo dos corpos é assim tributária de uma crítica geral ao aristotelismo e a sua recepção pela física da Escola²⁶⁹, assim como de sua substituição por uma física estritamente mecanicista.

Malebranche não restringe sua crítica somente aos corpos, mas a estende também aos espíritos. Assim como eles não são capazes de formar para si mesmos suas próprias ideias ou mesmo para causar eficazmente suas próprias modificações, eles são também incapazes de causar quaisquer efeitos nos corpos e, inversamente, os corpos não possuem nenhuma eficácia para ser a causa real das modificações do espírito. A vontade pode ser a causa ocasional de um movimento do corpo ao qual a alma está unido, mas jamais poderíamos estabelecer uma relação necessária entre a vontade e o movimento²⁷⁰. E, mesmo se pudéssemos, acrescenta Malebranche, a própria quantidade de movimentos necessários para compor um movimento aparentemente simples como o de erguer o braço torna inconcebível que a alma possa eficazmente causá-lo. Para executar esse movimento, é necessário que os espíritos animais se movam por meio de certos nervos em direção aos músculos que devem ser inflados ou encolhidos. Ora, os homens que sequer sabem que possuem nervos movem tão bem o braço quanto aqueles que melhor conhecem a sua anatomia. Se a ação de erguer o braço fosse o resultado de nossa vontade, seria necessário que a vontade determinasse cada movimento ínfimo que está contido nesse ato. A causa real do movimento do braço deve ser capaz de causar cada um dos movimentos particulares que compõem esse movimento geral e, sem a inteligência deles, jamais seremos capazes de causar qualquer movimento corporal.

Ao mesmo tempo em que visa a escolástica, a negação de qualquer espécie de interação causal entre o espírito e o corpo se desdobra também em uma crítica a própria noção cartesiana de união. Na correspondência com Elisabeth, Descartes, pressionado pela sua correspondente a explicar como duas substâncias de naturezas diferentes podem agir uma sobre a outra, recorre à noção primitiva de união, que, segundo ele, encerra a noção “da força que a alma possui para mover o corpo, e o corpo de agir sobre a alma” (A Elisabeth, 21 de maio de 1643, AT III, 665). Na mesma carta, Descartes esclarece que por noção primitiva ele entende as noções “que são como que os originais sobre o padrão

²⁶⁹ “Deus criou o mundo porque quis, *dixit et facta sunt*, e move todas as coisas produzindo assim todos os efeitos que nós vemos acontecer, pois quis também certas leis segundo as quais os movimentos se comunicam no encontro dos corpos e, como essas leis são eficazes, elas agem, e os corpos não podem agir. Não há então forças, potências, causas verdadeiras no mundo material, e não se deve admitir formas, faculdades e qualidades reais para produzir efeitos que os corpos não produzem, e para compartilhar com Deus a força e a potência que Lhe são essenciais” (RV VI, II, III, OC II, 314).

²⁷⁰ RV VI, II, III, OC II, 315.

dos quais formamos todos os outros conhecimentos” (*Ibid*). São noções primitivas o tempo, o ser, o número, etc., assim como a noção de extensão, da qual se segue as de figura e de movimento, e de espírito, da qual se seguem as percepções do entendimento e as inclinações da vontade. D a alma e do corpo tomados em conjunto, temos uma noção primitiva de sua união.

Embora Descartes conceda que o entendimento conhece apenas confusamente as coisas relativas à união, ele afirma na segunda carta enviada a Elisabeth que elas podem ser conhecidas com clareza pelos sentidos²⁷¹. De modo similar, Descartes escreve a Arnauld que não podemos conhecer o modo como o espírito pode mover os corpos pelo raciocínio ou por uma comparação com outras coisas, mas que “experiências muito certas e muito evidentes nos fazem conhecê-lo todos os dias” (A Arnauld, 29 de julho de 1648, AT V, 222). Por mais que não possamos conceber de modo distinto como a alma age sobre o seu corpo e, inversamente, como o corpo pode agir sobre a alma, a experiência comum e cotidiana basta para que concebamos a união com clareza. De que modo preciso pode-se considerar que a alma possui realmente essa experiência da união? Descartes recorre à comparação com o modo como os escolásticos concebiam a gravidade. A concepção escolástica da gravidade a considerava uma qualidade real dos corpos. Ora, a única noção que temos dessa ação dos corpos é, segundo Descartes, a experiência da ação de nossa alma sobre o nosso corpo²⁷². Ao buscar compreender a gravidade, a escolástica aplicou aos corpos em geral, de forma equivocada, a experiência que temos cotidianamente quando nos esforçamos para mover alguma parte de nosso corpo. Mas na medida em que aplicamos essa experiência unicamente para conceber a união da alma com o corpo, ela se constitui como uma intuição ou uma experiência adequada para compreender como a alma pode agir sobre o corpo. A comparação com a concepção escolástica da gravidade mostra que essa noção primitiva está disponível ao espírito.

É precisamente este vocabulário que Descartes utiliza na correspondência com Elisabeth que Malebranche retoma e critica no *Éclaircissement* XV ao ressaltar a impossibilidade de se conceber uma união entre duas substâncias na qual uma age

²⁷¹ A Elisabeth, 28 de junho de 1643, AT III, 691-692.

²⁷² “[...] supondo que a gravidade é uma qualidade real, da qual não temos outro conhecimento senão que ela possui a força de mover o corpo no qual ela está em direção ao centro da terra, não temos dificuldade em conceber como ela move esse corpo, nem como ela está unida a ele [...] pois sentimos em nós mesmos que temos uma noção particular para conceber isso, e creio que usamos mal essa noção ao aplica-la à gravidade, que não é nada de realmente distinto do corpo, como espero mostrar na Física, mas que ela nos foi dada para conceber o modo como a alma move o corpo” (A Elisabeth, 21 de maio de 1643, AT III, 667-668).

eficazmente sobre a outra. A palavra *união*, diz ele, tal como o de *faculdade*, é um termo de lógica, e não se refere nem à uma substância nem à uma modificação, e desse modo seu sentido preciso deve ser explicado para que possamos ter uma ideia distinta dela. Podemos dizer que há uma união quando afirmamos que há uma correspondência mútua entre as modificações da alma e as modificações do corpo²⁷³. Mas essa correspondência mútua só é distintamente conhecida quando reconhecemos que somente Deus é capaz de agir eficazmente na alma e no corpo segundo as leis naturais que ele instituiu entre essas duas substâncias, pois sabemos que a vontade de Deus é onipotente, e que tanto nossa própria substância quanto as substâncias dos corpos são ineficazes para produzir quaisquer efeitos. Não podemos dizer, portanto, que haja uma ideia distinta que se refira ao poder ou a força da alma de mover o corpo:

[...] se dizemos que a união de meu espírito com meu corpo consiste em que Deus me deu a *força* de mover meu braço, como ele deu também ao meu corpo a força de me fazer sentir o prazer e a dor a fim que eu me aplique a meu corpo e me interesse por sua conservação, certamente supõe-se o que está em questão faz-se um círculo. Não temos ideia clara desta força que a alma possui sobre o corpo, nem da do corpo sobre a alma; não se sabe bem o que diz quando se assegura disso positivamente (RV, Écl. XV, OC III, 226-227. Itálico de Malebranche).

A experiência também não pode fornecer um verdadeiro testemunho a respeito da verdadeira natureza da união. É verdade que quando movemos voluntariamente nosso braço temos o sentimento da vontade atual de move-lo, e esse sentimento, em si mesmo, não é enganoso. Com esse sentimento, temos ainda o sentimento de um esforço que, tomado unicamente como um sentimento, também não é enganoso. O erro daqueles que, como Descartes, consideram que a experiência nos permite afirmar que o espírito possui a *força* para mover o corpo consiste em fazer desse *esforço* algo além de um mero sentimento, isto é, de uma mera modificação do espírito, que Malebranche considera que, ao contrário de apontar para um poder da alma, ele “nos é dado para tornar compreensível nossa fraqueza e nos dar um sentimento confuso e obscuro de nossa força” (*Ibid*, OC III, 227). Em outras palavras, o erro consiste em passar de um sentimento de uma modificação do espírito para um efeito real no corpo. Assim como o esforço que fazemos para termos nossas próprias ideias é uma marca de nossa impotência para produzi-las²⁷⁴, o esforço

²⁷³ “Toda aliança do espírito com o corpo que nos é conhecida consiste na correspondência natural e mútua dos pensamentos da alma com os traços no cérebro, e das emoções da alma com os movimentos dos espíritos animais” (RV II, I, V, §I, OC I, 215).

²⁷⁴ MC I, §4, OC X, 12.

que sentimos conjuntamente com a vontade prática de movimentar nosso corpo é uma marca da nossa fraqueza e da nossa incapacidade de agir sobre a matéria.

Malebranche pode considerar assim que a união entre a alma e o corpo consiste essencialmente na correlação entre um sentimento no espírito e um movimento no corpo sem que haja entre eles nenhuma relação real de causalidade. O movimento não é efeito de um esforço da vontade, assim como a sensação não é um efeito do movimento dos espíritos animais no cérebro. Se Descartes pôde sustentar que a experiência nos assegura positivamente da força que a alma possui para mover os corpos, é porque ele não levou às últimas consequências a própria crítica ao hilemorfismo de inspiração aristotélica. A distinção real entre as substâncias basta, segundo Malebranche, para que asseguremos que o *esforço* que sentimos quando temos uma vontade prática de mover um membro não é nada mais além de um sentimento, isto é, de uma modificação de nossa própria alma que em nada diz respeito ao corpo ao qual estamos unido. Apesar de estar ligado ao ocasionalismo, a crítica ao esforço prescinde, rigorosamente falando, da conclusão de que Deus é a única causa real no universo. É a radicalização das consequências da distinção real entre o corpo e o espírito que garantem que o esforço se refira unicamente a uma modificação da alma, e que exclui, portanto, que a união entre a alma e o corpo seja considerada como um caso à parte na relação causal entre substâncias de naturezas distintas.

Contudo, ao generalizar essa impotência para as substâncias em geral, Malebranche insere a união entre a alma e o corpo no interior de uma concepção de mundo ou de natureza na qual não se pode admitir qualquer *força* ou *eficácia* que sejam próprias aos seres criados, e no qual toda a relação entre as criaturas é igualmente regrada por leis naturais. Isso explica o engano de Descartes em considerar que a experiência nos ensina que a nossa alma está unida ao corpo “muito estreitamente [*illi arctissime esse conjunctum*] e de tal modo confundida e misturada [*et quasi permixtum*] que componho com ele como que um único todo” (Med. VI, AT VII, 80/XI, 64). É essa concepção de união que Malebranche coloca na boca de Aristo quando este pergunta a Teodoro, em uma referência clara à concepção cartesiana de união, se “podemos duvidar que a alma e o corpo não estejam unidos da maneira mais estreita possível?” (EMR VII, §III, OC XII-XIII, 152). A resposta a esta pergunta passa justamente pela denúncia da equivocidade do termo de *união*, e o modo preciso como ele pode ser aplicado diferentemente seja à união da alma e do corpo, seja às coisas criadas em geral.

Teodoro concede a Aristo que a experiência pode nos ensinar sobre a reciprocidade das modalidades da alma e do corpo, ou seja, que percebemos efetivamente que um movimento do corpo se segue às nossas vontades práticas, e que sentimentos se seguem de movimentos corporais²⁷⁵. Contudo, essa experiência não pode concluir nada a respeito da interação entre essas duas substâncias de naturezas distintas. A ideia clara e distinta dos corpos que consultamos na Razão divina, por sua vez, nos mostram claramente que sua essência consiste somente na extensão, e que todas suas modificações são somente relações de distância. Os corpos não possuem a força para mover a si mesmos, do mesmo modo que não a possuem para mover uns aos outros. Ora, mesmo que uma alma se una ao corpo, ela não pode imprimir nele qualquer movimento, pois esse movimento não é uma modificação do espírito. Assim, escreve Malebranche:

[...] suponhamos então que essa cadeira possa mover a si mesma, para qual lado ela irá, segundo qual grau de velocidade, quando ela decidirá se mover? Dai a ela também a inteligência e uma vontade capaz de se determinar. Em uma palavra, fazei um homem de vossa cadeira. De outro modo esse poder de se mover lhe seria bastante inútil. [...] aqueles que julgam sobre as coisas a partir de si mesmos ou pelos sentimentos que eles possuem, e não pelas ideias que as representam, fazem de todos os objetos algo que se assemelha a si mesmos. Eles fazem Deus agir como um homem. Eles atribuem aos animais o que sentem em si. Eles dão inclinações ao fogo e aos outros elementos das quais não possuem outra ideia senão o sentimento que tem deles. Assim, eles humanizam todas as coisas (EMR, VII, §V, OC XII-XIII, 155).

O uso que Descartes faz da experiência para afirmar a força que a alma possui de mover os corpos e a força dos corpos de afetar a alma é assim para Malebranche uma extrapolação da sensação confusa e obscura do esforço para além do domínio do sentimento. Os exemplos usados pelo oratoriano que mostram esse uso errôneo da experiência ressaltam que são os próprios princípios do cartesianismo que municiam sua crítica ao modo como Descartes concebe a união²⁷⁶. A atribuição da alma aos animais e das inclinações aos elementos haviam sido condenados por Descartes precisamente com base no princípio de que não podemos atribuir aos corpos exteriores nada além do que está contido na essência da extensão²⁷⁷. Para Malebranche, atribuir a alma aos animais e

²⁷⁵ EMR VII, §IV, OC XII-XIII, 154.

²⁷⁶ Cf. Kolesnik-Antoine, 2009, pp.228-238.

²⁷⁷ No caso da atribuição de alma aos animais, que é um pouco mais complexo do que o da atribuição de inclinações aos elementos, Descartes afirma que não podemos atribuir a eles qualquer espécie de inteligência, e consequentemente de alma, pois eles não possuem uma linguagem pela qual podem expressar os pensamentos. Por outro lado, Descartes afirma ser possível explicar todos os seus movimentos em termos mecânicos, de modo que não há razão para atribuir-lhes alma. Cf. em particular a carta a Morus de 5 de fevereiro de 1649, AT V, 276.

as inclinações aos corpos não é nada mais do que uma exteriorização daquilo que é próprio à alma e uma conseqüente antropomorfização da natureza²⁷⁸. Do mesmo modo, atribuir um efeito aos corpos causados pelo sentimento de esforço da alma constitui uma igual extrapolação de um sentimento para o mundo material. É por isso que Malebranche pode colocar lado a lado o erro aristotélico de atribuir aos corpos um princípio interno do movimento, e o erro cartesiano de atribuir à alma uma *força* para agir sobre os corpos.

Desse modo, não se deve falar em uma *união íntima* da alma e do corpo, ao menos não mais do que união íntima entre as partes de uma cadeira²⁷⁹. Embora as leis que regem a união da alma e do corpo não sejam as mesmas que regem a relação dos corpos entre si, em ambos os casos a relação de causa e efeito se dá unicamente pela eficácia divina, determinada pela respectiva causa ocasional; determinação que, por sua vez, é regida pelas leis naturais que se aplicam à relação entre as substâncias, de tal modo que em termos propriamente causais não há uma união mais estreita em um caso do que em outro. Ao generalizar os princípios do ocasionalismo para todas as substâncias, Malebranche pode considerar as leis que as regem a partir do mesmo princípio da ineficácia das criaturas e da onipotência divina que é aplicada à natureza em geral.

Não há nenhuma relação necessária entre as duas substâncias das quais somos compostos. As modalidades de nosso corpo não podem por sua eficácia própria alterar as modalidades de nosso espírito. Contudo, as modalidades de uma certa parte do cérebro, que não determinarei, são sempre seguidas de modalidades ou de sentimentos de nossa alma, e isso unicamente em conseqüências das leis sempre eficazes da união destas duas substâncias, ou seja, para falar mais claramente, em conseqüência das vontades constantes e sempre eficazes do autor de nosso ser. Não há nenhuma relação de causalidade de um corpo a um espírito. O que digo? Não há nenhum de um corpo a um corpo, nem de um espírito a outro espírito. Nenhuma criatura, em uma palavra, pode agir sobre outra por uma eficácia que lhe seja própria (EMR IV, §XI, OC XII-XIII, 96)

Por mais que, em termos causais, a relação entre a alma e o corpo não seja essencialmente distinta da relação dos corpos entre si, do ponto de vista da finalidade que

²⁷⁸ “Quando julgamos sobre os animais pelo que sentimos em nós mesmos temos razão de crer que suas almas são mais nobres que seus corpos. Quando supomos que um cão conhece e ama seu dono, que ele é capaz de prazer, de dor, e de todos os movimentos da alma que acompanham nossas paixões, seguramente podemos concluir que sua alma seja mais nobre que seu corpo. Mas, Aristo, isso é humaniza-lo. É fazer de vosso cão um pequeno homem com grandes orelhas e quatro patas, e que só difere de nós pela figura exterior e pela conformidade de seus membros” (E. Mort, I, OC XII-XIII, 373).

²⁷⁹ “Se eu vos perguntasse, Aristo, de onde vem que puxando somente o braço desta cadeira, todo o resto se move com ele, credes ter me explicado suficientemente esse efeito ao me responder que isso se deve a que o braço dessa cadeira está unido com as outras partes que a compõem? [...] É permitido às crianças dar respostas desse gênero, mas não aos Filósofos, a não ser quando eles não pretendem filosofar. [...] Portanto, essa palavra *união* não explica nada. Ela necessita ela mesma de explicação” (EMR, VII, §IV, OC XII-XIII, 153).

rege instituição das leis da união há uma diferença fundamental, sem a qual não se torna possível compreender o papel preciso que a sensação – e, por extensão, a experiência, ocupa no interior da filosofia da percepção de Malebranche. As leis do choque dos corpos não possuem outra finalidade senão aquela de expressar a sabedoria divina na criação, que com leis simples estabelece uma variedade infinita de corpos materiais. Mas sendo o choque, que em si mesmo é cego e desprovido de inteligência, a causa ocasional que determina essas leis, o estado atual dos corpos regidos pelas leis do movimento é essencialmente accidental.²⁸⁰ As leis da união da alma e do corpo, por sua vez, possuem uma finalidade imediata, a saber, a preservação da vida. É somente em relação a ela que, para Malebranche, os sentidos adquirem o seu sentido próprio.

5.2. Os sentidos e a preservação da vida

Vimos, ao comentar a respeito da crítica que Malebranche faz ao modo como a escolástica concebia as qualidades sensíveis, que, para o oratoriano, os sentidos não nos revelam nenhuma qualidade própria dos corpos. Eles são unicamente modificações da própria alma produzidas em nós pela eficácia divina à ocasião da passagem dos espíritos animais no cérebro do corpo ao qual ela se encontra unida. Mas por mais que eles não se refiram diretamente ao corpo, o modo como a finalidade que institui as leis da união da alma e do corpo é concebida na sua filosofia deixa claro que o modo como as sensações se apresentam a nós não é arbitrário. Pelo contrário, tendo como finalidade a preservação da vida, a instituição dessas leis faz com que os sentidos sejam percebidos como aquilo que faz com que nos interesse pelos corpos exteriores na proporção que eles são relevantes ou não para a nossa conservação.

Isso fica claro na *Recherche*, em uma passagem que já abordamos ao tratar do entendimento puro, quando Malebranche aborda os limites da visão para compreender o infinitamente pequeno. Embora possamos conceber pela razão que a matéria é divisível ao infinito, os sentidos não nos permitem perceber o que está contido nas partes minúsculas da matéria. Com o microscópio, podemos estender o alcance de nossa visão até os seres minúsculos que escapam a nossa visão ordinária, mas nada nos impede de conjecturar que haja seres ainda menores que estão até mesmo fora do seu alcance. Isso não se deve tanto à uma imperfeição de nossos sentidos, se tomarmos o termo de

²⁸⁰ Cf. Gueroult, vol. 3, 1955, pp.32-33.

imperfeição em seu sentido estrito. A visão cumpre o seu papel de mostrar ao espírito aquilo que se relaciona com a preservação de seu corpo e, conseqüentemente, omite do campo da visão aquilo que não diz respeito a esse horizonte vital.

[...] Nossos olhos não foram feitos para ter a ideia de todas essas coisas que descobrimos com os microscópios e pela razão. Não percebemos por nossa visão corpos menores que o de um ácaro ou uma traça. A metade de um ácaro é nada [*rien*] se cremos na relação que ele possui conosco. Um ácaro não é senão um ponto matemático do ponto de vista dela. Não podemos dividi-lo sem aniquilá-lo. *Nossa visão não nos representa, portanto, a extensão segundo o que ela é em si mesma, mas somente o que ela é em relação ao nosso corpo.* E como a metade de um ácaro não possui uma relação considerável com nosso corpo, e como ela não pode nem o conservar nem o destruir, nossa visão o oculta inteiramente de nós (RV, I, VI, §I, OC I, 83-84. *Itálico nosso*).

A percepção sensível assim não só não nos representa os corpos tal como eles são em si mesmos – conclusão que vai ao encontro da tese da invisibilidade dos corpos que decorre da tese da visão das ideias em Deus – mas ainda nos faz percebê-los unicamente a partir da relação que eles estabelecem com o nosso corpo e, mais precisamente, com a sua preservação. O suporte técnico dado pelos microscópios nos permite superar essa limitação natural da visão e, conseqüentemente, nos faz perceber aquilo que se encontra oculto de nós por não se relacionar diretamente com a preservação de nossa vida²⁸¹. Contudo, esse ocultamento não se constitui propriamente como uma falha ou como uma imperfeição. Apesar de toda a desconfiança do sensível que cerca a doutrina das ideias, e que se encontra particularmente presente no prefácio da *Recherche*, os sentidos não se configuram como fonte de erros quando relacionados a finalidade biológica. Do ponto de vista teleológico, a sensibilidade se integra em uma lógica própria ao binômio alma-corpo que reivindica para si um conteúdo de verdade e que, embora não se refira diretamente às ideias em Deus, adquire um caráter próprio de veracidade.

É significativo que Malebranche se recuse a considerar, como alguns de seus contemporâneos, o estado atual dos sentidos como um produto do pecado original. Considerando-as em relação a sua finalidade, as leis da união da alma e do corpo encontram-se tão bem proporcionadas no homem pecador quanto no estado adâmico²⁸². A diferença entre ambos consiste somente em que, antes do pecado, o primeiro homem

²⁸¹ Robinet (1970, p.383) afirma, a respeito disso, que os microscópios fornecem uma “observação armada” que permite penetrar o que anteriormente era inimaginável.

²⁸² “Quando consideramos com atenção os sentidos e as paixões do homem, os vemos tão bem proporcionados com o fim para o qual eles nos foram dados que não podemos concordar com a opinião daqueles que dizem que eles são inteiramente corrompidos pelo pecado original” (RV I, V, OC I, 69). Sobre isso, cf. Shapiro, 2018.

sentia um maior prazer na união que ele possuía com Deus do que na união com o seu corpo, de modo que os bens espirituais lhe eram mais agradáveis que os bens materiais. A sua desobediência fez com que Deus, ao puni-lo, retirasse dele esse prazer divino, de modo que ele ficasse submisso aos prazeres sensíveis²⁸³. Mas, acrescenta Malebranche, “no fundo não se pode dizer que a mudança seja forte do ponto de vista dos sentidos” (RV I, V, §I, OC I, 75). Por mais que, entre o prazer da iluminação divina e o prazer dos sentidos, este tenha se tornado predominante, e com isso a união da alma com o sensível tenha se tornado mais forte, os sentidos não deixam de realizar sua função do mesmo modo como faziam antes da queda. O que foi corrompido é, em suma, a nossa liberdade, que se acostuma a fazer juízos precipitados a respeito daquilo que se oferece aos sentidos²⁸⁴. Desse modo, Malebranche pode afirmar no *Éclaircissement* XIII que “sempre acreditei que justiça, a exatidão, a ordem admirável que se encontra em nossos sentimentos em relação à conservação da vida não é uma consequência do pecado, mas a primeira instituição da natureza” (RV, Écl. XIII, OC III, 182-183).

Do ponto de vista dessa *primeira instituição da natureza*, isto é, da união da alma e do corpo tal como Deus a instituiu em nós desde Adão, os sentidos são perfeitamente adequados a sua finalidade. Se a relação de dependência entre a alma e o corpo se inverteu após o pecado, as leis da natureza que regem essa relação permaneceram as mesmas²⁸⁵. Malebranche se recusa com isso a dar uma conotação inteiramente negativa aos sentidos. Pelo contrário, a sua natureza é perfeitamente adequada quando os consideramos a partir da relação que nosso corpo estabelece com os corpos circundantes, e segundo a adequação ou a inadequação desses corpos para a preservação da vida. Em seu domínio próprio, a sensação assume uma função de significação que diz respeito positivamente à uma verdade. Mesmo sem representar a essência da matéria, ela aponta positivamente e inequivocamente a relação dos corpos exteriores com a saúde do nosso corpo. Mesmo

²⁸³ A respeito do Adão após a queda, Malebranche escreve: “Sendo o prazer sensível o mestre, ele corrompeu seu coração, unindo-o a todos os objetos sensíveis; e a corrupção de seu coração obscureceu seu espírito ao desviá-lo da luz que o ilumina, levando-o a julgar sobre todas as coisas somente pela relação que elas podem possuir com o corpo” (RV I, V, §I, OC I, 75).

²⁸⁴ “Nossos sentidos não estão tão corrompidos quanto se crê, mas é o mais interior de nossa alma, é nossa liberdade que está corrompida. Não são nossos sentidos que nos enganam, mas é a nossa vontade que nos engana por seus juízos precipitados” (RV I, V, §II, OC I, 77).

²⁸⁵ O *Éclaircissement* VIII postula, contudo, que apesar de em Adão as leis da união da alma e do corpo serem as mesmas antes e depois da queda, o homem antes do pecado possui um domínio completo sobre o corpo, de modo que ele podia impedir o movimento dos espíritos animais, interrompendo assim a eficácia das leis naturais. Essa exceção era permitida pois era conforme à Ordem que o espírito, sendo mais perfeito do que o corpo, possuísse um inteiro poder sobre este. Esse privilégio foi, contudo, rompido com o pecado. Cf. RV, Écl. III, OC III, 97-98; EMR IV, §XVIII, OC XII-XIII, 102-103; RPP, §XIII, OC XVI, 51. Para um comentário aprofundado sobre o estatuto dessa exceção, cf. Pellegrin, 2006, 155-165.

antes da introdução da noção de ideia eficaz, o sensível já se apresentava na filosofia do oratoriano com uma caracterização que, longe de ser negativa, já aponta para um certo caráter de verdade em seus próprios termos²⁸⁶. Verdade que, é importante destacar, não diz respeito à essência das coisas, como no caso da verdade que nos é revelada pelo conhecimento por ideia, mas sim à relação que o sujeito da percepção estabelece com o seu corpo e com o meio no qual esse corpo se encontra. Propriamente falando, não há erro nos sentidos, pois os sentidos não se referem às coisas, mas à relação que elas estabelecem com a finalidade biológica da união.

Mas, por mais que os sentidos possam ser considerados nessa perspectiva como uma espécie de verdade, eles não possuem o caráter de universalidade, de necessidade e de imutabilidade que caracterizam o conhecimento propriamente dito, isto é, o conhecimento por ideias. Na medida em que a finalidade biológica que caracteriza as leis da união da alma com o corpo é dependente tanto da ação dos corpos exteriores sobre o nosso, quanto da própria configuração fisiológica do corpo ao qual a alma se encontra unida, a sensação é marcada por uma variabilidade dada pela intensidade da ação dos objetos nas fibras de nosso corpo e pela configuração interna dos órgãos sensoriais.

O próprio exemplo da relação entre a visão e o infinitamente pequeno deixa claro que, por mais que não haja semelhança ou relação causal entre os movimentos do corpo e as sensações propriamente ditas, há uma correlação entre a relevância destes movimentos para a preservação dos corpos e a força da percepção que temos deles. Não vemos os corpos mínimos dos menores insetos pois essa visão seria irrelevante para a preservação de nosso corpo. Se nossos olhos fossem feitos como microscópios, ou então se tivéssemos o tamanho de ácaros, escreve Malebranche, julgaríamos diferentemente a respeito da grandeza dos corpos que nos cercam. Do mesmo modo que os insetos possuem o seu corpo e seus órgãos sensoriais dispostos da maneira mais adequada para se conservar em seu meio, nós também possuímos os olhos dispostos de uma tal maneira que podemos perceber aquilo que é relevante dentre os corpos que nos cercam²⁸⁷. O que essa ficção evidencia é que a sensação que temos das grandezas é inteiramente dependente da configuração dos olhos e das partes de nosso corpo. Do mesmo modo que há uma correspondência entre a percepção de um corpo e a impressão causada em nossos

²⁸⁶ Estamos assim de acordo com a afirmação de Carbone (2007, pp.411-412) de que, contrariamente ao que afirma Bardout (2000, pp.114-117), Malebranche defende uma positividade dos sentidos desde a primeira edição da *Recherche*, portanto muito antes da introdução da tese da eficácia das ideias.

²⁸⁷ RV I, VI, §I, OC I, 84.

órgãos sensitivos pelos movimentos dos corpos exteriores, há também uma correspondência entre as nossas percepções e a configuração fisiológica desses mesmos órgãos.

Mas, tal como a visão dos insetos se diferencia da nossa devido à configuração de seus órgãos, a variabilidade quase infinita entre os órgãos perceptivos dos homens faz com que, mesmo entre nós, não se possa dizer que haja duas impressões exatamente iguais de um mesmo objeto.²⁸⁸ Essa diferença fisiológica funda um dos principais elementos da teoria malebrancheana da sensação, a saber, o caráter intrinsecamente subjetivo do sensível. O fato de Malebranche fundá-lo, ainda no Livro I da *Recherche*, sobre a visão, mostra que mesmo o sentido no qual há mais coisas em comum entre os homens é relativo ao observador, pois não há como afirmar que o modo como percebemos as grandezas é exatamente o mesmo, mesmo que vejamos os objetos compreendidos nos mesmos limites²⁸⁹. Ademais, mesmo que a fisiologia dos órgãos sensoriais fosse a mesma, a visão não poderia restituir com exatidão as figuras dos corpos tais como eles se encontram fora de nós. Elas são projetadas em nossas retinas segundo as regras da perspectiva e da geometria projetiva, de modo similar às imagens pintadas em um quadro, que representam mais naturalmente um círculo, por exemplo, por meio de uma figura oval. Tanto a diversidade quase infinita entre as diferentes configurações internas dos órgãos dos sentidos e das fibras do corpo quanto a diversidade igualmente variada do corpo em relação aos objetos sensíveis fazem que a percepção sensível seja sempre singular e relativa ao observador.

Contudo, mais importante do que a configuração interna e a situação espacial do corpo, a intensidade com a qual os objetos exteriores afetam o nosso corpo ganha uma preponderância na descrição malebrancheana da sensação. Esse aspecto é fundamental pois a diferença nessa intensidade com a qual os corpos externos afetam o nosso é, muitas vezes, o que define se um corpo externo é inofensivo a nossa vida (quando sentimos o calor de uma chama à distância, por exemplo) ou quando ele é capaz de romper as fibras de nosso corpo (quando a chama queima nossa pele). Para que sejamos alertados dessa

²⁸⁸ “[...] nós devemos considerar que nossos próprios olhos não são na realidade senão telescópios naturais, que seus humores são como os vidros nos telescópios, e que segundo a situação que eles mantêm entre si, e segundo a figura do *crystalino*, e de sua distância da *retina*, nós vemos os objetos diferentemente. De modo que não podemos nos assegurar que haja dois homens no mundo que os vejam precisamente com a mesma grandeza, ou compostos de partes semelhantes, pois não podemos nos assegurar que seus olhos sejam exatamente semelhantes” (*Ibid*). A analogia entre os olhos e os telescópios é característica da *Dioptrique* de Descartes, texto que inspira toda a reflexão de Malebranche a respeito da visão.

²⁸⁹ RV VI, §I, OC I, 85.

diferença, é necessário que aquilo que em termos de movimento e de distância se distingue apenas em grau seja percebido com sensações inteiramente distintas, como entre o prazer de estar próximo ao fogo e a dor.

Para demonstrar esse ponto, Malebranche recorre tanto ao exemplo do sentimento da dor e do sentimento da carícia e o movimento que os causam. O movimento no corpo que causa a carícia se distingue apenas em grau daquele que causa a dor, embora, na alma, esses movimentos são percebidos por sentimentos completamente distintos. Nos *Entretiens*, Malebranche ilustra essa relação por meio de uma cena na qual Teodoro apenas acaricia a mão de Aristo, causando o sentimento de uma carícia, e em seguida repete o mesmo movimento com muito mais intensidade causando a dor. Ao mesmo tempo em que esse exemplo comprova a inteira ausência de proporção ou de analogia entre os sentimentos e os movimentos²⁹⁰, ele também mostra que a dor difere essencialmente da carícia devido à diferença fundamental que esses dois movimentos significam para a preservação do corpo²⁹¹. Com isso se encontra garantida total ausência de relação entre o sentimento e a causa ocasional para além da concomitância. O que a determina como temos o sentimento daquilo que percebemos não é a causa ocasional em si mesma, isto é, o movimento no corpo, mas sim a finalidade biológica das leis da união.

A boa compreensão da natureza das sensações deve pressupor necessariamente uma distinção de natureza entre aquilo que nelas se deve unicamente aos movimentos corporais e aquilo que se refere à sensação compreendida em seu sentido estrito, isto é, como um sentimento da alma. Uma vez estabelecido que esses sentimentos são somente modificações da alma, e não algo que se encontra nos próprios corpos, Malebranche destaca a importância de se distinguir entre as quatro coisas que se encontram confundidas na sensação:

A primeira é a *ação* do objeto, isto é, no calor, por exemplo, a *impulsão* e o movimento das pequenas partes da madeira contra as fibras da mão. A segunda é a *paixão* do órgão dos sentidos, isto é, a agitação das fibras da mão causada pela agitação das pequenas partes do fogo, agitação que se comunica até o cérebro, pois de outro modo a alma não sentiria nada.

²⁹⁰ EMR III, §XV, OC XII-XIII, 80-81.

²⁹¹ “[...] A agitação das fibras que acompanha a carícia testemunha à alma a boa constituição de seu corpo, que possui suficiente força para resistir a impressão do objeto, e que ela não deve temer que seja ferida por ele. Mas o movimento que acompanha a dor, sendo um pouco mais violento, é capaz de romper alguma fibra do corpo, e a alma deve ser alertada por alguma sensação desagradável, a fim que ela preste atenção a ele. Assim, por mais que os movimentos que se passam no corpo não difiram em si mesmos senão em grau, se, contudo, os consideramos em relação à preservação de nossa vida, podemos dizer que eles diferem essencialmente” (RV I, X, §V, OC I, 127).

A terceira é a *paixão*, a sensação, ou a percepção da alma, isso é, o que cada um sente quando ele está próximo do fogo.

A quarta é o *juízo* que a alma faz de que aquilo que ela sente está em sua mão e no fogo. Ora, esse juízo natural é somente uma sensação, mas essa sensação ou esse juízo natural é quase sempre seguido de um juízo livre, que a alma tomou tão um grande hábito de fazer que ela quase que não pode mais se impedir de fazê-lo (RV I, X, §VI, OC I, 129-130).

É significativo que Malebranche faça essa divisão ao fim do capítulo X do Livro I, no qual ele apresenta pela primeira vez a distinção real entre a alma e o corpo pelas críticas feitas a noção de *forma substancial*²⁹². Trata-se, aqui, não somente de decompor os diversos elementos da sensação, mas sobretudo distinguir entre o que na sensação se deve aos movimentos mecânicos dos órgãos sensitivos e o que nela se deve às modificações do espírito. As duas primeiras pertencem ao corpo, e se constituem essencialmente por movimentos das fibras e dos espíritos animais. Na medida em que se devem unicamente ao caráter mecânico do corpo, elas são comuns a nós e aos animais. As duas últimas pertencem à alma, e se constituem como modificações do espírito. Esses quatro elementos se encontram confundidos na alma e, devido à nossa dificuldade de conceber o real alcance distinção entre as duas substâncias das quais somos compostos, tendemos a misturar aquilo que se deve à matéria com aquilo que se deve ao espírito.

Apesar da clara inspiração cartesiana dessa distinção, principalmente no que se refere à descrição dos mecanismos da sensação no corpo, aqui como alhures a distinção radical estabelecida entre o espírito e a matéria afasta Malebranche da concepção cartesiana dos sentidos. Nas respostas às sextas objeções, Descartes faz uma distinção análoga a de Malebranche entre três graus da percepção. O primeiro grau corresponde ao movimento das partículas dos órgãos dos sentidos causado pela impressão que os objetos exteriores causam neles. O segundo ao que resulta deles no espírito, como os sentimentos de dor, de cócegas, de sede, etc. O terceiro compreende todos os juízos que fazemos desde nossa juventude sobre essas sensações. Descartes atribui o primeiro nível unicamente ao corpo, o segundo à união entre a alma e o corpo, e o terceiro unicamente à alma²⁹³. O segundo grau deve pertencer a união pois diz respeito, simultaneamente, a uma ação do corpo sobre a alma ou uma ação da alma sobre o corpo. A sensação se encontra entre o corporal e o espiritual. Ora, é justamente essa conclusão que Malebranche visa afastar em favor de uma concepção puramente inteligível do sentimento. Torna-se necessário assim compreender de que maneira os movimentos corporais podem se constituir como

²⁹² Cf. acima o Capítulo 1.2.

²⁹³ AT VII 436-437/ IX, 236-237.

causas ocasionais da sensação, como a diferença entre esses movimentos gera sentimentos distintos na alma, e, principalmente, de que modo a relação entre esses dois elementos constitui o aquilo que é próprio às sensações.

Do ponto de vista fisiológico, que compreende os dois primeiros estágios da sensação, a descrição malebrancheana da sensação segue em linhas gerais –com algumas precisões e revisões – a descrição cartesiana da comunicação interna dos movimentos do corpo orgânico. Ele o descreve como um conjunto de filetes de nervos, que são “ocos, como pequenos canais, e repletos de espíritos animais, sobretudo quando estamos em vigia” (OC I, X, §II, OC I 124). O movimento causado nas extremidades dessas fibras faz com que os espíritos animais contidos nesses pequenos canais se movam e comuniquem o movimento até o cérebro. Essa comunicação da extremidade ao cérebro, passando pelos nervos presentes no interior do corpo, é o que constitui o aspecto mecânico da sensação. Desse ponto de vista, ela se distingue da imaginação apenas em grau. Enquanto na sensação o movimento se inicia nas extremidades, e, portanto, é dependente da impressão de um objeto exterior, na imaginação ele se inicia meio dos nervos, e é dependente unicamente dos espíritos animais²⁹⁴.

O terceiro estágio diz respeito ao caráter afetivo da alma, isto é, a sensação em seu sentido estrito, compreendida como “uma modificação de nossa alma relacionada ao que se passa no corpo ao qual ela está unida” (RV I, XIII, §I, OC I, 143). Malebranche ressalta que as sensações se distinguem entre si qualitativamente segundo a sua intensidade. O oratoriano distingue primeiramente as sensações que “surpreendem o espírito, e que o despertam com alguma força” (RV I, XII, §IV, OC I, 137). Elas afetam o espírito de tal modo que são sempre muito cômodas ou muito incômodas, e são próprias para excitar o movimento das partes interiores do corpo e excitar as paixões. Elas se opõem às “sensações fracas e lânguidas” que são “aquelas que tocam muito pouco a alma, e que não são nem muito agradáveis, nem muito incômodas” (*Ibid*, OC I, 138). São fracas a luz medíocre, as cores, os sons comuns, etc. Como as sensações fortes e as fracas se diferenciam umas das outras em grau, há entre ambas as sensações médias, “que tocam a alma mediocrementemente, como uma grande luz, um som violento, etc.” (*Ibid*). Esses diferentes graus de força da sensação se encontram em um contínuo, de modo que uma sensação fraca, como quando a luz de uma chama é fraca e distante, pode se tornar progressivamente mais forte quando aproximamos ela de nossos olhos.

²⁹⁴ RV II, I, I, §I, OC I, 192.

Ao mesmo tempo em que essa força diz respeito à intensidade da sensação em si mesma, é essa mesma intensidade que nos faz atribuir as sensações ora aos objetos exteriores, ora ao nosso próprio corpo. No caso das sensações fortes, consideramos que elas estão não somente no objeto sensível, mas também de algum modo nas partes do corpo. Assim acreditamos que o frio está no gelo e também na mão que o toca, ou que o fogo está na chama e na mão aquecida por ele. No caso das sensações fracas, por outro lado, consideramos que elas estão fora de nós e nos objetos. É por isso que consideramos que as cores e a luz estão nos objetos, e não em nós ou em nossos olhos. Nas sensações médias, por sua vez, nos encontramos em dúvida. Malebranche exemplifica essa dúvida ao afirmar que quando vemos a chama de uma vela de longe, consideramos que a luz pertence a ela, e quando a colocamos diante de nossos olhos, essa luz nos afeta com tal força que consideramos que ela não está somente na vela, mas também no olho. Ao afastá-la novamente, demoramos um tempo para julgar se ela está somente na vela ou também em nossos olhos²⁹⁵.

A percepção de uma sensação como pertencente ou não a nós é inteiramente dependente da relevância de dado movimento ou de dado objeto para a preservação deste mesmo corpo. Dado que a ideia de nosso corpo, tal como a ideia dos corpos em geral, não contém em si mesma nenhuma referência à existência, a sensação se torna o único modo pelo qual podemos saber que estamos de fato unidos a um corpo. É pelo que Malebranche chama de *instinto do sentimento* ou *provas de instinto*, que, ao nos fazer perceber certas sensações como pertencentes a nós, nos convence da existência desse corpo ao qual estamos unidos. Tal como para Descartes, o conhecimento da união é atribuído à experiência. Mas enquanto o primeiro reconhecia nela uma “*certissima et evidentissima experientia*” (A Arnauld, 29 de julho de 1648, AT V, 222), o oratoriano recusa a ela toda a evidência, relegando-a a obscuridade inerente a todo o sentimento²⁹⁶.

A noção malebranchiana da união se encontra assim marcada por uma dualidade fundante. Por um lado, a sensação possui um caráter de verdade na medida em que revela, de modo certo e preciso, a relação que os corpos exteriores estabelecem com a finalidade biológica de nosso corpo. Nesse sentido, por mais que os sentidos não nos revelem nada a respeito da essência dos corpos exteriores, eles traduzem fielmente, e relativamente à

²⁹⁵ RV I, XII, OC I, 140.

²⁹⁶ “É somente pelo *instinto do sentimento* que consideramos nosso corpo, e todas as coisas sensíveis aos quais estamos unidos, como partes de si mesmo, isto é, como partes daquilo que pensa e que sente em nós, pois de fato não podemos reconhecer pela evidência da razão o que não é de fato, a evidência descobrindo sempre a verdade” (RV V, V, OC II, 172, grifo nosso).

finalidade vital da união, aquilo que se passa em nosso corpo à ocasião dos movimentos exteriores. Por outro, eles estão ao abrigo de toda evidência e de toda luz, de modo que não podem nos revelar nada que diga respeito à verdade dos corpos, e sequer do corpo que nos é próprio. No quarto *Entretien*, essa dualidade é exposta de modo claro:

Ele [Deus] teve de nos dar provas de instinto, não da natureza e das propriedades daqueles que nos cercam, mas da relação que eles possuem com o nosso, de modo que possamos trabalhar com sucesso na conservação da vida sem ser incessantemente atentos a nossas necessidades. Ele teve, por assim dizer, de encarregar-se de nos alertar no tempo e no espaço por sentimentos prevenientes sobre aquilo que diz respeito aos bens do corpo, para nos deixar inteiramente ocupados com a busca dos verdadeiros bens. Ele teve de nos dar provas curtas daquilo que se relaciona com os corpos para nos convencer prontamente, provas vivas para nos determinar eficazmente, provas certas e que não ousamos contradizer, de modo a nos conservar mais seguramente. Mas provas confusas, atentei-vos disso. Provas certas, não da relação que os objetos possuem entre eles, no que consiste a evidência da verdade, mas da relação que eles possuem com o nosso corpo segundo as disposições nas quais ele atualmente se encontra (EMR IV, §XV, OC XII-XIII, 99).

Essa dualidade intrínseca ao sensível reflete assim a dualidade da percepção do espírito que busca, por meio da atenção ao puramente inteligível, voltar-se para a verdade contida em Deus e que, ao mesmo tempo, é solicitada pelos sentidos a atentar para a preservação do corpo. Os sentidos são verdadeiros em seu gênero, isto é, verdadeiros enquanto se referem a relação do corpo com os corpos exteriores. Sendo instituídos por Deus, eles são em si mesmos perfeitos e, desde que não sejam distorcidos por juízos precipitados, imunes ao erro. Mas mesmo que sejam verdadeiros em seu gênero, eles não são verdadeiros no sentido estrito. Eles não revelam nenhuma verdade sobre os objetos percebidos e sobre a relação entre eles. Mesmo a relação percebida sensivelmente entre esses objetos e nosso corpo, que é em suma o objeto próprio das sensações, só pode ser considerada verdadeira relativamente à preservação do corpo, e não em si mesma. Pela evidência e pela razão, por sua vez, não alcançamos o nosso próprio corpo que, por ser existente, não pode ser conhecido em sua materialidade pela extensão inteligível. Mas elas nos permitem, por sua vez, conhecer verdadeiramente a relação entre os objetos inteligíveis, pois elas os representam a nós tal como eles se encontram na mente divina.

A dualidade entre a verdade relativa contida no sensível e a verdade que se estabelece pela relação entre as ideias claras vistas em Deus espelha, por sua vez, uma dualidade na própria finalidade impressa por Deus na alma ao uni-la a um corpo. Mesmo concedendo que a finalidade particular de Deus ao fazer essa união é desconhecida pela

filosofia, Teodoro, nos *Entretiens*, propõe uma solução que, embora não possa ser demonstrada, é conforme à Ordem:

É aparentemente porque Deus quis nos dar, como a seu Filho, uma vítima que poderíamos lhe oferecer. É porque ele nos quis fazer merecer, por uma espécie de sacrifício e de aniquilação de nós mesmos, a posse de bens eternos. Seguramente isso parece justo e conforme à Ordem. Presentemente nós estamos em provação em nosso corpo (EMR IV, §XII, OC XII-XIII, 97).

Preservar o corpo para sacrificá-lo: essa dupla e paradoxal finalidade exprime a tensão que percorre toda teoria malebranchiana da percepção. A união é um fato da experiência, e por mais obscura que seja, toda argumentação de Malebranche a respeito dos sentidos visa mostrar que eles são, em si mesmos, perfeitamente adequados à sua finalidade. Ao mesmo tempo, por sua intensidade eles nos afastam de Deus, cuja glória é a finalidade última de nossa existência, e só podemos afirmar alcançá-la após nossa morte, isto é, após nos separarmos de nosso corpo. Mais do que buscar superar essa dualidade, Malebranche a torna constitutiva de sua filosofia da percepção²⁹⁷. Ao mesmo tempo em que a percepção se define como um ponto de contato entre o sensível e o inteligível, entre o finito e o infinito, ela também se encontra tensionada entre duas finalidades: a preservação do corpo e o voltar-se à Deus. Tensão que é reforçada pela consideração do quarto elemento que, segundo o autor, encontramos confundidos em cada sensação: os *juízos naturais*.

5.3. A união como providência divina e os juízos naturais

Visto que toda a sensação, sendo o produto das leis da união da alma e do corpo, nos faz perceber os corpos exteriores segundo o bem ou o mal que eles fazem para preservação da vida, elas envolvem um juízo implícito à respeito da relação do nosso corpo com o meio no qual ele se encontra. É esse juízo que Malebranche chama de *juízo natural*. Tal como a paixão que a alma sente à ocasião da impulsão feita por um corpo externo nos nossos órgãos sensitivos, o juízo natural se relaciona com aquilo que se passa

²⁹⁷ Gueroult (1955, vol.3, p.141), após uma análise extremamente pormenorizada do problema dessa dupla finalidade da união, aproxima o raciocínio malebranchiano de um movimento dialético no qual tendo sido enunciada uma primeira tese (a conservação do corpo pela alma), uma segunda é revelada (o sacrifício do corpo pela alma) que, ao mesmo tempo em que é a negação da primeira, a submete e a absorve, tornando-se assim primordial. Poderíamos contudo opor a essa conclusão as palavras de Lebrun a respeito da leitura hegeliana que Lucien Goldmann faz de Pascal: “[...] o pensador trágico poderia responder ao dialético que o seu objetivo não é resolver a contradição, mas tornar pensável o paradoxo – e que estas são tarefas bem diferentes” (Lebrun, 1983, p.76).

na alma quando temos alguma sensação, mas, diferentemente dela, ele não pode ser identificado com uma simples *paixão*. Enquanto a paixão diz respeito ao caráter imediato da afecção, o juízo natural envolve, por sua vez, além da percepção passional da alma, um juízo a respeito dessa percepção. Mas, diferentemente do que Malebranche chama de *juízo livre*, o juízo natural não é o produto de uma reflexão ou de um assentimento livre do espírito. Pelo contrário, com ele introduz-se na teoria malebranchiana da percepção um elemento que não somente escapa à consciência, mas que também se dá apesar dela, trazendo assim para o interior dos sentidos um elemento de racionalidade que, contudo, não se confunde com as ideias.

Como vimos acima, tendemos a julgar a respeito da localização da sensação pela intensidade com a qual a sensação nos afeta, mas também segundo a percepção que temos de sua causa ocasional. Atribuímos o calor à chama, por exemplo, pois não percebemos as partes imperceptíveis da madeira que atingem nosso corpo. Ao mesmo tempo, atribuímos a dor da queimadura a nossa mão, pois vemos marcas sensíveis que mostram nossa mão queimada²⁹⁸. Mas, seja pela intensidade, seja pela percepção da causa, Malebranche destaca que, rigorosamente falando, não cabe a nós atribuir a sensação aos objetos: “Não se deve imaginar que depende de nós unir a sensação de brancura à neve ou vê-la branca, nem de unir a dor ao dedo perfurado, e não ao espinho que o perfura. Tudo isso se faz em nós, sem nós e até mesmo apesar de nós”. E, acrescenta, “E tudo isso é feito em nós unicamente em relação à conservação da vida” (RV I, XI, §III, OC I, 133). Esse juízo natural se caracteriza por ser uma *sensação composta*²⁹⁹, e não um juízo em seu sentido próprio, isto é, como algo distinto da própria sensação.

Todavia, a primeira redação da *Recherche* apresentava uma versão bastante distinta desse fenômeno da sensibilidade. Sem afirmar que os juízos naturais são feitos *em nós e sem nós*, e ademais se valendo do termo *juízo natural* apenas de modo incidental, o oratoriano apresentava uma distinção clara entre as sensações e os juízos que fazemos nas sensações, afirmando que, devido ao hábito, frequentemente as duas coisas se encontram confundidas³⁰⁰. Os juízos naturais se distinguem assim dos juízos livres

²⁹⁸ A partir dessa reflexão, Malebranche elabora uma regra geral: “*Temos o costume de atribuir nossas sensações aos objetos sempre que eles agem em nós pelo movimento de algumas partes invisíveis*. E é por essa razão que cremos ordinariamente que as cores, a luz, os odores, os sabores, o som e alguns outros sentimentos estão no ar ou nos objetos exteriores que os causam, pois todas essas sensações são produzidas em nós pelo movimento de algumas partes imperceptíveis” (RV I, XI §III, OC I, 133. Itálico de Malebranche).

²⁹⁹ RV I, VII, §IV, OC I, 97.

³⁰⁰ A respeito da evolução histórica da tese dos juízos naturais, cf. a nota de Geneviève Rodis-Lewis em sua edição da *Recherche* (In: Malebranche, 1979, p.1375, n.2) e Robinet, 1965, 305-315.

somente na medida em que são habituais, e não por possuir uma natureza distinta destes. Essa primeira formulação da tese em 1674 é, em sua essência, a mesma que Descartes apresenta no §9 das respostas às sextas objeções. Nelas, é o hábito de julgar desde nossa infância a respeito dos sentidos que faz que não sejamos ordinariamente capazes de distinguir as nossas percepções sensíveis dos juízos que fazemos a respeito delas³⁰¹. Essa tese traz, contudo, um problema de difícil resolução, tanto para a primeira edição da *Recherche* quanto para Descartes, que se resume em saber como o espírito finito é capaz de julgar a respeito das regras da ótica mesmo sem conhecê-las e, principalmente, julgar a partir delas sobre a diversidade quase infinita dos objetos sensíveis que nos cercam³⁰². Ademais, ela traz um problema adicional para Malebranche na medida em que atribui ao espírito uma capacidade ativa e voluntária de dispor suas sensações³⁰³. Consciente dessas dificuldades, a segunda edição da *Recherche* (1675), passa a atribuir esse juízo, que doravante é chamado sistematicamente de *natural*, não mais ao espírito finito, mas a Deus. Assim, escrevendo a respeito dos juízos naturais de distância e de movimento, já em sua redação definitiva, Malebranche ressalta:

Creio dever ainda advertir que não é nossa alma que forma os juízos de distância, grandeza, etc. dos objetos pelos modos que acabo de explicar, mas que é Deus em consequência das leis da união da alma e do corpo. É por isso que chamei de *naturais* essa espécie de juízos que se fazem em nós, sem nós, e até mesmo apesar de nós. Mas como Deus os faz em nós e por nós, tal como poderíamos nós mesmos formá-los se soubéssemos divinamente a ótica e a geometria, se soubéssemos tudo o que se passa atualmente em nossos olhos e em nosso cérebro, e se nossa alma pudesse agir em si mesma e se dar suas próprias sensações, eu atribuiria à alma a capacidade de fazer juízos e raciocínios, e de causar em seguida em si mesmas sensações que não podem ser senão o efeito de uma inteligência e de um poder infinito (RV I, IX, §III, OC I, 119-120).

³⁰¹ AT VII 438-439/ IX, 237.

³⁰² No VIº discurso da *Dioptrique*, Descartes descreve, a respeito da visão de distância, uma espécie de juízo que “comumente nos acontece sem que reflitamos a seu respeito”, de um conhecimento que adquirimos “como que por uma geometria natural” e em “uma ação do pensamento que, não sendo senão uma imaginação totalmente simples, não deixa de incluir em si um raciocínio de todo semelhante àquele que fazem os agrimensores quando, por meio de duas balizas, medem lugares inacessíveis” (AT VI, 137-138). A dificuldade, para a qual Descartes parece não apresentar uma resposta clara, surge ao tentar determinar se esse raciocínio irrefletido é ou não acessível para a consciência do espírito que o efetua. Se a resposta for positiva, resta saber como o espírito é capaz de julgar a respeito de uma geometria cujos elementos ele frequentemente desconhece. Se a resposta for negativa, essa tese se torna irreconciliável com a concepção cartesiana do juízo como um ato da vontade, e consequentemente torna impossível conceber uma correção das ilusões dos sentidos e dos preconceitos de infância pelo intelecto atento. Para uma análise detalhada dessa questão, cf. Glauser, 1999, pp.75-80 e pp.120-121.

³⁰³ Cf. Robinet, 1965, p.305.

O juízo natural, assim apresentado, é definido como um juízo que Deus faz em nós de modo a instantaneamente julgar sobre a relação de todos os corpos exteriores com o nosso, assim como sobre a configuração interna de nossos órgãos dos sentidos. Ele se distingue dos juízos livres não só por não ser o fruto de uma reflexão ou de qualquer operação consciente do espírito, mas sobretudo por ser um juízo feito em nós por Deus e sem qualquer intervenção de nossa vontade. A sensação envolve portanto um juízo que, visando a preservação de nosso corpo, nos permite distinguir os corpos entre si e localizá-los no espaço, não tal como eles realmente se encontram, mas de tal modo que a partir deles possamos julgar a respeito da relação que eles estabelecem com a nossa saúde e com a vida.

Assim como vimos a respeito das sensações em geral, os juízos naturais possuem um caráter de verdade na medida em que eles se referem verdadeiramente ao que é adequado ou não para a finalidade biológica do corpo orgânico. Contudo, Malebranche atribui uma veracidade distinta para os dois tipos de juízo envolvidos na percepção sensível. É preciso distinguir entre as verdades envolvidas nos juízos que fazemos sobre a extensão, a figura e o movimento, e os juízos que fazemos sobre as qualidades sensíveis. Nestas, ressalta o oratoriano, “a verdade jamais se encontra” (RV I, X, §I, OC I, 122). Sejam elas atribuídas ao nosso corpo, como no caso da dor, sejam elas atribuídas aos corpos exteriores, como a cor, seu caráter de verdade encontra-se unicamente em seu papel de diferenciar os corpos na sensação. Fora do campo vital não há nenhuma racionalidade ou lei própria que rege a percepção dessas qualidades, e mesmo porque, por exemplo, vemos o sol amarelo e não de alguma outra cor. A nós cabe somente corrigir o juízo natural com um juízo livre, e afirmar que todas as qualidades sensíveis estão em nosso espírito por mais que as sentimos ora em nosso corpo, ora nos corpos exteriores. Mas, sendo as qualidades sensíveis de uma natureza radicalmente distinta daquela dos corpos, não há verdade possível que pode ser afirmada a partir dos juízos naturais que se relacionam a elas.

Os juízos naturais que envolvem a extensão e a figura adquirem, por sua vez, um maior grau de complexidade. Neles, há uma homogeneidade relativa entre a percepção e a configuração real dos corpos na medida em que em ambos as relações geométricas e de movimento se encontram em questão³⁰⁴. Não é, portanto, por acaso que Malebranche se

³⁰⁴ Sobre isso, escreve Charrak (2001, p.203): “A diferença que separa os juízos naturais do sentimento [isto é, os relativos as qualidades sensíveis] e os juízos naturais autênticos, nos quais podemos de direito identificar todos os elementos da inferência, reside assim no fato que os primeiros só podem ser expressos

refira diretamente a eles ao apresentar, ainda no Capítulo VII do Livro I, os juízos naturais relativamente à percepção espacial que temos dos corpos. Nele, o exemplo dado é o da percepção do cubo. Ao olhar o cubo, o que é desenhado em nossas retinas não é o cubo com suas seis faces iguais, mas apenas três dessas faces vistas em perspectiva e, portanto, percebidas de modo desigual. “Contudo”, afirma Malebranche, “nós as vemos todas iguais, e não nos enganamos” (RV I, VII, §IV, OC I, 96). O segundo exemplo utilizado nessa mesma passagem, de um homem que anda em nossa direção e que, embora a figura traçada em nossas retinas aumente progressivamente, percebemos como possuindo sempre o mesmo tamanho³⁰⁵, indica o sentido específico dessa tese para as figuras e para o movimento. A especificidade dos juízos naturais relativos a distância e ao movimento se deve ao fato de não se restringir somente ao que é adequado ou não à vida, mas ainda a considerar como a percepção dos corpos pode se dar a partir das leis geométricas da perspectiva e da transmissão da luz tal com elas nos são dadas pelas leis da óptica. O *Éclaircissement* XVII afirma a respeito da aplicação dos juízos naturais à visão:

Mas para falar somente do que diz respeito à visão, Deus, por essa Lei geral [da união da alma e do corpo] nos dá com precisão todas as percepções dos objetos que nós daríamos a nós mesmos se tivéssemos um conhecimento exato não somente do que se passa em nosso cérebro e nos olhos, mas ainda da situação e do movimento de nosso corpo; se conhecêssemos perfeitamente, além disso, a Óptica e a Geometria, e que pudéssemos, sobre esses conhecimentos atuais, não sobre outros que teríamos tirados alhures, fazer em um instante uma infinidade de raciocínios exatos, agir em nós mesmos no mesmo instante em consequência desses raciocínios, e nos dar todas as diferentes percepções, sejam elas distintas, sejam elas confusas, que nós temos dos objetos que vemos de uma só visada: percepções de suas grandezas, suas figuras, suas distâncias, seus movimentos ou seus repousos, e de todas suas diferentes cores (RV, Écl. XVII, §26, OC III, 327).

Essa passagem resume os principais elementos desenvolvidos ao longo do Livro I da *Recherche*. A visão dos corpos como espacialmente localizados envolve um cálculo a respeito da configuração fisiológica de nossos olhos e do cérebro, assim como da situação de nosso corpo e das leis da óptica, leis que regem o modo como os raios de luz incidem sobre as diferentes partes do olho. A presciência infinita de Deus é capaz de, em um só instante, realizar essa infinidade de raciocínios requisitados pela multiplicidade de objetos percebidos, pela complexidade infinita do olho e dos órgãos dos sentidos, e pelas

metaforicamente em relações quantitativas, enquanto que os segundos fazem intervir uma série de parâmetros *geométricos* para produzir a impressão (homogênea) de uma *grandeza*”.

³⁰⁵ RV I, VII, §IV, OC I, 97.

leis que regem a projeção da imagem dos corpos em nossa retina, integrando-a em uma só sensação. Podemos assim compreender o sentido preciso que a definição dos *juízos naturais* como uma *sensação composta* assume aqui. Ela é *composta* não somente por envolver uma sequência de sensações, mas por envolver, em um mesmo instante, uma infinidade de elementos em uma só sensação³⁰⁶. Essa infinidade de elementos não é também um conjunto acrescido de um juízo. O juízo natural é ele mesmo sensação, visto que ele é um produto direto das leis da união da alma e do corpo. Deus não apenas causa a sensação de acordo com a impressão imediata do objeto no órgão do sentido, mas segundo uma espécie de cálculo divino que é conseqüentemente parte da própria percepção.

Há, portanto, não obstante a heterogeneidade completa entre o sentimento e a ideia, uma racionalidade própria à sensação. Racionalidade que, no entanto, não se confunde com as ideias que vemos em Deus, e que podemos conhecer ao voltar nossa atenção a elas. O juízo natural opera segundo uma racionalidade que não é nossa, e que opera sem nós em nós, isto é, que opera a despeito da união de nossa alma com o Verbo divino, isto é, com Razão divina. Disso decorre a tensão inerente aos juízos naturais: sendo sentimento, ele é também racional, mas com uma espécie de racionalidade que é heterogênea a qualquer conhecimento. É compreensível então o estranhamento de Bréhier ao afirmar que os juízos naturais se tornam uma espécie e híbrido entre a razão e a sensação³⁰⁷. Mas isso quer dizer, como afirma Bréhier, que os juízos naturais atentem contra o caráter irrefletido do sentimento ou contra a distinção entre sentimento e ideia? Não nos parece que seja assim. Diferentemente do entendimento puro, que vislumbra a razão divina tal como ela se encontra em Deus, a racionalidade envolvida nos juízos naturais encontra sua origem e fundamento na finalidade estabelecida pelas leis da união da alma e do corpo. Por mais que possamos reconhecê-la, essa racionalidade só se apresenta a nós como sentimento, isto é, enquanto uma experiência obscura dos efeitos dessas leis. Ela não é, portanto, uma racionalidade incriada, tal como a que vemos em

³⁰⁶ Como ressalta Alquié (1974, p.168), Malebranche fala em composição de sensação pois “ele supõe que nesse caso as condições psicológicas são tais que elas deveriam engendrar uma sensação distinta daquela que nos é efetivamente dada. Mas, na realidade, uma só sensação nos é oferecida, e é a sensação correta. A correção se situa aquém dos limites de nossa consciência”.

³⁰⁷ “[...] essas duas espécies de juízos naturais não são nem sensações puras, não obstante o que diz Malebranche, nem atos intelectuais: eles são uma mistura dos dois, e realizam essa forma de híbrido entre a sensação e o entendimento que é o que pode haver de mais inesperado em Malebranche” (Bréhier, 1938, p.149).

Deus, mas uma racionalidade instituída, que não se confunde, portanto, com qualquer espécie de conhecimento.

Desse modo, o adjetivo *natural*, qualificando o *juízo*, designa não uma espécie particular de juízo, mas sim um juízo que é inerente às leis da natureza que regem a eficácia divina na relação entre a alma e o corpo. É por isso que Malebranche pode afirmar que ele é um juízo feito no espírito, e que em algum sentido pertence a ele, mas que ao mesmo tempo feito nele por Deus, sem que a vontade tenha aqui qualquer papel: “Eis porque chamei de *naturais* esses juízos e esses raciocínios, ao mesmo tempo em que, para falar como os outros, eu os atribui à alma, a fim de tornar compreensível por este termo que não era propriamente ela que os faz, mas sim o Autor da natureza, nela e por ela” (RV, Écl. XVII, OC III, 345)³⁰⁸. Essa precisão é importante pois ela explicita a diferença de natureza entre os juízos naturais e os juízos livres, diferença que é marcada pela afirmação reiterada que esses juízos são feitos *em nós, sem nós e até mesmo apesar de nós (en nous, sans nous, et même malgré nous)*³⁰⁹. Os juízos naturais dependem de nós somente na medida em que eles são feitos *em* nosso espírito e com vistas à preservação do corpo ao qual nosso espírito se encontra unido. Mas eles são feitos por Deus, *sem nós*, pois envolvem um conhecimento infinito que em muito ultrapassa a capacidade finita de nosso espírito. Por fim, eles são feitos *até mesmo apesar de nós*, pois se situam fora do alcance da vontade e se definem por um cálculo que escapa inteiramente a nossa consciência, que por sua vez só acessa propriamente o seu resultado, isto é, a sensação composta. E é necessário que assim seja de modo que possamos nos localizar em nosso meio e conservar a vida não segundo um conhecimento infinito de tudo o que nos cerca, mas por uma *via curta do sentimento*³¹⁰ que nos permite viver sem realizar a todo

³⁰⁸ Cabe ainda apontar que o termo de *natural* ou de *natureza* remete, para Malebranche assim como para grande parte dos modernos, às leis da natureza instituídas por Deus. Desse modo, ao recusar a definição aristotélica da natureza como princípio do movimento, o oratoriano afirma que “[...] o estudo da natureza é falso e vão quando buscamos outras causas verdadeiras além das vontades do Todo Poderoso ou das leis gerais segundo as quais ele age sem cessar” (RV, Écl. XV, OC III, 213).

³⁰⁹ Essa expressão é, contudo, um produto das últimas adições que Malebranche faz à *Recherche* em 1712. Ela testemunha, portanto, um elemento da concepção madura do oratoriano na relação entre a sensibilidade e o ocasionalismo. Já tendo na tese das ideias eficazes uma teoria que explica como Deus age em nosso espírito de modo a causar em nós as sensações, Malebranche pode considerar que Deus causa estados perceptivos em nós sem qualquer intervenção de uma ação reflexiva ou de qualquer outra espécie de intervenção do espírito.

³¹⁰ “Como Deus não nos criou para conhecer as relações que os corpos possuem entre si com aquele que animamos, e que é necessário para a conservação da vida que nós saibamos muitas coisas a respeito disso, ele nos instrui suficientemente pela *via curta do sentimento*, sem qualquer aplicação de nossa parte” (RR I, §9, OC XVII-1, 268, itálico nosso).

momento uma infinidade a cálculos e estabelecer uma por uma as infinitas relações necessárias para preservar a vida.

Esse cálculo divino não pode ser reduzido, contudo, aos elementos puramente geométricos e mecânicos da percepção. Por mais que, a partir da segunda edição da *Recherche*, Malebranche se recuse a atribuir um papel fundante ao hábito nos juízos naturais, a experiência e os fenômenos psicológicos não deixam de fazer parte deles. Isso é claro na explicação malebranchiana da ilusão que faz que os astros que pareçam maiores quando eles estão no horizonte e menores quando estão no zênite. Rejeitando a resposta tradicional da refração dos vapores atmosféricos, Malebranche afirma, ainda no Livro I da *Recherche*, que a lua aparenta ser maior no horizonte por estar interposta por terras até onde nossa vista alcança³¹¹. A Regis, que criticara o oratoriano por ter abandonado, no caso da ilusão do tamanho da lua, as explicações estritamente geométricas das leis da óptica, Malebranche responde que, no caso dos corpos muito longínquos, a diferença no ângulo de visão é demasiadamente insensível para dar razão da grande diferença de tamanho que percebemos entre as diferentes posições da lua no céu. O conhecimento que temos do tamanho real da lua também em nada altera essa percepção, pois ele não afeta nossas sensações propriamente ditas³¹². Assim, é necessário considerar não somente que os juízos naturais sigam as leis da ótica, mas também a relação entre essas leis e as mudanças que ocorrem em nosso próprio corpo³¹³. Se vemos a lua menor no zênite e maior próxima do horizonte é porque, no segundo caso, sendo interposta por objetos que possuem um maior interesse em relação à vida, o espírito deve concluir que ela está mais distante de nós do que quando a vemos no meridiano, e portanto a percebemos como sendo maior. E, inversamente, por não haver nada de interesse à vida entre nós e os astros, tendemos a vê-los todos à uma mesma distância.

³¹¹ “Pois quando ela se ergue, ela nos parece distanciada em muitas léguas, e mesmo além do horizonte sensível ou das terras que são o limite de nossa visão, enquanto a julgamos a somente meia légua de nós, ou seis o sete vezes mais elevada que nossas casas, quando ela sobe sobre o nosso horizonte. Assim nós a julgamos maior quando ela está próxima do horizonte do que quando ela está muito distante dele, pois a julgamos muito mais distante de nós quando ela se ergue que quando ela está muito elevada sobre nosso horizonte” (RV I, IX, §III, OC I, 116)

³¹² RR I, §IV-V, OC XVII-1, 265.

³¹³ “No instante em que abrimos nossos olhos em meio a um campo, Deus nos dá de uma só vez todos os sentimentos, e forma em nós todos os juízos que nós mesmos formaríamos se, tendo o espírito uma penetração infinita, nós conhecêssemos além disso a óptica de forma divina, e não somente a grandeza e a proporção de todas as imagens que são traçadas nos olhos, *mas de modo geral todas as mudanças que ocorrem em nosso corpo, quando elas podem ou devem servir para reger esses juízos*” (RR I, §9, OC XVII-1, 268. Itálico nosso).

De modo geral, um raciocínio similar se aplica a todos os corpos que vemos à uma grande distância. Se vemos um homem e uma árvore a cem passos, o homem pareceria muito menor que a árvore e, portanto, tenderíamos a afirmar que ele está mais distante que ela. É por saber pela experiência que o homem é menor que a árvore que não nos enganamos quanto a sua localização. A essa experiência Malebranche dá o nome, na *Recherche*, de *experiência do sentimento*³¹⁴, e a considera parte do próprio juízo natural. Com isso, fica claro que o juízo natural não envolve somente o cálculo geométrico fundado nas leis da óptica, mas também uma diversidade de elementos psicológicos que se encontram igualmente envolvidos e imiscuídos na sensação. O exemplo dos corpos distantes permite assim dissociar, no juízo natural, a imagem produzida na retina segundo as regras da perspectiva da imagem efetivamente percebida. Por mais que envolva um cálculo divino, o juízo natural não deixa de ser, relativamente a grandeza real dos corpos, um sentimento obscuro.

Com isso, torna-se possível compreender como as sensações envolvidas na percepção visual podem ter como elemento central uma lei que é universal a todos que possuem a visão, isto é, as leis geométricas da óptica, e ainda assim permanecem sendo rigorosamente subjetivas. É por esse princípio que, quando vemos um objeto estático enquanto caminhamos, não deixamos de considerar que ele está em repouso, por mais que a imagem dele que se forma em nossa retina mude constantemente de tamanho. De modo similar, quando estamos em um barco em movimento, não podemos deixar de perceber o barco como estando imóvel e ao mesmo tempo perceber as margens em movimento³¹⁵. Nesses casos, a razão dessas mudanças na percepção do movimento dos corpos é unicamente a conveniência dessa percepção para a conservação da vida. Esse caráter subjetivo das sensações é o que impede que o juízo natural possa ser considerado unicamente como uma correção das distorções do campo visual e, conseqüentemente, como algo que poderia fornecer aos sentidos um meio de chegar às dimensões reais dos corpos. Malebranche ressalta esse ponto em uma precisão fundamental feita no XIIº *Entretien*;

Pois, mais uma vez, Deus, em consequência das leis da união da alma e do corpos, nos dá todos os sentimentos dos objetos da mesma maneira que nossa alma daria a si mesma se ela raciocinasse com exatidão sobre o conhecimento que ela possuiria do que se passa no corpo ou na parte principal do cérebro. *Mas noteis que o conhecimento que temos da*

³¹⁴ RV I, IX, §III, OC I, 114.

³¹⁵ RV I, VIII, §III, OC I, 105; RR I, §10, OC XVII-1, 269; EMR XII, §V, OC XII-XII, 284.

natureza da grandeza ou da situação dos objetos não nos serve em nada para retificar nossos sentimentos se esse conhecimento não é sensível e produzido atualmente no cérebro (EMR XII, §V, OC XII-XIII, 284-285. Itálico nosso).

Essa precisão ressalta que entre a percepção sensível dos corpos dada pelos juízos naturais e o conhecimento claro e distinto que temos de suas grandezas há um abismo que torna um irreduzível ao outro. O astrônomo é tão sujeito à ilusão do tamanho dos astros quanto qualquer outro homem. Por mais que ele saiba que o tamanho da lua não se altera, e que ademais ela possui um tamanho muito maior do que a visão que temos dela nos permitiria supor, ele não deixaria de vê-la pequena no céu e maior no horizonte do que no zênite. Ao afirmar que os juízos naturais “nos ensinam por uma via abreviada e muito agradável em um só momento um detalhe como que infinito de verdades e de maravilhas” (RR I, §10, OC XVII-1, 269), essas verdades não podem deixar de ser, como ademais para todo o campo do sensível, *relativas à preservação da vida*, e não verdades em termos absolutos.

Assim, por mais que a estrutura conceitual da noção de juízo natural se assemelhe em muitos sentidos à doutrina geral da percepção, ela é por princípio impermeável à generalidade e a universalidade que, como vimos, são fundamentais para a concepção malebrancheana de ideia. Tal como a teoria das ideias, a atribuição do juízo natural a uma ação de Deus que julga em nosso espírito tem como fundamento a impotência e a obscuridade da alma, que é incapaz de conhecer e julgar sobre a infinidade de elementos que constituem a sensibilidade. Nos dois casos, é a finitude da alma que respalda a necessidade da intervenção de um ser infinito que é capaz de dar a ela o conhecimento. Todavia, a comparação se encerra aqui. Dado que na doutrina da percepção há ideia e sentimento, podemos analisar e separar aquilo que cabe à cada um dos elementos nela envolvidos. O juízo natural, por sua vez, é ele mesmo sentimento e, portanto, não pode ser analisado. Os cálculos divinos que julgam *em nós, sem nós e apesar de nós* são inseparáveis da sensação. Ademais, sendo um produto da união da alma e do corpo, e não da relação entre a alma e Deus, ele não nos revela nada acerca da essência dos corpos. Nos revelando em um só instante uma percepção sensível que é o produto de uma ciência divina, essa percepção só diz respeito a nós mesmos em nossa relação com as coisas, e nunca às coisas em si mesmas.

5.4. A sensação como *revelação natural*

Para que os sentidos nos alertem efetivamente sobre o estado de nosso corpo e sobre a sua relação com os corpos exteriores não basta que os percebamos de tal modo ou em tal situação, mas, também, que os consideremos como efetivamente existentes. A essa existência presumida, Malebranche dá o nome de *revelação natural*, e na medida em que a considera parte do juízo natural, faz dela parte inseparável da percepção. Para compreender em que acepção precisa os sentidos, ao mesmo tempo em que são incapazes de nos fornecer uma demonstração da existência dos corpos, podem ser considerados revelações, convém retomar os pontos da concepção malebranchiana de percepção que fundamentam essa indemonstrabilidade da existência. Como vimos ao analisar o modo como Malebranche concebe a ideia, a percepção de um corpo por meio de sua ideia não envolve a percepção de sua existência³¹⁶. No capítulo X do Livro I da *Recherche*, Malebranche afirma que “não há ligação necessária entre a presença de uma ideia ao espírito do homem e a existência da coisa que essa ideia representa; e aquilo que ocorre naqueles que dormem ou que estão em delírio é prova suficiente” (RV I, X, OC I, 121).³¹⁷ A ideia nos representa a essência dos corpos, a sua realidade objetiva, sem que essa representação invoque algo relativo a sua existência. Aquilo que percebemos no sonho, ou então o que o amputado percebe ao sentir a dor no braço que não mais possui, é efetivamente a ideia de um corpo no mesmo sentido que qualquer outra ideia, embora esse corpo inexista atualmente. Essa lacuna entre a essência percebida pela e a existência dos corpos faz que “seja muito difícil prová-la demonstrativamente” (*Ibid*, OC I, 122)³¹⁸.

A extensão inteligível nos representa assim os corpos como os arquétipos de uma infinidade de mundos possíveis, mas ela não envolve a existência necessária desses mundos³¹⁹. A extensão inteligível não se confunde com a extensão criada. Ela é o seu arquétipo eterno e necessário, e é ela que percebemos misturada às cores e às demais qualidades sensíveis que pertencem unicamente à nossa alma. Nossa percepção não envolve a existência senão na medida em que os corpos existentes são a causa ocasional de nossos sentimentos. Mas, enquanto causa ocasional, eles apenas determinam a eficácia divina a agir de tal ou tal modo em nossa alma. Em si mesmos, os corpos não possuem

³¹⁶ Cf. acima, cap. 2.1.

³¹⁷ O mesmo argumento é retomado em RV VI, II, VI, OC II, 377.

³¹⁸ O *demonstrativamente* foi acrescentado em 1678, consoante com as precisões expostas no *Éclaircissement* VI.

³¹⁹ MC, IX, §IX, OC X, 99.

nenhuma eficácia para agir em nós e produzir os sentimentos que se relacionam a eles, de modo que não possuímos nenhuma espécie de acesso direto aos corpos existentes.

Isso não quer dizer, contudo, que temos boas razões para duvidar da existência dos corpos em geral. No mesmo capítulo X do Livro I, Malebranche afirma que “podemos assegurar que há ordinariamente fora de nós a extensão, figuras e movimentos, quando os vemos. Essas coisas não são apenas imaginárias, elas são reais, e não nos enganamos em crer que elas possuem uma existência real e independente de nosso espírito” (*Ibid*, OC I, 121-122). O que é impossível, segundo o oratoriano, é *demonstrar* a existência dos corpos e, precisa em sua resposta às críticas de Arnauld: “Tomo, como podeis bem julgar, a palavra *demonstração* em todo rigor e exatidão geométrica. Pois seria loucura duvidar que há corpos” (RVFI, XXVI, §I, OC VI-VII, 182)³²⁰. Ou, como define de modo ainda mais preciso em uma carta à Mairan, “Demonstrar, propriamente, é desenvolver uma ideia clara e deduzir dela com evidência o que essa ideia encerra necessariamente” (A Mairan, 6 de setembro de 1714, OC XIX, 911). Para demonstrar, com rigor geométrico, que os corpos existem, seria preciso deduzir a sua existência da sua ideia, isto é, deduzir os corpos criados da extensão inteligível infinita.

O *Éclaircissement* VI, escrito a partir dos questionamentos suscitados a respeito dessa questão, levanta duas objeções contra aqueles que creem que a existência dos corpos pode ser facilmente demonstrada. A primeira se volta para aqueles que defendem que podemos nos assegurar que os corpos existem pelas relações que estabelecemos com eles através dos sentidos. Malebranche retoma os exemplos dos erros dos sentidos, e em especial a ilusão da dor no braço dos amputados, para mostrar que mesmo pelos sentimentos mais vivos não possuem uma relação necessária com a existência daquilo com o que eles se relacionam³²¹. Nele, contudo, o argumento é levado as suas últimas consequências ao tomar como exemplo paradigmático o caso das visões dos loucos. A passagem merece ser citada por extenso:

Já foram encontradas pessoas que acreditavam possuir chifres sobre a cabeça, outras que imaginavam ser de manteiga ou de vidro, ou que seus corpos não eram formados como os dos outros homens, que eram como

³²⁰ Cf. também RV, *Écl.* VI, OC III, 63. Isso mostra que por mais que Malebranche exclua a existência atual do campo da percepção, suas conclusões a respeito da existência dos corpos está muito distante do imaterialismo de Berkeley, como ademais assegura o próprio bispo irlandês no segundo diálogo entre Hylas e Phylonus: “Ele [Malebranche] se baseia na mais abstrata das ideias gerais, a qual desaprovo inteiramente. Ele defende um mundo exterior absoluto, o que eu nego. Ele sustenta que somos iludidos pelos nossos sentidos e que não conhecemos a real natureza ou as verdadeiras formas e figuras dos seres extensos; tudo o que defendo é precisamente o contrário” (Berkeley, 2008, p.241).

³²¹ RV, *Écl.* VI, OC III, 56.

aquele de um galo, de um lobo, de um boi. Eram loucos, dirão, e estou de acordo. Mas sua alma poderia se enganar sobre essas coisas, e conseqüentemente todos os outros homens podem cair em erros semelhantes se julgarem sobre os objetos em relação a seus sentidos. Pois é preciso notar que esses loucos se veem efetivamente tais como pensam ser; *o erro não está propriamente no sentimento que eles possuem, mas no juízo que eles formam*. Se eles dissessem somente que se sentem ou que se veem como um galo, eles não se enganariam. Eles se enganam unicamente ao crer que seus corpos são semelhantes ao que eles sentem, quero dizer, ao que é o objeto imediato do espírito quando eles se consideram. Assim, aqueles mesmos que acreditam ser tal como eles efetivamente são não são mais judiciosos, nos juízos que fazem de si mesmos, que os loucos, se eles só julgarem precisamente em relação a seus sentidos. Não pela razão, mas afortunadamente que eles não se enganam (RV, Écl. VI, OC III, 57. Itálico nosso).

O exemplo dos loucos traz para o primeiro plano o elemento fundamental do erro de basear os juízos de existência unicamente nos sentidos. No Livro II da *Recherche*, Malebranche explica as visões dos loucos que ele chama de *visionários dos sentidos* pela profundidade dos traços no cérebro deixadas pelo movimento descontrolado dos espíritos animais³²². Isso faz com que a imaginação excessivamente forte desses visionários se imponha e tome o lugar dos próprios sentidos na percepção, de modo que eles veem como presentes objetos que não estão senão em sua imaginação. Ora, como ressalta a passagem citada, o sentimento que corresponde, em virtude das leis da união da alma e do corpo, a esses traços profundos no cérebro não é ele mesmo um erro. O erro do louco que afirma que seu corpo é efetivamente semelhante ao corpo de um galo não é distinto em natureza daquele que acredita que as cores estão efetivamente nos corpos porque os juízos naturais assim o dizem, ou então que acredita que um corpo existe pois o sente. O louco não erra ao se sentir um galo, assim como um amputado não erra ao sentir a dor no braço que ele não possui mais. O erro não consiste no sentimento que corresponde aos movimentos dos espíritos animais que percorrem os traços do cérebro, mas sim no juízo livre que afirma que aquilo que sentimos está efetivamente nos corpos existentes³²³. Em outras palavras,

³²² RV II, III, I, §IV, OC II, 323-325. Malebranche distingue ainda entre os *visionários dos sentidos*, que creem ver efetivamente aquilo que eles imaginam, e os *visionários da imaginação*, que apesar de não terem propriamente alucinações, são incapazes de julgar corretamente a respeito das relações e dos valores das coisas. Estes são, segundo o oratoriano mais perigosos, pois podem possuir o ar exterior de uma pessoa razoável e são frequentemente persuasivos. Eles podem assim, convencer outros de suas visões, como efetivamente fazem aqueles dentre eles que escrevem e que se tornam autores renomados.

³²³ Como resume Dreyfus (1958, p.92): “O dito erro do sentimento só se produz quando o espírito crê poder se pronunciar por meio do sentimento sobre a verdadeira causa dos efeitos que aparecem em nossas percepções sensíveis ou em nossas percepções puras por consequência de nossas volições. Ora, o sentimento, se restringindo a nos fazer conhecer somente a existência de nossas modificações sucessivas,

poderíamos dizer que, para Malebranche, a diferença entre o filósofo escolástico e o louco é apenas de grau.

Como então distinguir as visões de um louco das percepções sensíveis de um homem são, ou as ilusões dos corpos efetivamente existentes? Rigorosamente falando, não podemos responder essa questão tomando como ponto de partida os sentidos. Os corpos existentes não podem ser o objeto imediato de nossa percepção, de modo que não é a relação entre eles e nossos sentidos que pode esclarecê-la. Só somos capazes de dirimir a dúvida a respeito da essência dos corpos nos voltando para as ideias que os representam. Ao invés de julgar sobre os corpos pelos sentidos, devemos julgar sobre eles a partir de suas ideias. Com isso, todavia, o alcance da veracidade divina se restringe à essência dos corpos, e não à existência do mundo material. Assim como os sentidos, por si mesmos, não são capazes de nos assegurar a respeito da existência dos corpos, as ideias também se encontram excluídas de qualquer consideração a respeito da existência. A dúvida permanece, portanto, tanto quando recorremos aos sentidos quanto quando recorremos às ideias.

Em certo sentido, podemos dizer que a dúvida que Malebranche crê permanecer é a mesma dúvida metódica que faz que Descartes, nas *Meditações*, recusasse as provas sensíveis sobre a existência dos corpos, como atesta o próprio *Éclaircissement* VI³²⁴. Contudo, o longo e complexo argumento da sexta meditação permite que Descartes considere que a existência dos corpos pode ser efetivamente demonstrada, por mais difícil que seja essa demonstração. Não obstante serem essas “as provas mais fortes que a razão sozinha pode fornecer para a existência dos corpos” (RV, *Écl.* VI, OC III, 60), Malebranche não considera que Descartes forneça, propriamente falando, uma demonstração exata da existência da matéria. A tese da invisibilidade dos corpos inviabiliza a passagem da percepção de um corpo para a constatação de sua existência. Para que essa prova configurasse propriamente uma *demonstração*, seria necessário mostrar, nas palavras da carta a Mairan citada acima, que a existência de um corpo deve decorrer *necessariamente* de sua ideia, o que é rigorosamente impossível de demonstrar.

Deus conhece os corpos necessariamente em seu Verbo, isto é, em sua Razão divina. Mas ele só conhece o mundo material em virtude do conhecimento que ele possui de suas vontades, que criam continuamente esse mundo e que dão o movimento a todas

e não a natureza do laço que liga nossas percepções a nossas volições, o conhecimento desse laço lhe escapa por definição, e não pode ser senão um fato da razão”.

³²⁴ RV, *Écl.* VI, OC III, 60.

as coisas.³²⁵ Poderíamos dizer então que essa vontade criadora se segue da essência divina? A resposta de Malebranche é negativa. Sendo infinito e perfeito, Deus prescinde, rigorosamente falando, do mundo criado: “O Ser infinitamente perfeito basta plenamente a si mesmo” (EMR IX, §VII, OC XII-XIII, 208). Não há na essência divina nenhuma inclinação à existência. A criação do mundo envolve assim uma vontade inteiramente livre e arbitrária de Deus, isto é, de uma ação que não decorre necessariamente de sua essência. É essa radical contingência da criação que faz com que não somente seja impossível demonstrar a existência dos corpos, mas que, pelo contrário, seja possível dar uma prova demonstrativa dessa impossibilidade, que é exposta no *Entretien* VI por Teodoro na forma de um silogismo:

A noção do Ser infinitamente perfeito não encerra relação necessária com nenhuma criatura. Deus se basta plenamente a si mesmo. A matéria não é então uma emanção necessária da divindade. Ao menos, o que basta a mim presentemente, não é evidente que ele seja uma emanção necessária dela. Ora, não se pode dar uma *demonstração exata* de uma verdade que não se faça ver que ela possui uma ligação necessária com seu princípio, que não se faça ver que é uma relação necessariamente contida nas ideias que são comparadas. Portanto não é possível demonstrar, à rigor, que os corpos existem (EMR VI, §V, OC XII-XIII, 137)³²⁶.

A contingência inerente ao mundo criado exclui assim a possibilidade de deduzir das ideias qualquer referência à existência. O ato criador que dá a existência aos corpos é inteiramente independente da extensão inteligível que os representa como arquétipos divinos. A distinção entre os atributos divinos é assim o que assegura na filosofia de Malebranche que aquilo que vemos no Verbo divino não tenha nenhuma relação com a vontade onipotente de Deus, cujo conhecimento encontra-se ademais fora do alcance de nossa união com Deus³²⁷. A existência é, portanto, extrínseca à essência e é logicamente posterior a ela. Diferentemente de Leibniz, Malebranche não considera que possa haver nas essências qualquer pretensão ou inclinação à existência. Pelo contrário, sem o decreto livre e arbitrário de Deus³²⁸ a existência se torna inconcebível. É ao chegar à essa

³²⁵ RV, Écl. VI, OC III, 61.

³²⁶ Cf. também RVFI XXVI, §VII, OC VI-VII, 186.

³²⁷ Nas *Méditations chrétiennes*, o Verbo, ao ser perguntado como tira o Ser do nada [*néant*], responde ao meditativo: “Já não te disse que que tu devias me consultar somente sobre o que encerro na qualidade de Sabedoria Eterna e de Razão universal dos espíritos? [...] Mas queres saber por que uma coisa existe do simples fato que Deus o quer. Tu exiges de mim uma ideia clara e distinta dessa eficácia infinita que dá e conserva o ser a todas as coisas. Não tenho agora resposta que seja capaz de contentar-te. Tua exigência é indiscreta. Me consultas sobre o poder de Deus; me consulte sobre sua Sabedoria se queres que eu te satisfaça” (MC IX, §II, OC X, 96).

³²⁸ É importante destacar que Malebranche considera que esse decreto, na medida em que não está contido na noção do Ser infinitamente perfeito, independe até mesmo da Ordem que é a lei imutável de Deus. Não

conclusão que o oratoriano afirma não haver outro modo possível de conceber a existência além da *revelação* divina. Cabe, contudo, precisar o que se encontra pressuposto na escolha desse termo, assim como suas consequências.

Malebranche distingue as revelações que dizem respeito à existência dos corpos em duas categorias: as *revelações sobrenaturais*, que consistem fundamentalmente nas revelações que são transmitidas a nós pelas escrituras, e as *revelações naturais*, que se dão “em consequência de algumas leis gerais que nos são conhecidas, segundo as quais o autor de natureza age em nosso espírito à ocasião do que ocorre em nosso corpo” (EMR VI, §VII, OC XII-XIII, 138), isto é, que se dão pelas sensações. A escolha do termo de *revelação* para definir o modo como concebemos a existência dos corpos pode causar estranhamento, como admite o próprio autor, mas esse estranhamento não é somente proposital, como é também consequente se considerarmos o estatuto da sensação no interior do ocasionalismo³²⁹. Em ambas as espécies de revelações, é a ação de Deus que nos faz crer que há corpos: seja pela experiência fornecida pelos sentidos, seja pela fé.

No *Éclaircissement* VI, é pela tendência natural a crer nos corpos que Malebranche funda a noção das sensações como revelações naturais. Ela se sustenta no aspecto de verdade relativamente à esfera do sensível no que diz respeito à finalidade biológica, isto é, à preservação da vida. É a partir dela que o oratoriano defende que os juízos naturais que se encontram em nossas sensações nos fazem ter uma propensão a crer que os objetos percebidos sensivelmente existem. Esse ponto Malebranche concede explicitamente a Descartes, mesmo que o oratoriano negue que essa propensão nos faça concebe-lo com evidência³³⁰. Para que possamos agir consequentemente em relação aos corpos que nos cercam, é necessário crer que esses corpos sejam existentes. Essa propensão não se distingue fundamentalmente de um juízo natural, e como tal não pode nos fornecer um conhecimento com evidência – de sorte que sempre podemos, por um juízo livre, negar nosso assentimento a essa propensão.

há nada na Razão divina que faça da criação uma decorrência de uma racionalidade infinita. A Ordem se impõe ao agir divino uma vez criado o mundo, pois Deus deve agir necessariamente de acordo com o que ele é, isto é, deve agir segundo as exigências dadas pela Sua própria Razão. A criação se estabelece assim como uma exceção no próprio modo do agir divino, na qual Deus age sem ser determinado pela Lei necessária que lhe é consubstancial. Sobre isso, cf. Pellegrin, 2006, pp.134-155.

³²⁹ “Essa expressão [*revelação*] vos choca. Mas é precisamente por isso que me sirvo dela. Pois esqueceis sempre que é Deus que produz em nossa alma todos os diversos sentimentos com os quais ela é tocada à ocasião das mudanças que se passam no corpo” (EMR VI, §IV, OC XII-XIII, 135-136).

³³⁰ RV, Écl. VI, OC III, 62. A recusa de Malebranche em estabelecer uma interação real ou uma causalidade transitiva entre a alma e o corpo, como havia feito Descartes na sexta meditação, interdita qualquer efetividade do argumento da inclinação natural para uma efetiva demonstração da existência dos corpos.

Contudo, ressalta Malebranche ainda no *Éclaircissement* VI, o fato de poder negar o assentimento não implica necessariamente que devemos fazê-lo. Assim como não podemos demonstrar a existência dos corpos exteriores, também não podemos demonstrar a sua inexistência. Mas enquanto a afirmação da inexistência dos corpos não encontra nada que a sustente, a afirmação da existência é reforçada por uma forte inclinação dada por Deus para a preservação de nossa própria vida. Inclinação que, considerada em seu próprio domínio, não é em si mesma falsa. Assim, conclui o oratoriano:

Não temos nada que prove que eles [os corpos] não existem, e temos, ao contrário, uma forte inclinação a crer que eles existem. Nós temos então mais razão de que crer que eles existem que de crer que eles não existem. Pois somos naturalmente levados a seguir nosso juízo natural quando não somos positivamente corrigi-lo pela luz e pela evidência. Pois como todo juízo natural vem de Deus, nós podemos conformar a ele nossos juízos livres quando não encontramos nenhum meio para descobrir sua falsidade (RV, *Écl.* VI, OC III, 63).

A propensão dada pelos sentidos em crer que os corpos existem é, portanto, aceitável desde que não haja nenhuma razão para julgá-la falsa. Evidentemente, essa conclusão não deixa de ser uma conjectura. Mas é uma conjectura que possui uma razoabilidade e, como tal, pode constituir como uma *prova* suficiente de que os corpos existem. Ela é ainda mais aceitável na medida em que concorda com a revelação sobrenatural dada pelas escrituras. Por meio desta “aprendemos que Deus criou um céu e uma terra, que o Verbo se fez carne e outras verdades semelhantes que supõe a existência de um mundo criado” (RV, *Écl.* VI, OC III, 65). A concordância da fé e da razão fornece assim um elemento extrínseco à revelação dada pelos sentidos e que é apresentada como uma espécie de fiadora dos juízos naturais relativos à existência dos corpos³³¹.

Pode-se compreender assim em que sentido o termo *revelação* pode ser dado tanto a prova sensível da existência dos corpos quanto à sua prova por meio da autoridade das escrituras. Em ambos os casos, o que é exigido é uma aquiescência, por um juízo livre, à uma aparência à qual não somos forçados pela evidência a consentir. Aparência que nos é dada unicamente por Deus, seja naturalmente por meio das leis da união da alma e do corpo, seja sobrenaturalmente por meio dos relatos dos apóstolos e dos profetas. Não é por acaso portanto que o *Éclaircissement* se encerre com uma reflexão à respeito das teses

³³¹ “[...] quanto aos juízos naturais que possuem uma relação com a existência atual dos corpos, embora nos possamos absolutamente nos impedir de formar juízos livres que lhe sejam conformes, não devemos fazê-lo, pois esses juízos naturais se acordam perfeitamente com a fé” (RV, *Écl.* VI, OC III, 65).

centrais do ocasionalismo, como a impossibilidade da ação dos corpos sobre a alma para se fazer representar a ela, a conseqüente invisibilidade dos corpos criados e a necessidade de uma iluminação divina para que possamos, propriamente falando, conhecê-los³³².

Cabe destacar que o parágrafo final do *Éclaircissement* foi o objeto de uma substantiva revisão na quinta edição da *Recherche* (1700), portanto após a introdução da tese da eficácia das ideias na *Réponse à Regis*, como não deixam de indicar os editores das *Oeuvres complètes*³³³. Se até então Malebranche concluía o *Éclaircissement* VI afirmando a necessidade de uma reflexão acerca do caráter puramente inteligível da iluminação divina, o foco dessa reflexão se torna, a partir da revisão de 1700, o caráter eficaz dessa iluminação. Assim, o oratoriano afirma que devemos considerar

[...] que a relação que ela [a alma] possui com seu corpo e com aqueles que o cercam depende necessariamente da que ela possui com a substância eficaz e luminosa da Divindade. Substância que nos mostra as criaturas como possíveis, como existentes ou como pertencendo a nós segundo as diversas maneiras com as quais ela nos afeta, enquanto ela é representativa delas: como possíveis, se a percepção com a qual a ideia nos afeta é pura; como existentes, se a percepção é sensível, e como pertencendo a nós e sendo parte de nós mesmos se ela é muito interessante e muito viva, tal como é o caso da dor (RV, *Écl.* VI, OC III, 65-66).

Ao mesmo tempo em que a tese das ideias eficazes se adequa com a exposição malebranchiana dos sentidos como revelações naturais, ela também lhe fornece um sentido novo. O juízo natural que nos inclina a reconhecer os corpos como existentes deixa de ser considerado unicamente um produto das leis da união da alma e do corpo para se tornar também um produto da ação eficaz da ideia. O grau de afecção da ideia é assim o que determina a crença natural na existência de tal ou tal corpo, de modo que a prova da existência dos corpos pela revelação natural não diz respeito somente aos corpos em geral, mas principalmente aos corpos cujas ideias nos afetam com mais força, e particularmente ao corpo que nos pertence. Desse modo, a propensão a crer que os corpos são existentes ou então somente possíveis é descrita como relativa ao modo da afetividade da ideia. Com essa precisão, os juízos naturais deixam de se restringir ao domínio da sensação, e passam a ser assim abarcados pelo poder causal da ideia eficaz.

No VIº *Entretien*, Malebranche retoma a descrição dos juízos naturais relativos à existência como *revelações naturais*, trazendo para o primeiro plano a relação dessa revelação com o pecado. A inclusão dessa problemática coloca em evidência um

³³² RV, *Écl.* VI, OC III, 65-66.

³³³ *Ibid.*, var. c. Cf. também a nota de Geneviève Rodis-Lewis em Malebranche, 1979, vol. 1, p.1654, n.1.

problema fundamental da consideração dos sentidos como revelações divinas, que é o de saber como uma revelação dada por Deus pode ser para nós a causa de erros. Em certo sentido, o oratoriano retoma aqui, em seu sentido geral, o essencial do argumento da percepção dos loucos aplicando-o para o homem após a queda, afirmando que sendo a união da alma e do corpo uma ocasião para o erro, jamais poderíamos confiar em nossos sentidos para considerar a existência dos corpos³³⁴. Diferentemente da resposta dada pelo *Éclaircissement* VI, que via na afirmação da existência dos corpos uma conjectura mais provável que sua inexistência, Malebranche recorre nos *Entretiens* a uma reflexão sobre o estado adâmico para mostrar que, nele, mesmo que a existência dos corpos não deixava de ser indemonstrável, ela também era inegável.

Embora a corrupção do pecado não altere, propriamente falando, as leis da união da alma e do corpo, ela subverte a hierarquia entre as duas substâncias e faz que a alma se encontre submissa ao corpo. Em sua primeira instituição, as leis naturais que regem a correspondência mútua entre essas duas substâncias que compõem o homem foram perfeitamente bem estabelecidas de modo a nos revelar que temos em corpo e que estamos em meio a muito outros³³⁵. Se essas leis não se alteram, o que se transforma a partir do pecado é o fim do privilégio que Deus havia concedido à Adão, que consistia na capacidade de interromper voluntariamente o fluxo dos espíritos animais e, assim, impedir que as sensações se impusessem à alma. Sabendo que não deveria julgar a respeito da natureza ou da existência dos corpos pelos sentidos, Adão era capaz de julgar quais movimentos dos espíritos animais eram causados por sua própria vontade e quais eram o efeito alguma causa ocasional exterior. Desse modo, escreve Malebranche,

[...] ele [Adão] não era como os loucos ou os febris, nem como nós no sonho, sujeitos a tomar fantasmas como realidades, pois ele podia discernir se os traços de seu cérebro eram produzidos pelo curso interior e involuntário dos espíritos ou pela ação dos objetos; sendo esse curso voluntário nele, e dependente de seus desejos práticos (EMR VI, §VII, OC XII-XIII, 140).

No estado adâmico, portanto, as sensações podem ser consideradas revelações em seu sentido mais estrito. Deus instituiu as leis da união da alma e do corpo de tal modo

³³⁴ É nesse sentido que Aristo questiona Teodoro: “Um sente a dor no braço que ele não mais possui. Todos aqueles que chamamos de loucos veem diante de si objetos que não existem. E talvez não haja ninguém que foi frequentemente agitado e aterrorizado por puros fantasmas. Deus não é enganador. Ele não quer enganar ninguém, nem os loucos, nem os sábios. Todavia somos todos seduzidos pelos sentimentos com os quais ele nos toca e pelos quais ele revela a existência dos corpos. É então muito certo que nos enganamos com frequência. Mas me parece pouco certo que nós não o sejamos sempre” (EMR, VI §VI, OC XII-XIII, 138).

³³⁵ EMR VI, §VII, OC XII-XIII, 139.

que Adão saberia discernir sem dificuldades entre os sentimentos que nos revelam efetivamente a existência de nosso próprio corpo e aqueles que se devem unicamente aos movimentos internos dos espíritos animais causados pelos corpos exteriores. Após o pecado, a alma se vê submetida aos movimentos corporais. Ela se torna por vezes incapaz de distinguir entre os sentimentos que se devem às imaginações ou às ilusões e aquelas que se devem realmente a presença dos corpos e as suas ações nos órgãos dos sentidos. Por mais que as leis da união sejam as mesmas, o fato dos espíritos animais não estarem mais sujeitos a vontade impede que saibamos de modo claro quais são os movimentos responsáveis por causar tais sentimentos e, conseqüentemente, de atribuir com mais ou menos certeza uma existência presumida nos corpos percebidos.

O recurso feito ao estado adâmico nos permite assim compreender que, em sua primeira instituição, as leis da união da alma e do corpo não eram causa de erro e, por não terem se alterado após a queda, presentemente elas continuam a não sê-lo. A função propriamente filosófica da figura de Adão se define assim por nos apresentar o homem em sua plena conformidade com a finalidade estabelecida com Deus. Identificando o que em nós se mantém conforme a essa finalidade, torna-se possível precisar onde se encontra, precisamente, o erro dos sentidos. Sabendo, portanto, que essas leis foram sabiamente estabelecidas para que possamos conservar o corpo que nos pertence e nos alertar sobre os corpos que nos cercam, não há verdadeira razão para crer que os corpos em geral não existem, mesmo que não possamos demonstra-lo³³⁶. Por mais que essa conclusão não se imponha pela evidência, e portanto que não sejamos invencivelmente levados a crer que os corpos existem, o encadeamento, a ordenação e a regularidade dos sentimentos que se devem à união da alma e do corpo fazem que a afirmação da existência dos corpos seja não só provável mas quase inegável. O erro consiste, portanto, unicamente em afirmar a sua demonstrabilidade.

Dado o contexto do pecado que envolve a reflexão acerca da existência dos corpos no VI^o *Entretien*, a revelação sobrenatural feita por meio das escrituras ganha um novo relevo. Se no *Éclaircissement* VI Malebranche ressaltava a concordância entre a revelação natural e a revelação sobrenatural, aqui a fé se apresenta como um modo de se

³³⁶ “[...] não obstante tudo o que acabo de dizer [sobre a submissão da alma ao corpo após o pecado], não vejo que possa haver uma boa razão para duvidar que os corpos em geral existem. Pois se posso me enganar sobre a existência de tal corpo, vejo bem que é porque Deus segue com exatidão as leis da união da alma e do corpo. Vejo bem que é a uniformidade da conduta de Deus não deve ser prejudicada pela irregularidade da nossa, e que a perda que tivemos por nossa culpa do poder que possuíamos sobre o nosso corpo não deve alterar em nada as leis de sua união com nossa alma” (EMR VI, §VII, OC XII-XIII, 141).

livrar da dúvida especulativa e até mesmo como “uma demonstração da qual é impossível resistir” (EMR VI, §VIII, OC XII-XIII, 142). As escrituras assumem um papel de restauração da corrupção dos pecados que ultrapassa as preocupações puramente teológicas do oratoriano. A submissão da fé à autoridade bíblica suplanta a dificuldade colocada pela impossibilidade de se conceber a existência pela razão e a submissão do espírito ao corpo fornecendo uma garantia sobrenatural – e, portanto, exterior ao domínio da filosofia – da existência efetiva dos corpos. É por isso que Malebranche pode afirmar que, supondo ser verdadeiro o que a fé ensina, a existência do mundo material encontra-se plenamente assegurada, mesmo que não esteja demonstrada³³⁷.

A *revelação* da existência dos corpos, seja pelos sentidos, seja pelas escrituras, deixa clara a tensão instaurada por Malebranche ao subtrair a existência às ideias ao mesmo tempo em que considera que nossa alma se encontra unida a um corpo existente, que deve habitar um mundo de corpos igualmente existentes. A doutrina dos juízos naturais, aplicada à existência dos corpos, busca atenuar essa tensão ao tornar a existência dos corpos concebível sem torná-la, entretanto, compreensível. Por mais certa que ela seja, e por mais que possamos nos munir de provas de sua existência, a relação entre o espírito e o mundo material não deixa de ser em momento algum uma relação de opacidade³³⁸. A necessidade de uma revelação sobrenatural, e por conseguinte estrangeira à razão e à evidência, para assegurar a validade da revelação natural, mostra que o sentimento não é capaz de atravessar o abismo aberto pela exclusão de qualquer referência à existências nas ideias.

Assim, ao unir sentimento confuso e ideias claras na percepção, Malebranche une a clareza da apreensão de uma essência com a obscuridade da constatação de uma existência. A percepção se apresenta novamente como o ponto de contato entre duas realidades que, do ponto de vista ontológico, são heterogêneas e se referem a âmbitos distintos da ação de Deus em nós. A visão das ideias em Deus, que se realiza pela união da alma com o Verbo, nos mostra as ideias tais como Deus concebe em sua Razão eterna e imutável. O juízo natural referente à existência dos corpos, que é um efeito das leis da união da alma com o corpo, nos mostra indiretamente e somente em relação à finalidade

³³⁷ “Os corpos existem. Isso é demonstrado com todo o rigor, uma vez pressuposta a fé” (EMR VI, §VIII, OC XII-XIII, 143).

³³⁸ Ou, nas palavras de Phillippe Desoche (1999, p.329): “Sendo toda a luz ou toda inteligibilidade reservada à visão em Deus, o sentimento só revela a existência ao ofusca-la com uma obscuridade intransponível”.

biológica da preservação da vida, o mundo como Deus o concebe em sua vontade, isto é, como finito, contingente e temporal.

CONCLUSÃO

O princípio da individuação da matéria, para Malebranche, se deve à existência³³⁹, como vimos ao comentar os problemas relativos à percepção do singular tal como ele foi colocado a partir da introdução da noção de extensão inteligível. Ora, uma vez que a existência se encontra fora do campo da demonstração racional e, portanto, fora do alcance da ciência, como poderíamos então atribuir uma substancialidade aos corpos, e, portanto, considerá-los como corpos individuais? Podemos afirmar, segundo o que vimos até aqui, que a resposta a essa questão passa por uma dupla constatação. Por um lado, ao identificar substância e existência, Malebranche renuncia fundar a singularidade na razão. Por mais que saibamos que Deus criou corpos particulares ao dar o movimento à matéria, esta singularidade escapa a qualquer tentativa de redução aos princípios da razão. Por outro, isso não significa que devamos falar, como faz Gueroult (1955-1959, vol. 1, pp. 203-250) e mais recentemente Bardout (1996), em uma *aporia da singularidade*. Ao afirmar que há um sentido no qual podemos dizer que as sensações são verdadeiras, e que podemos fazer uso delas para voltar-nos às ideias, o oratoriano remete à opacidade da experiência o papel de conceber e de pensar o singular, o que só pode ser feito confusamente.

Isso é possível pois, ao mesmo tempo em que a visão das ideias em Deus garante o elemento eterno e necessário da percepção, o sentimento por sua vez expressa o enraizamento do homem na contingência, na temporalidade e no mundo da vida. O sentimento que, nos termos que Malebranche se vale após 1693, *torna sensível o inteligível* e faz com que a percepção da extensão inteligível se insira na sequência temporal do mundo dos corpos, se relacionando, mesmo que indiretamente, com a contingência envolvida na criação do mundo material. A união da alma e do corpo é então o que coloca o espírito humano em contato com o mundo dos objetos singulares (e, dentre eles, com o corpo ao qual a alma está unida), e nos permite perceber confusamente a relação que eles travam entre si. Em outras palavras, a sensibilidade nos coloca em contato com a existência de nosso próprio corpo e dos corpos que o cercam e, por meio deles, com os outros homens e com a sociedade como um todo.

³³⁹ Cf. a já citada passagem da correspondência com Mairan: “Sei bem que um pé cúbico é de mesma natureza que toda outra extensão, mas *o que faz com que um pé cúbico seja distinto de todos os outros é o seu próprio ser, a sua existência*. Se houver seres de uma mesma natureza ou de natureza diferente, se isso fosse possível, ou se não houver nada que o cerca, ele será sempre o que ele é” (A Mairan, 12 de junho de 1714, OC XIX, 886, grifo nosso).

A partir dessas considerações, podemos compreender qual é o sentido preciso que a percepção, concebida como o ponto de contato de realidades distintas e opostas quanto a suas naturezas assume na filosofia de Malebranche. Ela se constitui justamente na intersecção do finito e do infinito, do universal e do singular, do necessário e do contingente, do inteligível e do sensível. E é justamente por estar na intersecção que se torna possível, ao espírito atento, se valer do sensível e do singular para, a partir deles, voltar-se ao universal e ao puramente inteligível. A teoria da percepção de Malebranche permite assim que seja mantida a prioridade do inteligível e do universal para o conhecimento e para a ciência sem que, ao mesmo tempo, o oratoriano deixe de atribuir um papel ao singular e ao contingente. Fiel à inspiração agostiniana da visão em Deus, o oratoriano sustenta que é na infinidade divina que as verdades se encontram de modo necessário, eterno e imutável. Mas podemos, ao atentar para o aspecto inteligível contido na percepção do singular, isto é, na ideia que se encontra unida ao sentimento, conceber a passagem entre essas realidades opostas sem que elas se tornem homogêneas.

Sob esse ponto de vista, podemos deixar de considerar contraditória uma filosofia que funda o conhecimento no universal e, ao mesmo tempo, dedica-se com afinco à ciência experimental, como fica claro na teoria da preexistência dos germes, da qual Malebranche era um dos principais expoentes. Uma filosofia que prega a exclusividade da eficácia divina e, ao mesmo tempo, vê nos corpos malformados dos “monstros” e na experiência da dor um mal real que são contrários à vontade de Deus de fazer sempre o bem. Ou ainda uma filosofia que prega um ideal metafísico para a moral, e que busca na experiência modos de pensar a possibilidade de uma ação moral. Poderíamos ainda levantar outros exemplos, mas um tal exame sobre a singularidade no pensamento de Malebranche requereria uma abrangência e um aprofundamento que ultrapassariam os limites que propusemos ao presente estudo³⁴⁰. cremos contudo poder afirmar que a teoria da percepção de Malebranche não exclui a singularidade e a experiência pela adoção da visão das ideias de Deus como o único fundamento possível da ciência e do conhecimento mas, pelo contrário, torna possível conceber a positividade de uma ciência na qual a experiência e o singular são partes fundamentais, sob a condição que elas não possuam a pretensão de evidência da geometria e das matemáticas. Questão que ganha progressivamente mais relevância à medida em que Malebranche desenvolve sua filosofia das ideias.

³⁴⁰ Limitamo-nos a remeter, a respeito da teoria da preexistência dos germes, ao nosso artigo sobre o tema (Kontic, 2018). Sobre a moral, cf. Bardout, 2000, *passim*.

É então justamente por considerar a percepção como esse ponto de encontro entre o inteligível e o sensível, entre o necessário e o contingente, entre o finito e o infinito, que se torna possível pensar um papel positivo para a experiência no interior de uma filosofia na qual a metafísica é considerada o princípio de todos os conhecimentos. Em última análise, na filosofia de Malebranche a metafísica não se opõe à experiência, mas, pelo contrário, ela a funda e fornece a possibilidade de que ela ultrapasse as fronteiras do sentimento interior e dê recursos ao espírito para que ele dirija a sua atenção às ideias. Inversamente, a experiência fornece à metafísica a possibilidade de ser o fundamento até mesmo da mais experimental das ciências. É isso que permite que, nos *Entretiens*, Teodoro se volte para os pequenos insetos que habitam o seu jardim, como costumava fazer o próprio Malebranche, e afirme para Aristo, em uma passagem na qual a personagem malebranchiana passa tranquilamente da observação dos insetos para a geometria e para a metafísica:

Sabeis bem, Aristo, qual é o comprimento ou a medida que se servem aqueles que querem expressar a pequenez desses átomos vivos ou, se quiserdes, sua grandeza? Pois, embora eles sejam pequenos em relação a nós, eles não deixam de ser grandes em relação a outros. Essa medida é o diâmetro do olho desses pequenos animais domésticos, que de tanto morder os homens forçou-lhes a honra-los com um nome. É por esse comprimento, mas reduzido a pés e a polegares, pois inteiro ele é muito grande. É, digo, pelas partes desse novo comprimento que esses observadores de curiosidades da natureza medem os insetos que se encontram nos licores, e que provam pelos princípios da Geometria que há neles uma infinidade que são ao menos mil vezes menores que o olho de um piolho comum. Que essa medida não vos choque: é uma das mais exatas e das mais comuns. Esse animal é bastante conhecido, e podemos encontrá-lo em todas as estações. Esses filósofos estão confiantes que podemos sempre verificar os fatos que eles propõem, e que julgamos assim de modo certo sobre a multiplicidade e a delicadeza das obras admiráveis do Autor do Universo (EMR X, §II, OC XII-XIII, 227-228).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Malebranche

Edição de referência:

MALEBRANCHE, Nicolas. **Oeuvres Complètes**. Publiées sur la direction de A. Robinet. 23 vols. Paris: Vrin, 1958-1990.

Outras edições e traduções:

MALEBRANCHE, Nicolas. **Oeuvres**. Édition établie par G. Rodis-Lewis. 2 vols. Paris: Gallimard, Col. La Pléiade, 1979, 1992.

MALEBRANCHE, Nicolas. **Meditações Cristãs e Metafísicas**, trad. Adelino Cardoso. Lisboa: Edições Colibri, 2003.

MALEBRANCHE, Nicolas. **A busca da verdade**: textos escolhidos. Trad. Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Discurso editorial, 2004.

MALEBRANCHE, Nicolas. **De la Recherche de la Verité**. 3 vols. Paris: Vrin, 2006.

MALEBRANCHE, Nicolas. **Conversations chrétiennes/ Méditations sur l'humilité**, Paris: Vrin, 2010.

MALEBRANCHE, Nicolas. **Entretiens sur la métaphysique et sur la religion**. Paris: Vrin, 2017.

Obras de Descartes

Edição de referência:

DESCARTES, René. **Oeuvres de Descartes**. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. 12 vols., Paris: Cerf, 1897-1913 [reed. Paris: Vrin, 1996].

Outras edições e traduções:

DESCARTES, René. **Obras Escolhidas**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

DESCARTES, René. **Oeuvres completes** (dir. Beyssade, J.-M.; Kambouchner, D.) Paris: Gallimard, 2006-

DESCARTES, René. **O mundo ou tratado da luz / O homem**. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

DESCARTES, René. **Méditations Métaphysiques**, Paris: GF Flammarion, 2011.

DESCARTES, René. **Discurso do método & ensaios**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

Obras de Arnauld

Edição de referência:

ARNAULD, Antoine. **Oeuvres de Messire Antoine Arnauld**, Paris : Sigismond d'Arnay, 49 vols. 1775-1783 [reimpressão Bad Feilnbach : Schmidt Periodicals, 2010].

Outras edições:

ARNAULD, Antoine. **Textes Philosophiques**, Paris: P.U.F., 2001.

ARNAULD, Antoine. **Des vraies et des fausses idées**, Paris: Vrin, 2011.

ARNAULD, Antoine; NICOLE, Pierre. **La Logique ou L'Art de Penser**, Paris: Vrin, 2002.

Outras fontes primárias :

- AGOSTINHO. **Confissões**, São Paulo: Paulus, 2009.
- AGOSTINHO. **Contra os acadêmicos/ A ordem/ A grandeza da alma/ O mestre**, São Paulo: Paulus, 2012.
- AGOSTINHO. **O livre arbítrio**, São Paulo: Paulus, 2014.
- ANDRE, Yves. M., **La vie du R. P. Malebranche**, Paris: Ingold, 1886 [reed. Geneva: Slatkin Reprints, 1970].
- AQUINO, Tomás de. **Summa Teológica**, São Paulo: Loyola, 2001.
- ARISTÓTELES. **De Anima**, São Paulo: Editora 34, 2006.
- ARISTÓTELES. **Física I e II**, Campinas: Editora da UNICAMP, 2010.
- BACON, Francis. **Obras escolhidas**. Col. Os Pensadores: São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- BERKELEY, George. **Obras filosóficas**. São Paulo: Editora da UNESP, 2008.
- CORDEMOY, Géraud de. **Six discours sur la distinction et l'union du corps et de l'ame**, Paris: Vrin, 2016.
- ESPINOSA, Baruch. **Ética**, São Paulo: Edusp, 2016.
- FÉNELON, Oeuvres, 2 vols. col. La Pléiade, Paris: Gallimard, 1983-1997.
- FONTENELLE, Bernard de le B. de, **Œuvres complètes**. 9 vols. Paris: Fayard, 1989–2001.
- FONTENELLE, Bernard de le B. de. **Digression sur les Anciens et les Modernes et autres textes philosophiques**, Paris: Classiques Garnier, 2017.
- FOUCHER, Simon. **La critique de la "Recherche de la vérité"**, Paris: M. Coustelier, 1675.
- FOUCHER. **Nouvelle dissertation sur la "Recherche de la vérité"**, Paris: R.J.B. de La Caille, 1679.
- GASSENDI. Pierre. **Opera omnia**. (6 vols.). Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Frommann, 1964
- LA FORGE, Louis. **Traité de l'esprit de l'homme**, New York: Georg Olms Verlag, 1984.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhem. **Die philosophischen schriften**, (Gerhardt, C.I. ed.) 6 vols, Berlin: Weidmann, 1875-1885.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhem. **Opuscles philosophiques choisis**, Paris: Vrin, 1978.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhem. **Nouveaux essais sur l'entendement humain**. Paris: GF Flammarion, 1990.
- PASCAL, Blaise. **Pensées**. Paris : Les livres de Poche, 2000.
- PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Bibliografia secundária:

- ABLONDI, Fred. Le spinoziste malgré lui? Malebranche, De Mairan, and Intelligible Extension. **History of Philosophy Quarterly**, Vol. 15, No. 2, pp. 191-203, 1998.
- ADAM, Michel. La notion d'archétype chez Malebranche, **Les études philosophiques**, n.1, pp. 59-72, 1984.
- ADAM, Michel. **Malebranche et le problème moral**, Paris: Éditions Bière, 1995.
- ADAM, Michel. Sur la terre comme au ciel: l'Homme et Dieu selon Malebranche, **Les études philosophiques**, n.4, (octobre-décembre), pp. 473-488, 1996

- ADAMS, Robert, M. Malebranche's causal concepts, *In*: Watkins, E. (org.) **The Divine Order, the Human Order, and the Order of Nature**, New York: Oxford University Press, 2013.
- ALQUIÉ, Ferdinand. **La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes**. Paris, PUF, 1950.
- ALQUIÉ, Ferdinand. **Le Cartésianisme de Malebranche**. Paris: Vrin, 1974a.
- ALQUIÉ, Ferdinand. Sources cartésiennes de Malebranche: Le cartesianisme implicite: Influence, sur Malebranche, de la conception substantialiste du sujet pensant. **Les Études Philosophiques**, Paris, n. 4, p.437-448, 1974b
- ARIEW, Robert. **Descartes among the scholastics**. Leiden and Boston: Brill, 2011.
- AZOUVI, François. Les paradoxes de l'existence corporelle chez Malebranche. *In*: Viellard-Baron, J.-L. (org.) **Autour de Descartes: Le problème de l'âme et du dualisme**. Paris: Vrin, 1991.
- BARDOUT, Jean-Christophe. Malebranche ou l'individuation perdue. **Les études philosophiques**, n.4, pp. 489-506, 1996.
- BARDOUT, Jean-Christophe. **Malebranche et la métaphysique**, Paris: P.U.F., 1999
- BARDOUT, Jean-Christophe. **La Vertu de la philosophie: Essai sur la morale de Malebranche**. Hildesheim: Olms, 2000.
- BARDOUT, Jean-Christophe. La subjectivité hors sujet? Remarques sur le bruissement malebranchiste de l'égologie, *In*: **Généalogies du sujet : De saint Anselme à Malebranche** (Boulnois, O. Org.), Paris: Vrin, 2007.
- BLONDEL, Maurice. L'anticartésianisme de Malebranche. **Revue de métaphysique et de morale**, n. 23, pp. 1-26, 1916.
- BLANC, Mafalda de F. **O amor de Deus na filosofia de Malebranche**. Lisboa : Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998.
- BLANCHARD, Pierre. **L'attention à Dieu selon Malebranche : Méthode et doctrine**. Bruges : Desclée de Brouwer, 1956.
- BONET, Pierrette. **De la Raison à l'Ordre: Genèse de la philosophie de Malebranche**, Paris : L'Harmattan, 2004.
- BRACKEM, Harry M. The Malebranche-Arnould Debate : philosophical or ideological ?. *In* : Brown, S. (org.) **Nicolas Malebranche**. His philosophical critics and successors. Assen/Maastricht : Van Gorcum, 1991.
- BRIDET, Lucien. **La théorie de la connaissance dans la philosophie de Malebranche**. Paris : Librairie Marcel Rivière, 1929.
- BRÉHIER, Émile, Les "jugements naturels" chez Malebranche, *In*: **Études de philosophie moderne**, Paris: P.U.F., 1965.
- CALLOT, Émile. Un parallogisme de la philosophie de Malebranche : La connaissance de l'âme. *In* : **Problèmes du cartésianisme**. Descartes – Malebranche – Spinoza. Paris : Éditions Berger-Levrault, 1956.
- CARBONE, Raffaele, **Infini et science de l'homme**. L'horizon et les paysages de l'anthropologie chez Malebranche. Naples/Paris : La Città del Sole/Vrin, 2007.
- CARBONE, Raffaele. **La vision politique de Malebranche**. Paris : Garnier, 2018.
- CARRAUD, Vincent. **Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz**. Paris: P.U.F., 2002.
- CHARLES, Syliane. L'idée d'étendue chez Malebranche et Spinoza ou pourquoi Malebranche n'était pas spinoziste. **Horizons philosophiques**, n.1, pp. 33-49, 1998.
- CHARRAK, André. **Raison et perception: Fonder l'harmonie au XVIIIe siècle**. Paris: Vrin, 2001.
- CHAU, Marilena de S. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa**, vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

- CONNELL, Desmond. **The Vision in God: Malebranche's Scholastic Sources**. Louvain: Nauwelaerts, 1967.
- CONNELL, Desmond. La passivité de l'entendement selon Malebranche. **Revue Philosophique de Louvain**. Troisième série, tome 53, n°40, pp. 542-565, 1995.
- COOK, Monte. The Ontological Status of Malebranchian Ideas. **Journal of the History of Philosophy**, Volume 36, Number 4, pp. 525-544, october, 1998.
- COOK, Monte. Malebranche's criticism of Descartes's proof that there are bodies. **British Journal for the History of Philosophy** v.15, n.4, pp.641-657, 2007.
- DE BUZON, Frédéric. Malebranche : Les conversations chrétiennes, Paris : PUF, 2004.
- DE BUZON, Frédéric. Le bon usage de l'imagination: Malebranche lecteur des "Regulae ad Directionem Ingenii". **Rivista di Storia della Filosofia**, Vol. 67, No. 4, pp. 671-690, 2012.
- DE BUZON, Frédéric, Le son est au son comme la corde à la corde : sur la réception par Malebranche du principe de la théorie musicale, **Dix-septième siècle** 2017/1 (n° 274), p. 55-68.
- DELBOS, Victor. **Étude de la philosophie de Malebranche**. Paris : Bloud et Gay, 1924.
- DEPRUN, Jean. **La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIème siècle**, Paris: Vrin, 1979.
- DES CHENE, Denis. **Spirits and Clocks: Machine and Organism in Descartes**. Ithaca and London: Cornell University Press, 2001.
- DESOCHÉ, Philippe. Malebranche et l'inconcevable existence. **XVIIe siècle**, n.2, pp. 317-333, 1999.
- DESOCHÉ, Philippe. *Dic quia tu tibi lumen non es* : Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience. **Corpus**, n.37, pp. 169-207, 2000.
- DESOCHÉ, Philippe. La liaison des idées chez Malebranche. **Astérior**, n° 32, 2014
- DETLEFSEN, Karen, "Biology and Theology in Malebranche's Theory of Organic Generation", In: Nachtomy, O, Smith, J. E. H. (org.), **The life sciences in early modern philosophy**, New York: Oxford University Press, 2014
- DREYFUS, Ginette. **La volonté selon Malebranche**, Paris: Vrin, 1958.
- DREYFUS, Ginette. Le problème de la liberté de l'homme dans la philosophie de Malebranche. In : Bastide, G. (org.) **Malebranche, l'homme et l'œuvre 1638-1715**, Paris : Vrin, 1967.
- DREYFUS, Ginette. Entendement et sensibilité chez Malebranche. In : Wagner, H. (org.) **Sinnlichkeit und Verstand in der deutschen und französischen denken von Descartes bis Hegel**, Bonn : Bouvier Verlag, 1976.
- FICHANT, Michel. Perception. In: **Vocabulaire européen des philosophies**. Paris: Le Seuil, 2004.
- GAOANACH, Jean-Marie. **La théorie des idées dans la philosophie de Malebranche**. Brest, 1908.
- GARBER, Daniel. **Descartes' Metaphysical Physics**. Chicago and London: University of Chicago Press, 1992.
- GOUHIER, Henri. **La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse**, Paris: Vrin, 1926.
- GOUHIER, Henri. **La vocation de Malebranche**, Paris: Vrin, 2006.
- GUEROULT, Martial. **Malebranche** (3 vols), Paris: Aubier, 1955-1959.
- GUEROULT, Martial. **Étendue et psychologie chez Malebranche**, Paris: Vrin, 1987.
- GUEROULT, Martial. Psychologie cartésienne et psychologie malebranchiste. In : **Études dur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz**. Hildesheim-New York : Georg Olmd Verlag, 1970.

- HAMOU, Philippe. **Voir et connaître à l'âge classique**. Paris: PUF, 2002.
- JOLLEY, Nicolas. **Light of the soul: theories of ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes**, Oxford: Oxford University Press, 1990.
- JOLLEY, Nicolas. Intellect and illumination in Malebranche. In: **Journal of the History of Philosophy**, Volume 32, Number 2, pp. 209-224, April 1994.
- JOLLEY, Nicolas. Malebranche on the Soul. In: Nadler, S. (org.) **Cambridge Companion to Malebranche**, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- KAMBOUCHNER, Denis. Des varies et des fausses ténèbres. La connaissance de l'âme d'après la controverse avec Malebranche. In: Pariente, J.-C. (ed.), **Antoine Arnauld, philosophie du langage et de la connaissance**. Paris: Vrin, 1995.
- KOLESNIK-ANTOINE, Delphine. **L'homme cartésien**, Rennes: P.U.R., 2009.
- KONTIC, Sacha Zilber. Mecanicismo, finalidade e a teoria da preexistência dos germes em Malebranche. **DoisPontos**, v. 15, n. 1, jul. 2018.
- LAPORTE, Jean. La liberté selon Malebranche. In: **Études d'histoire de la philosophie française au XVIIIe siècle**. Paris: Vrin, 1951a.
- LAPORTE, Jean. L'étendue intelligible selon Malebranche. In: **Études d'histoire de la philosophie française au XVIIIe siècle**. Paris: Vrin, 1951b.
- LARDIC, Jean-Marie. La dialectique spirituelle de Nicolas Malebranche. In: **Figures de l'idéalisme**. Paris: Ellipses, 1998.
- LEBRUN, Gérard. **Blaise Pascal: voltas, desvios e reviravoltas**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LEE, Sukjae. Necessary Connections and Continuous Creation: Malebranche's Two Arguments for Occasionalism. **Journal of the History of Philosophy**, vol. 46, no. 4, pp. 539-566, 2008.
- LOLORDO, Antonia. Descartes and Malebranche on Thought, Sensation and the Nature of the Mind. **Journal of the History of Philosophy**, vol. 43, n. 4, pp. 387-402, October 2005.
- LOVEJOY, Arthur O. 'Representative ideas' in Malebranche and Arnauld. In: **Mind**, 32 (128), p.449-461, 1923.
- MARION, Jean-Luc. Création des vérités éternelles. Principe de raison. Malebranche, Spinoza, Leibniz. In: **Questions cartésiennes II**. Paris: PUF, 1996.
- MARION, Jean-Luc. **Sur le prisme métaphysique de Descartes**. Paris: PUF, 2004.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson**, Paris: Vrin, 2002.
- MONTCHEUIL, Yves de. **Malebranche et le quietisme**, Paris : Aubier, 1946.
- MONZANI, Luís. R. **Desejo e prazer na idade moderna**, Campinas: Editora Unicamp, 1995.
- MOREAU, Denis. **Malebranche: une philosophie de l'expérience**. Paris: Vrin, 2004.
- MOREAU, Denis. **Deux cartésiens: La polemique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche**. Paris: Vrin, 1999.
- MOUY, Paul. **Les lois du choc d'après Malebranche**. Paris : Vrin, 1927
- NADLER, Steven. **Malebranche and Ideas**, New York: Oxford University Press, 1992a.
- NADLER, Steven. Intentionality in the Arnauld-Malebranche Debate. In: Cummins, P. D.; Zoeller, G. **Minds, Ideas, and Objects: Essays on the Theory of Representation in Modern Philosophy**, vol. 2, Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1992b.
- NADLER, Steven. **Occasionalism: Causation Among the Cartesians**, New York: Oxford University Press, 2010.
- NDIAYE, Aloyse-Raymond. **La philosophie d'Antoine Arnauld**. Paris: Vrin, 1991.
- ONG-VAN-CUNG, Kim-Sang. Malebranche et le exemplarisme médiéval. **Revue de métaphysique et de morale**, n.3, pp. 343-363, 1997.

- OTT, Walter. **Descartes, Malebranche, and the Crisis of Perception**, New York and Oxford: Oxford University Press, 2017.
- PINCHARD, Bruno. Souveraineté de Malebranche. La constance d'une philosophie de l'Ordre. **Les études philosophiques**, n.4 pp. 535-548, 1996a.
- PINCHARD, Bruno. Sensibilité de Malebranche: l'occasionalisme au delà du tragique?. In: *Id* (org.) **La légèreté de l'être, Études sur Malebranche**. Paris: Vrin, 1998.
- POLLNOW, Hans. Réflexions sur les fondements de la psychologie chez Malebranche. **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, n. 125, pp. 66-86, 1938.
- PRIAROLO, Mariangela. Universals and Individuals in Malebranche's Philosophy. In : Di Bella, S. ; Schmaltz, T. (org.) **The Problem of Universals in Early Modern Philosophy**, Oxford and New York : Oxford University Press, 2017.
- PRICLADNITZKY, Pedro F. A teoria das ideias em Malebranche: Observações sobre intencionalidade, pensamento e sensações. **Síntese: Revista de filosofia**, v. 44, n. 139, pp. 251-264, 2017.
- PYLE, Andrew. **Malebranche**, London: Routledge, 2003.
- PYLE, Andrew, "Malebranche on animal generation", In : SMITH, J. E. H. (org.) **The problem of animal generation in early modern philosophy**, New York : Cambridge University Press, 2006.
- RADNER, Daisie. **Malebranche: a study of a cartesian system**, Maastricht: Van Gorcum, 1978.
- RATEAU, Paul. La question du mal chez Malebranche et Leibniz: Théosophie vs. théodicée, In: Grandjean, A. (org.) **Théodicées**, Hildesheim-Zurich-New York: Georg Olms Verlag, 2010.
- REID, Jasper. Malebranche on intelligible extension. **British Journal for the History of Philosophy**, vol. 11 n. 4, p. 581-608, 2003.
- ROBINET, André. **Malebranche de l'Académie des sciences**. Paris: Vrin, 1967.
- ROBINET, André. **Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche**, Paris: Vrin, 1965.
- ROBINET, André. *Spiritus/Esprit* chez Spinoza et Malebranche. In: Fattori, M.; Bianchi M.L. **Spiritus, Atti del IV Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo, Roma, 9-11 gennaio 1986**, Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1988.
- ROBINET, André. Variations sur l' "idée efficace", In: Leduc-Fayette, D. (org.). **Le regard d'Henri Gouhier**, Paris: Vrin, 1999.
- ROBINET, André, *Expérience* dans l'oeuvre de Malebranche, In: Veneziani, M. (org.). **Experientia. Atti del X colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo, Roma, 4-6 gennaio 2001**. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2002.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. **Le problème de l'inconscient et le cartésianisme**, Paris: P.U.F., 1950.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. **Malebranche**, Paris: P.U.F., 1963
- RODIS-LEWIS, Geneviève. La connaissance par idée chez Malebranche. In: Bastide. G. (org.). **Malebranche, l'Homme et l'Oeuvre 1638-1715**. Paris: Vrin, 1967.
- RODIS-LEWIS, Geneviève, Les limites initiales du cartésianisme de Malebranche. In: Marion, J.-L. (org.) **La passion de la raison**. Hommage à Ferdinand Alquié. Paris: PUF, 1983.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. L'interprétation malebranchiste d'Exode 3,14. L'Être infini et universel. In: Libera, A. de.; Brunn, E. Z. **Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14**. Paris: Cerf, 1986.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. **L'Anthropologie cartésienne**, Paris: P.U.F., 1990.

- RODIS-LEWIS, Geneviève. “L'ame et le corps chez Descartes et ses successeurs: la naissance de l'occasionalisme“, **Les Études philosophiques**, No. 4, (octobre-décembre 1996), pp. 437-452.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. La transcendance cartésienne de l'infini. Ses limites chez Malebranche et Spinoza. In Lardic, J.-M. **L'infini entre science et religion au XVIIIe siècle**. Paris: Vrin, 1999.
- ROGER, Jacques, **Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle**, Paris : A. Michel, 1993.
- ROME, Beatrice. **The philosophy of Malebranche**. A study of his Integration of faith, Reason, and Experimental Observation. Chicago : Henry Ragnery Company, 1963.
- SCHMATZ, Tad M. **Malebranche's theory of the Soul: a cartesian interpretation**, New York e Oxford: Oxford University Press, 1996.
- SCHMALTZ, Tad M. Malebranche on ideas and the vision in God. In. Nadler, S. (org.) **Cambridge companion to Malebranche**. Cambridge. Cambridge University Press. 2000.
- SCHMALTZ, Tad M. **Early Modern Cartesianism: French and dutch constructions**. New York e Oxford: Oxford University Press, 2018.
- SCHRECKER, Paul. Malebranche et le préformisme biologique. **Revue Internationale de Philosophie**, Vol. 1, No. 1, pp. 77-97, 1938a.
- SCHRECKER, Paul. Le parallélisme théologico-mathématique chez Malebranche. In: **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, n. 125, pp. 87-124, 1938b.
- SCHWARTZ, Claire. **Malebranche**, Paris: Les Belles Lettres, 2015.
- SCHWARTZ, Claire. **Malebranche: Mathématiques et philosophie**. Paris: Sorbonne Université Presses, 2019.
- SCRIBANO, Maria E. **Angeli e beati**. Modelli della conoscenza da Tommaso a Spinoza. Bari-Roma: Laterza, 2006.
- SHAPIRO, Lisa. Malebranche on Pleasure and Awareness in Sensory Perception. In: **Pleasure: A History**. Oxford/New York: Oxford University Press, 2018.
- SIMONDON, Gilbert. **Cours sur la perception (1964-1965)**. Paris: PUF, 2013.
- SIMONETTA, Laetitia. **La Connaissance par sentiment au XVIIIe siècle**, Paris: Honoré Champion, 2018.
- SOLÈRE, Jean-Luc. Tout plaisir rend-il heureux? Une querelle entre Arnauld, Malebranche et Bayle. In: **Antoine Arnauld (1612-1694): Philosophe, écrivain, théologien**. Paris: Chroniques de Port-Royale- Bibliothèque Mazarine, 1995.
- TEIXEIRA, Lívio. **Ensaio sobre a moral de Descartes**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- TOCCANNE, Bernard, **L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVIIIe siècle**, Paris: Aubier, 1977.
- WAHL, Russel. The Arnauld-Malebranche Controversy and Descarte's Ideas. **The Monist**, vol. 71, n. 4, pp. 560–572. 1988.
- WALTON, Craig. **De la recherche du bien**. A study of Malebranche's science of ethics. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.
- WATSON, Richard A. **The downfall of cartesianism 1673-1712: a study of epistemological issues in the late 17th century cartesianism**, La Haye: Nijhoff, 1966.
- WIEL, Véronique. **Écriture et philosophie chez Malebranche**. Paris: Honoré Champion, 2004.
- WIEL, Véronique. Du bon usage de l'imagination selon Malebranche. **L'information littéraire**, Vol. 58, pp. 20-27, 2006.
- WIEL, Véronique. Écrire comme n'écrivant pas... ou de l'usage de la littérature chez Malebranche. **Dix-septième siècle**, vol. 255, n°2, pp.205-214, 2012.

WILSON, Cathrine. Constancy, Emergence, and Illusion: Obstacles to a naturalistic Theory of Vision. In: Nadler, S. (org.) **Causation in Early Modern Philosophy**. Cartesianism, Occasionalism and Preestablish Harmony. The Pennsylvania State University Press, 1993.

WILSON, Cathrine. **The Invisible World**. Early Modern Philosophy and the Invention of the Microscope. Princeton: Princeton University Press, 1997.

YOLTON, John. **Perceptual Acquaintance**. From Descartes to Reid. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1984