

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VANESSA HENNING

**A PROVA DA EXISTÊNCIA DOS CORPOS:
A ANÁLISE DE MALEBRANCHE A PARTIR DA “VISÃO EM
DEUS”**

TOLEDO
2018

VANESSA HENNING

**A PROVA DA EXISTÊNCIA DOS CORPOS:
A ANÁLISE DE MALEBRANCHE A PARTIR DA “VISÃO EM
DEUS”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.
Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. César Augusto Battisti.

Coorientador: Prof. Dr. Pedro Falcão Pricladnitzky.

TOLEDO
2018

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Henning, Vanessa

A prova da existência dos corpos : a análise de Malebranche a partir da "visão em Deus" / Vanessa Henning; orientador(a), César Augusto Battisti; coorientador(a), Pedro Falcão Prikladnitzky, 2018.
108 f.

Dissertação (mestrado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.

1. corpos. 2. ideias. 3. visão em Deus. I. Battisti, César Augusto . II. Falcão Prikladnitzky, Pedro. III. Título.

VANESSA HENNING

A PROVA DA EXISTÊNCIA DOS CORPOS
A ANÁLISE DE MALEBRANCHE A PARTIR DA “VISÃO EM DEUS”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em 21/06/2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. César Augusto Battisti – Orientador
UNIOESTE

Prof. Dr. Pedro Falcão Prikladnitzky – Coorientador
UEM

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich – Membro titular
UNIOESTE

Prof. Dr. Edgard Vinicius Cacho Zanette – Membro titular externo
UERR

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, VANESSA HENNING, pós-graduanda do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 21 de junho de 2018

Assinatura

Trabalho dedicado ao Evânio Márton Guerrezi, meu companheiro, responsável por todo o suporte emocional nessa fase tão difícil. Serei infinitamente grata à vida por tê-lo junto a mim.

Dedico, também, à Carina Henning da Silva, minha "irmã". Sempre atenciosa e com um amor que não tem medida. Se sigo firme nessa caminhada, isso se deve a você.

AGRADECIMENTOS

À Capes, pelo apoio financeiro.

Ao meu orientador, César Augusto Battisti, pela leitura, apontamentos e, principalmente, pelo rigor de suas análises, fundamentais para a minha pesquisa. Minha admiração não é somente por todo o seu conhecimento, mas, sobretudo, pela simplicidade e dedicação em transmiti-lo.

Ao meu Coorientador, Pedro Falcão Prikladnitzky, pelas considerações fundamentais para o meu trabalho, prontidão e atenção em todas as vezes que o solicitei.

Aos membros da banca, professores Luciano Carlos Utteich e Edgard Vinicius Cacho Zanette, por aceitarem participar desta importante etapa da minha vida, contribuindo, assim, com as suas considerações.

Ao meu pai, Heribert Henning.

À minha sogra, Marilene, por todo apoio, carinho e preocupação.

Às amigas que ultrapassam a instância acadêmica: à Ester e ao Remi, pelo apoio em todos os momentos; à Adriana M. Dias pela amizade sincera; à Cristiane, à Bruna e à Renata, pela companhia agradável; à Malu e ao Guilherme, pela parceria.

“Mas, no fundo, como podemos assegurar-nos de que aqueles que são chamados de loucos o são efetivamente? Não podemos dizer que eles passam por loucos somente porque têm opiniões particulares? Pois, é evidente que um homem passa por louco não porque vê o que não existe, mas precisamente porque vê o contrário do que os outros veem, quer os outros se enganem ou não”.

Nicolas Malebranche

“Como escrever senão sobre aquilo que não se sabe ou que se sabe mal? É necessariamente neste ponto que imaginamos ter algo a dizer. Só escrevemos na extremidade de nosso próprio saber, nesta ponta extrema que separa nosso saber e nossa ignorância e que transforma um no outro. É só deste modo que somos determinados a escrever. Suprir a ignorância é transferir a escrita para depois, ou melhor, torná-la impossível. Talvez tenhamos aí, entre a escrita e a ignorância, uma relação ainda mais ameaçadora que a relação geralmente apontada entre a escrita e a morte, entre a escrita e o silêncio”.

Gilles Deleuze

RESUMO

HENNING, Vanessa. **A prova da existência dos corpos: a análise de Malebranche a partir da “visão em Deus”**. 2018. 108 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2018.

Esse trabalho visa examinar certas dificuldades relativas à explicação cartesiana sobre o conhecimento da existência dos corpos a partir do pensamento de Malebranche. Elas se articulam ao redor de dois conjuntos de argumentos. O primeiro deles se pauta sobre o tema e sobre as tensões contidas na tese cartesiana do dualismo, e o segundo se configura ao redor da tese malebranchiana sobre a ininteligibilidade, por parte do ser humano, do mundo e, portanto, sobre o fato de ser inapropriado ao espírito humano querer captar e falar a verdade do mundo. No que se refere ao tema do dualismo, suas consequências refletem a impossibilidade de o espírito e o corpo se relacionarem imediatamente. Quanto ao segundo argumento, a análise de Malebranche acaba por destituir o poder da faculdade racional humana quanto à inteligibilidade de todas as coisas, na medida em que evidencia os limites da percepção e a incapacidade de o homem poder demonstrar um mundo existente para além do que se manifesta à sua mente. Nossa hipótese é a de que Malebranche busca estabelecer uma solução ocasionalista à tese cartesiana da existência dos corpos e do conhecimento do mundo. O intelecto humano, desse modo, é totalmente beneficiário da luz e da ação divina – é em Deus que se encontra a inteligibilidade do mundo: conseqüentemente, o nosso conhecimento e nossa percepção sensível dos corpos ocorrem pela ação divina sobre nós, e, por isso, Malebranche pode afirmar que os corpos só podem ser conhecidos pelas ideias em Deus. No primeiro capítulo deste estudo, é apresentada a posição malebranchiana relativa ao modo como se dá o conhecimento, cuja tese central consiste em mostrar que ele ocorre, não mais pela relação entre nossa mente e mundo, mas pela relação do nosso espírito com Deus. No segundo capítulo, vemos a radicalização de Malebranche na sua análise sobre a causalidade, culminando na tese de que o homem é incapaz de demonstrar qualquer relação causal entre seu pensamento e a realidade corpórea. Com isso, a existência de corpos não pode ser demonstrada pela razão humana. No terceiro, examinam-se as razões pelas quais a fé é instituída como a via para se ter certeza da existência de corpos. Malebranche entende a certeza dessa existência como um reconhecimento humano da atuação da graça divina, visto ser Deus a causa verdadeira e necessária de todas as nossas percepções. Nossa conclusão é que Malebranche leva às últimas consequências certas teses do pensamento cartesiano, no intuito de apontar a impotência humana acerca do desvelamento do real: não conhecemos os corpos pelas ideias que deles temos, referendadas por Deus, bom e veraz, mas pelas ideias em Deus, das quais somos partícipes.

Palavras-Chave: corpos, ideias, visão em Deus.

ABSTRACT

HENNING, Vanessa. **The proof of the existence of the bodies: Malebranche's analysis from a "vision in God"**. 2018. 108p. Dissertation (Philosophy Master's Degree) – State University of Western Paraná, Toledo, 2018.

This paper aims to examine certain difficulties related to cartesian explanation about knowledge of existence of bodies from Malebranche's thinking. They are articulated from two groups of arguments. The first one is about the theme and tensions in cartesian thesis of dualism, and the second one represents Malebranche's thesis about unintelligibility, by the human being, the world and, therefore, about the fact of being inappropriate to human spirit to desire to capture and speak the truth to the world. Regarding the theme of dualism, its consequences reflect the impossibility of the spirit and the body relate their own immediately. Concerning the second argument, Malebranche's analysis ends up dismissing the power of rational human faculty in what refers to unintelligibility of all things, in so far it shows the limits of perception and the inability of man to demonstrate an existing world beyond what is manifested to his mind. Our hypothesis is that Malebranche intends to establish a casual solution to cartesian thesis of existence of bodies and knowledge of the world. This way, human intellect is totally recipient of light and divine action – it is in God that you can find the world of intelligibility: in consequence, our knowledge and our sensible perception of bodies happen because of divine action upon us, and because of that Malebranche claims our bodies only can be recognized by the ideas in God. In the first chapter, it is presented Malebranche's position related to the way how the knowledge is given, which central thesis consists in showing how it occurs, not by the relation between our mind and world anymore, but by the relation of our spirit with God. In the second chapter, we can see Malebranche's radicalization in his causality analysis, ending in thesis that a man is unable of demonstrating any causal relation between his thinking and corporeal reality. Thereby, the existence of bodies can not be demonstrated by human reason. In the third chapter, it is explained the reasons why faith is instituted as the way to be sure of the existence of the bodies. Malebranche understands the certain of this existence as a human recognition to divine grace, whereas God is the true and necessary cause of all our perceptions. Our conclusion is that Malebranche takes to the last consequences certain thesis of cartesian thinking, intending to point the human impotence about the unveiling of the real: we do not know our own bodies by the ideas we have about them, countersigned by God, good and truthful, but by ideas in God, of which we take part.

Keywords: bodies, ideas, vision in God.

Obras de Malebranche e respectivos volumes, conforme a edição das *Œuvres Complètes*.

Obras	Volumes
<i>De la Recherche de la Vérité – livros I,II e III</i>	I
<i>De la Recherche de la Vérité – livros IV e V</i>	II
<i>De la Recherche de la Vérité - Éclaircissements</i>	III
<i>Conversations Chrétiennes</i>	IV
<i>Traité de la Nature et de la Grâce</i>	V
<i>Recueil de Toutes les Réponses à M. Arnauld</i>	VI, VII, VIII, IX
<i>Méditations Chrétiennes et Métaphysiques</i>	X
<i>Traité de Morale</i>	XI
<i>Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion</i> <i>Entretiens sur la Mort</i>	XII, XIII
<i>Traité de L'amour de Dieu et Lettres</i>	XIV
<i>Entretien d'un Philosophe Chrétien et Chinois</i>	XV
<i>Réflexions sur la Prémotion Physique</i>	XVI
<i>Pièces Jointes et Écrits Divers</i>	XVII-1
<i>Mathematica</i>	XVII-2
<i>Correspondance et Actes</i>	XVIII, XIX
<i>Malebranche Vivant : Biographies, et Bibliographie, par A. Robinet</i>	XX

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. O CONHECIMENTO DOS OBJETOS MATERIAIS A PARTIR DA “VISÃO EM DEUS”	23
1.1. A visão em Deus.....	23
1.2. As ideias particulares e sua necessidade no conhecimento dos objetos materiais	40
1.3. Considerações finais do capítulo	54
2. A PERCEPÇÃO SENSÍVEL DOS OBJETOS MATERIAIS: O OCASIONALISMO E A INDEMONSTRABILIDADE DOS CORPOS	56
2.1. O ocasionalismo	56
2.2. O problema da prova cartesiana da existência dos corpos	67
2.3. A percepção sensível.....	72
2.4. Considerações finais do capítulo	81
3. A CERTEZA DA EXISTÊNCIA DOS CORPOS PELA FÉ	84
3.1. Os julgamentos naturais	84
3.2. A certeza da existência dos corpos pela fé e a verossimilhança do mundo físico	92
3.3. Considerações finais do capítulo	97
CONCLUSÃO	101
REFERÊNCIAS	106

INTRODUÇÃO

O conhecimento de objetos materiais é capaz de revelar a existência efetiva desses objetos? Ou melhor, o conhecimento que temos da existência de um mundo material é verdadeiro ou não passa de um saber verossímil? Essas questões são primordiais para o nosso trabalho, uma vez que o objetivo da nossa dissertação consiste na objeção de Malebranche à tese de Descartes sobre o conhecimento da existência dos corpos. Ao afirmar que o pensamento cartesiano do conhecimento do mundo material não passa de um saber verossímil, Malebranche tem como ponto de partida de sua crítica a doutrina da “Visão em Deus”. Essa doutrina apresenta como fundamento o argumento de que a objetividade do saber é possível unicamente quando superamos a particularidade do nosso pensamento e direcionamos nosso olhar a Deus. É n’Ele que reside todo o poder de inteligibilidade das coisas. Ao dizer que a verdade está em Deus e não em nós mesmos, Malebranche mostra que a garantia de todo o conhecimento dos corpos não está em nossa própria razão, finita e limitada, mas na Razão universal divina.

Diferentemente do pensamento cartesiano, que concebe Deus como ser transcendente e legitimador das nossas ideias, para Malebranche o mundo que percebemos se encontra inteiramente em Deus. O conhecimento das coisas materiais não se dá pela análise das ideias que temos em nosso pensamento, validadas por um Deus bom e veraz, cuja existência precisa ser provada por meio delas, mas ocorre quando conhecemos esses objetos pelas ideias que estão na mente divina. É no momento em que Deus nos revela essas entidades e nos afeta sensivelmente, quando as percebemos, que temos um conhecimento de uma realidade sensível. Nessa perspectiva, veremos que, para Malebranche, rigorosamente falando, não há a possibilidade de a realidade do mundo ser concebida, como Descartes pensou, pela própria razão, devendo ser rejeitada a perspectiva que coloca como ponto de partida do conhecimento do mundo os dados imediatos da consciência. Assim, a razão não tem poder de conter em si o que é necessário para pensar os corpos e suas propriedades essenciais e universais. Em consequência disso, não se

pode afirmar a existência de uma realidade em si mesma pelas sensações que temos dela. Tudo o que nosso espírito conhece sobre uma realidade corpórea, seja esse conhecimento intelectual ou sensível, vem de Deus.

A tese de Malebranche fundamenta-se na afirmação de que somente uma substância superior à alma pode tocá-la e afetá-la. Trata-se de uma tese ocasionalista, como veio a ser denominada, e que entende Deus como o único ser, graças às suas características, capaz de tocar a nossa alma. Os corpos, em contrapartida, não têm poder causal sobre a alma. Tal incapacidade se explica pela diferença ontológica entre a alma e os objetos corpóreos. Esses não somente possuem uma natureza material e divisível que impede um contato imediato com o espírito, indivisível e imaterial, como também são destituídos de eficácia causal. Em razão disso, a percepção do mundo material não está relacionada à existência efetiva de uma realidade em si mesma, mas unicamente à ação divina sobre nós. Se existe um mundo em si, nossa razão é incapaz de demonstrar a relação entre ela e esse mundo. A única via possível para tanto será a fé.

Os argumentos de Malebranche referentes ao conhecimento dos corpos, bem como sua crítica a Descartes, localizam-se na sua obra magna *De la Recherche de la Vérite* (denominada a partir de agora apenas *Recherche*) e nos *Esclarecimentos* (*Éclaircissement*) feitos à terceira edição dessa obra e em edições posteriores¹. É no *Éclaircissement VI* que Malebranche enfrenta as

¹ A versão utilizada para o nosso trabalho será a sexta e última edição, escrita em 1712. Para as referências, seguiremos a edição das *Œuvres Complètes*, publicada pela editora Vrin entre os anos de 1959 e 1976, sob a direção de André Robinet. Todas as obras de Malebranche estão distribuídas em 20 volumes. A *Recherche* se encontra nos volumes um e dois. O primeiro volume é constituído por três livros: Livro I – *Dos Sentidos*; Livro II - *Da Imaginação* e Livro III – *Do Entendimento*. O segundo volume também constitui-se por três livros, sendo eles, o Livro IV – *Das Inclinações*, o Livro V – *Das Paixões* e o Livro VI – *Do Método*. O terceiro volume é composto pelos *Esclarecimentos* (*Éclaircissements*), sendo eles 17 ao todo, juntamente com a *Resposta a Regis* e Anexos. Utilizaremos as outras obras de Malebranche apenas como complemento para a compreensão do assunto tratado. A forma utilizada nas citações, considerada padrão, apresenta a sigla das *Œuvres Complètes* (OC), seguida do volume e da página em que se encontra a referência. No que se refere à edição brasileira da *Recherche*, utilizaremos, quando disponível, a tradução parcial (“Textos Escolhidos”) de Plínio Junqueira Smith, publicada em 2004; não havendo tradução para a língua portuguesa, a tradução será nossa, podendo ela ser cotejada com o original citado em nota de rodapé. Os dois casos são facilmente diferenciados pela forma de referência utilizada, com ou sem os dados da tradução brasileira. O mesmo esquema é usado para as obras de Descartes: serão utilizadas as *Œuvres de Descartes*, organizadas por Charles Adam e Paul

dificuldades expostas na *Recherche* sobre a percepção dos objetos materiais. O problema da “visibilidade” do mundo sensível, apresentado nessa obra, leva Malebranche a se questionar sobre os elementos que constituem a prova cartesiana da existência dos corpos e a fazer um debate sobre seus fundamentos e pressupostos.

Malebranche não inicia o texto do *Éclaircissement VI* diretamente com uma crítica a Descartes. Ele começa com uma exposição dos problemas acerca da inteligibilidade dos corpos. Ao lermos esse esclarecimento e todas as passagens analisadas sobre o conhecimento do mundo material na *Recherche*, assumimos como hipótese que a crítica de Malebranche à tese cartesiana do conhecimento dos corpos e da existência desses objetos é pautada e avaliada segundo termos ocasionalistas. Desse modo, o problema não está propriamente na conclusão apresentada na *Sexta Meditação*, quando Descartes prova a existência de objetos pela análise das sensações e pela impossibilidade de as ideias sensíveis serem causadas, na medida em que são passivas, pelo próprio sujeito. O cerne da crítica está em todo o percurso filosófico trilhado por Descartes, cujo conhecimento parte da relação entre mundo e pensamento. Em outras palavras, Descartes acredita que o objeto mesmo de análise são os dados da consciência, as suas ideias (visto que, para ele, o dado imediato que temos são as ideias). Não há um questionamento acerca do que se mostra como condição para que ocorra o exercício do nosso pensamento. O mais grave nessa conclusão, segundo Malebranche, é o fato de Descartes recorrer à veracidade divina para legitimar o julgamento de que é possível ao sujeito interagir com os corpos.

Entendemos que o problema apontado por Malebranche acerca do conhecimento de objetos materiais tem sua origem no consentimento da vontade. É quando essa julga que o espírito seja capaz de se relacionar com objetos materiais. Por meio dessa constatação é que o sujeito seria capaz de provar a existência deles. Afirmar que corpos existem porque deles temos percepções e, além disso, recorrer a Deus para validar esse julgamento não seriam atos de nossa livre vontade de impor a validade desse argumento à

veracidade divina, antes que propriamente uma ação de Deus sobre nós? Para Malebranche, ainda que Deus nos incline naturalmente a aceitar as percepções sensíveis dos objetos materiais, ele não nos obriga a aceitá-las como verdadeiras. Em outras palavras, Ele nos inclina a tais percepções unicamente para compreendermos o mundo sensível que nos cerca, e não para serem determinadas como condição para revelar a verdade sobre esse mundo. Deus não nos inclina invencivelmente a consentir sobre o que nossa percepção limitada diz sobre o mundo, mas ao conhecimento presente em Sua Natureza, pois é nela que se encontra a condição para percebermos os objetos. Diante disso, veremos que o problema se dá justamente em afirmar que as nossas próprias percepções são capazes de apreender uma realidade em si mesma, tanto da sua natureza, quanto da sua existência.

Tendo em vista que nosso trabalho se refere à crítica de Malebranche a Descartes, e não um embate entre essas teorias, ele será conduzido pela exposição do pensamento malebranchiano. Para tanto, nossa pesquisa está composta por três momentos. No primeiro, fazemos uma exposição do pensamento de Malebranche relativo à sua tese de que o conhecimento dos corpos somente é possível na medida em que as respectivas ideias estão em Deus. Como Descartes, Malebranche afirma que o conhecimento dos corpos não ocorre imediatamente, pela apreensão desses objetos. Sua natureza é ontologicamente distinta da natureza do espírito e inferior a esse. Disso se segue que o corpo seja incapaz de tocar o pensamento, de modificá-lo a ponto de o fazer ter percepções. Por isso, segundo Malebranche, a percepção do corpo ocorre, indiretamente, por ideias.

Por outro lado, veremos uma alteração no modo como Malebranche explica a possibilidade desse conhecimento. Essa mudança está atrelada à sua compreensão sobre a natureza que representa o ser ou a essência da matéria. Analisaremos o conceito de extensão inteligível, entendida pelo autor como o arquétipo ou modelo do mundo pelo qual Deus pensou e criou os corpos. Ainda que concebida como uma ideia, essa extensão é antes um princípio que contém todas as propriedades necessárias para formar essencialmente cada objeto material. Afirma Malebranche: “A extensão inteligível infinita não é senão o arquétipo de uma infinidade de mundos possíveis parecidos com o nosso.

Por ela vejo apenas tais e tais seres, apenas seres materiais”² (OC, XII: 52). Tais propriedades são definidas por Malebranche como partes ideais ou ideias e representam as essências matemático-geométricas dos corpos. São elas as responsáveis para tornar possível a nossa percepção desses objetos.

Do fato de a extensão inteligível ser vista como o que dá o ser ao mundo, segue-se que ela é anterior a qualquer criatura. Sua característica é eterna, imutável e infinita como a natureza divina. Com efeito, a extensão não pode se encontrar eminentemente numa mente finita e criada, como a do homem. Para Malebranche, pensar, por sua vez, que essa ideia seja, em nós, inata supõe, conseqüentemente, que Deus precisou consultar a mente de suas criaturas para poder criar o mundo físico. Em suma, isso significa estabelecer uma dependência de Deus em relação a uma mente que Ele mesmo criou, contrariamente à tese que defende que, na criação do mundo, Deus apenas consultou a si mesmo.

Sendo a razão humana limitada e particular, ela não é capaz de conceber todo o arquétipo divino, mas apenas fragmentações dessa natureza. No momento em que a alma percebe um objeto, Deus age sobre essa alma e apresenta uma das partes ideais da sua extensão inteligível. Essas partes ideais ou ideias, embora estejam dispostas em nossa alma para expressar a participação de nossa mente no intelecto divino, não pertencem a nós. Elas estão em Deus, e é por elas que Ele criou cada um dos objetos que vemos e nos possibilita essa percepção.

Por serem pertencentes à mente divina, as ideias também compartilham das mesmas qualidades supremas: são eternas e incriadas. Como consequência dessa característica, Malebranche nos mostra que, tanto o nosso conhecimento depende da ação divina para que tenhamos acesso às Suas ideias, quanto a legitimidade desse conhecimento se dá porque elas estão em Deus. Isso porque, sendo as ideias incriadas, elas são necessárias tanto para o homem quanto para Deus. Essa é a garantia de que aquilo que

² “L’étendue intelligible infinie n’est l’archetype que d’une infinité de mondes possibles semblables au notre. Je ne vois par elle que tels et tels êtres, que des êtres matériels”.

elas representam não seja uma necessidade válida somente para nosso pensamento. Elas são verdadeiras e necessárias porque estão em Deus.

Uma vez compreendida a eficácia das ideias divinas no âmbito da percepção dos objetos materiais, explicaremos, em seguida, o modo como ocorre a percepção sensível desses objetos. Não obstante saibamos que as ideias sejam condições para percebermos esses objetos, esse argumento, contudo, não dá conta de explicar a percepção sensível. Se as ideias são entidades universais, como explicar a percepção de um mundo constituído de entidades particulares e com diferentes qualidades sensíveis?

Para explicar como ocorre a percepção sensível é imprescindível direcionarmos o nosso estudo à tese do ocasionalismo. É o que fazemos no segundo capítulo, apresentando os argumentos de Malebranche que defendem Deus como única causa verdadeira e necessária. As causas secundárias ou criadas são somente causas ocasionais que se movem pela força e eficácia de Deus. Essa conclusão é defendida por Malebranche como nada mais sendo que uma radicalização das explicações que Descartes expõe sobre a causalidade. Observamos que, apesar de que a intenção malebranchiana com o ocasionalismo seja teológica, o esclarecimento sobre o problema da causalidade baseia-se em um teor filosófico. Malebranche mostra que todas as relações de causa e efeito que Descartes atribui às causas secundárias não são passíveis de demonstração. Assim, a única resposta racionalmente aceita sobre o problema do movimento no mundo dos corpos é aquela que afirma que a eficácia está exclusivamente em Deus.

A invalidação do poder causal atribuído às criaturas faz com que seja destituída toda a possibilidade de pensar os corpos como causas eficazes da nossa percepção sensível. Na *Sexta Meditação*, notamos o reconhecimento, por parte de Descartes, de não concretizar a prova da existência dos corpos pela aplicação do princípio de causalidade. Ele sabe que essa via não lhe proporcionaria uma ligação causal inteligível entre as suas ideias sensíveis e os estados do corpo. Por isso, recorre ao argumento da inclinação natural para afirmar que corpos existem. Segundo ele, temos uma inclinação natural a crer que os sentimentos ou as ideias sensíveis sejam causadas diretamente por

corpos. Para legitimar tal inclinação, Descartes busca auxílio na veracidade divina. Essa legitimidade tem como pressuposto o critério de incorrigibilidade das percepções claras e distintas apresentado na *Quarta Meditação*. Nesse texto, a veracidade divina sobre as percepções claras e distintas se dá em função de não termos outra faculdade para invalidar tais percepções, o que as torna verdadeiras. Por esse critério, Descartes legitima a inclinação natural de considerar uma causalidade entre corpos e as nossas ideias sensíveis. Desse modo, por meio dessas ideias, comprava-se a existência de um mundo físico, passível de ser conhecido geometricamente pelo pensamento.

Malebranche é enfático ao mostrar que o percurso de Descartes em provar a existência dos corpos é problemático. Sua crítica se pauta no fato de que Deus nos concedeu a razão como meio ou faculdade para corrigir o que é da ordem natural. Essa faculdade revela Deus como única causa necessária para nossas percepções e que devemos consentir somente a Ele. Assim, mesmo que Descartes afirme tais ideias serem inatas e não produzidas por corpos, não nega a dependência dessas ideias em relação ao corpo para torná-las manifestas, o que é inaceitável para Malebranche. Esse é um consentimento livre do homem e que o leva ao erro. Segundo Malebranche, nossa percepção é causada diretamente por Deus, quando lança uma de Suas ideias, fazendo com que nosso espírito se modifique sensivelmente. Nesse ato, a nossa alma lança uma vestimenta sensível sobre a ideia, nos permitindo uma percepção sensível de corpos. As sensações são responsáveis por fazê-la ver uma diversidade de objetos físicos, o que ocorre independentemente de esses objetos existirem ou não.

Nesse mesmo capítulo, veremos que as percepções sensíveis são causadas por Deus para que possamos ver todas as suas obras. Isso porque são as sensações que revestem as ideias que tornam possível que percebamos um objeto. Sem essa vestimenta, nossa alma não seria advertida das coisas corpóreas, criadas a partir das ideias, pois, sendo essas puramente inteligíveis e da mesma natureza puramente intelectual da alma, precisam receber uma roupagem sensível para fazer com que tenhamos consciência dos nossos conteúdos. Assim, se é a modificação sensível o requisito para que o espírito humano tenha percepção dos objetos sensíveis, essa modificação

torna-se condição para que o homem perceba as coisas que Deus criou. Isso, porém, não significa que ele possa conceber inteligivelmente alguma relação dessa percepção com algo externo, mas, ao contrário, apenas ter consciência delas a partir do que aparece à sua mente.

Com efeito, no terceiro capítulo efetuaremos um retorno aos sentidos a fim de compreender o valor do sentimento para a percepção humana. Vemos que os sentidos são definidos por Malebranche como julgamentos naturais, responsáveis por transformar a modificação sofrida pela ideia em um conteúdo manifesto à consciência. Malebranche os chama de naturais por serem eles operados por Deus sobre a nossa alma. Assim, no exato momento em que nos modificamos sensivelmente, Deus lança sobre nosso espírito um significado que fará a mente perceber certo fenômeno físico. A alma, por outro lado, não vê como esse significado é operado. Apenas o sente e compreende o que ele informa. Ela é beneficiária de uma ação que tem Deus exclusivamente como causa. O propósito de Deus com esses julgamentos é fazer que a alma possa ver e compreender o mundo que criou a partir de Seu arquétipo. Por meio deles, Deus nos convence da existência de um mundo sensível.

Todavia, Malebranche nos alerta sobre o cuidado de julgarmos qualquer relação entre esses conteúdos em nossa mente e um mundo externo. Embora eles nos inclinem a crer que são corpos que causam os fenômenos físicos manifestados em nossa mente, eles não são de fato a causa dessas percepções. Conforme o que apontou o segundo capítulo, Deus é a única causa verdadeira e necessária que se mostra à nossa faculdade racional. Assim, na investigação que Malebranche faz sobre a possibilidade de Deus ter criado um mundo e nos ter dado sensações de corpos na presença de objetos, ele sabe que essa análise em nada possui validade pela via do conhecimento. Embora essa via mostre que Deus é causa, ela em nada nos garante saber se Ele criou de fato um mundo, tal como nos convence a crer por meio dos julgamentos naturais.

Por outro lado, vemos que a única garantia que o homem tem sobre a eficácia divina é a consciência de sua própria existência no momento em que sente. O sentimento, desse modo, se revela como a via que Deus lhe

concedeu para mostrar que não é ineficaz na criação. Em outras palavras, essa via revela que Deus o criou. Quanto à criação dos corpos, por sua vez, o único modo para saber se ela ocorreu é apenas o reconhecimento de um Deus sábio e perfeito em suas operações. O sentimento é o meio que revela toda a perfeição de Deus. Por ele, vemos que Suas operações ocorrem mediante leis gerais. Os fenômenos referentes ao mundo dos corpos obedecem a certa regularidade e não são aplicados por Deus mediante vontades particulares. Deus nos faz crer em Sua perfeição e, por conseguinte, que não nos engana nas percepções das coisas sensíveis. Isso porque a regularidade apresentada nos sentimentos mostra que Deus julga sobre eles, dando sempre o mesmo significado para os mesmos estados do corpo. Com isso, não temos o risco de possuir sentimentos diferentes de um mesmo estado.

A regularidade apreendida pelo sentimento se mostra, desse modo, como único meio que nos permite conhecer a perfeição divina. Sabemos, então, que os sentimentos não são enganosos, por serem eles causados por um Deus perfeito. Sob esse aspecto, Malebranche os denomina de verossímeis porque suas informações não enganam a respeito do estado do corpo indicado. A caracterização do sentimento como verossímilhante e não como verdadeiro se dá porque sua veracidade se restringe ao espírito que o sente, mas não pode ser utilizada para falar a verdade acerca de algo fora da consciência.

Com efeito, como saber se os julgamentos naturais sobre as nossas modificações sensíveis informam uma realidade material efetivamente existente? Ou melhor, como saber se Deus age em nossa alma na presença de corpos quando nos dá percepções? Vê-se que o único modo de saber é a fé. Essa via é a única condição para legitimar o que Deus inclina a crer mediante os julgamentos que faz sobre a nossa alma. A fé é a única garantia para Deus nos convencer de que criou um mundo e que todas as sensações de corpos ocorrem sempre na presença desses objetos. O que Malebranche mostra é que a única via para legitimar a certeza da existência de corpos é a teológica. Apenas a fé nos garante sobre o mundo exterior, e tal garantia não pode ser obtido pela razão. Assim, o que cabe ao homem é reconhecer que

esse saber não pode se configurar como uma verdade filosófica. A certeza da existência de corpos se limita unicamente ao âmbito do verossímil.

1. O CONHECIMENTO DOS OBJETOS MATERIAIS A PARTIR DA “VISÃO EM DEUS”

Como conhecemos os corpos? Quais são as condições para afirmarmos que nossas percepções acerca do mundo são verdadeiras? Tais perguntas são relevantes nesse primeiro momento de nossa pesquisa. Aqui, nosso objetivo é esclarecer como ocorre o conhecimento dos objetos materiais, segundo Malebranche, e qual o critério para validar tal saber a partir de sua “visão em Deus”. Veremos, nesse momento, que Malebranche rompe com a ideia do conhecimento do mundo como sendo proveniente da relação entre mente e uma realidade corpórea e como exercício direto da mente. Ele passa a entendê-lo a partir da relação entre nossa mente e o mundo inteligível em Deus. Dada essa análise, saberemos em que consistem as suas objeções a Descartes no que diz respeito ao conhecimento dos corpos.

1.1. A visão em Deus

Para melhor compreendermos a razão pela qual vemos as ideias dos corpos em Deus, é preciso esclarecermos primeiramente de que modo Malebranche assegura que esse conhecimento se dá por ideias. Segundo ele, os corpos são vistos por ideias, uma vez que não podem ser concebidos diretamente pelo espírito, ao contrário do que ocorre com “[...] outros conteúdos de cognição [que] seriam percebidos por si mesmos e não por ideias. Assim, por conseguinte, não seriam percebidos ou vistos em Deus”³ (PRICLADNITZKY, 2011, p. 21). Assim, do mesmo modo como Descartes, Malebranche defende que as ideias fazem a função mediadora entre o pensamento e o mundo, uma vez que o espírito não apreende essa realidade material em si mesma. Isso ocorre porque “o espírito humano, não sendo material ou extenso, é, sem dúvida, uma substância simples, indivisível e sem nenhuma composição de

³ Esse é o caso da percepção que temos de Deus e de nós mesmos. Na primeira percepção, temos de Deus um conhecimento direto, por intuição. No segundo caso, o conhecimento da alma se dá por consciência ou sensação interior. Não falaremos sobre como se dá a percepção de Deus, uma vez que não é o propósito de nosso trabalho. No que diz respeito à percepção da alma, trataremos do tema no segundo capítulo desta pesquisa.

partes” (OC, I: 40-41; MALEBRANCHE, 2004, p. 61). Já “o corpo não é senão a extensão em comprimento, largura e profundidade, e todas as suas propriedades consistem apenas no repouso e no movimento e em uma infinidade de figuras diferentes”⁴ (OC, I: 122). Sua característica é ser divisível e limitada por figura. Quando pensamos na matéria ou na extensão como sendo a propriedade que define a realidade corpórea, vemos que ela encerra duas faculdades principais. “A primeira é a de receber diferentes figuras e a segunda é a capacidade de ser movida” (OC, I: 41; MALEBRANCHE, 2004, p. 62), algo que não acontece com a alma. Essa não possui limites nem pode ser figurável. A consequência dessa distinção é que, ao pensarmos nas coisas materiais, notamos que elas “[...] não podem se unir à nossa alma da maneira que lhe é necessária para que ela as perceba, porque, sendo extensas, e a alma não o sendo, não há nenhuma relação entre elas” (OC, I: 417; MALEBRANCHE, 2004, p. 170). Sobre esse aspecto, afirma Pricladnitzky,

há um impedimento metafísico para as relações entre a alma e os objetos extensos. Mesmo que a alma caminhasse pelos céus para perceber os seus objetos, esse fato não iria ajudá-la a ter uma percepção imediata dos corpos, pois a disparidade da natureza impediria a imediatidade (2011, p. 33-34).

Malebranche defende o argumento de que entidades que possuem naturezas diferentes umas das outras não podem se conectar a tal ponto de fazê-las ter percepções recíprocas. No caso do corpo e da alma, um contato direto entre essas naturezas é impossível, porque a alma se caracteriza como uma coisa inextensa e que pensa, tendo o corpo como aspecto ser extenso e não pensante (cf. PRICLADNITZKY, 2011, p. 34). Nesse caso, mesmo que unido à alma, como bem compreendemos o composto humano, essas duas naturezas não se comunicam a ponto de fazer a alma perceber o corpo em si mesmo. Em vários exemplos, Malebranche mostra essa disparidade de natureza entre o corpo e a alma que acarreta a “invisibilidade” da realidade corpórea à nossa mente. Segundo ele,

[...] mesmo se imaginássemos que a alma estivesse no objeto e o penetrasse, como supomos comumente que ela está no

⁴ “*Le corps n'est que l'étendue en longueur, largeur et profondeur, et toutes ses propriétés ne consistent que dans le repos et le mouvement, et dans une infinité de figures différentes*”.

cérebro e o penetra, ela não poderia percebê-lo, visto que ela não pode descobrir as partes que compõem seu cérebro, lá mesmo onde dizemos que ela tem sua residência principal. É que não há nada de visível e de inteligível por si mesmo, senão o que pode agir nos espíritos (OC, II: 100; MALEBRANCHE, 2004, p. 231).

Como aponta Pricladnitzky, a incomunicabilidade entre corpo e espírito se dá em função da barreira metafísica que há entre eles e que é devido à divergência de naturezas que apresentam. A sua consequência é que a realidade material é impedida de apresentar-se à alma como um objeto imediato de percepção. Em contrapartida, “o objeto imediato de cognição é, então, algo ontologicamente similar e pode estar presente à alma” (PRICLADNITZKY, 2011, p. 34).

A ideia é de natureza inteligível e semelhante à do espírito. Como a entidade que faz a mediação entre a alma e o objeto material em si mesmo, ela é a única que pode fazer com que o espírito seja afetado de tal modo que ele a perceba. Mas, ao mesmo tempo em que ele concebe a ideia como uma luz porque é capaz de nos fazer perceber, ela não se basta. Ora, a ideia é um ser que representa, não é a coisa em si; portanto, algo derivado e imperfeito.

Disso resulta que a ideia não pode subsistir por si e que ela se destaca sobre o fundo de um todo, sobre o qual ela aparece como auferida. A ideia não é inteligível por si. É “representativa de ...”, “remetendo a...”; é preciso, então, que haja um Inteligível por si, aparecendo atrás das ideias: esse Inteligível é Deus. [...]. É sobre o nosso contato com Ele que repousa toda a atividade do conhecimento visando às ideias (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 22).

Deus se mostra como a entidade capaz de agir sobre nosso espírito e apresentar as Suas ideias. Ele é o inteligível que age com seu conhecimento do mundo sobre nossa mente. Sendo Deus a inteligibilidade do mundo, afirma Merleau-Ponty, o *cogito* completo para Malebranche não é a nossa mente, como luz natural, capaz de conter o que é preciso para falar a verdade das coisas do mundo⁵. Essa característica é atribuída unicamente à substância divina. Isso se explica, como podemos observar nas considerações de Pricladnitzky, pelo fato de ser

⁵ Compreenderemos detalhadamente sobre essa concepção de Malebranche mais adiante, quando apresentaremos as suas objeções a Descartes.

Deus que cria tais coisas, então, segue-se que Ele deve possuir conhecimento dessas coisas. Dessa forma, ele possuiria ideias que representam tais coisas. Deus nos ilumina não somente em relação a princípios gerais da faculdade de conhecer e princípios morais, como também em relação ao nosso conhecimento da natureza das coisas materiais (2011, p. 70-71).

A visão das ideias dos corpos em Deus ocorre porque n'Ele se encontra a extensão inteligível. Essa extensão é o arquétipo eterno da matéria que Deus concebe em Sua própria Razão universal e cria, a partir desse modelo, o mundo material, corpóreo. É dela que são compostas as diversas formas pelas quais pensamos essencialmente cada objeto material. “A extensão inteligível infinita não é senão o arquétipo de uma infinidade de mundos possíveis parecidos com o nosso. Por ela vejo apenas tais e tais seres, apenas seres materiais”⁶ (OC, XII: 52). A característica desse arquétipo é que Malebranche não o concebe como uma maneira de ser pensada como um fato de conhecimento humano que corresponde a uma substância extensa existente independente de seu pensamento; tampouco refere-se a uma extensão em si, ou matéria criada. A extensão inteligível diz respeito à idealidade do espaço, isto é, ao que pode representar todos os corpos quando pensamos em tais ou quais objetos. Ela é entendida como algo que “[...] contém suas partes como uma tela branca, contém os desenhos que nela serão traçados” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 37). É por esse arquétipo, por exemplo, “[...] que podemos formar uma esfera ou um cubo de um bloco de matéria”⁷ (OC, XII: 19). Ao percebermos um círculo, uma casa e um sol, ou outros seres determinados, podemos entender

[...] que a extensão inteligível, diversamente aplicada a nosso espírito, pode nos dar todas as ideias que temos das figuras matemáticas, como também de todos os objetos que admiramos no Universo e, enfim, de tudo o que nossa imaginação nos representa; porque, do mesmo modo que podemos, pela ação do cinzel, formar de um bloco de mármore todos os tipos de figuras, Deus pode nos representar todos os

⁶ “L'étendue intelligible infinie n'est l'archetype que d'une infinité de mondes possibles semblables au notre. Je ne vois par elle que tels et tels êtres, que des êtres matériels”.

⁷ “[...] qu'on peut former une sphère ou un cube d'un bloc de matière”.

seres materiais pelas diversas aplicações da extensão inteligível a nosso espírito⁸ (OC, XII: 47).

Ainda que, em várias passagens de seus textos, Malebranche denomine essa extensão de ideia⁹, ela é concebida como um pano de fundo a partir do qual possam surgir as várias propriedades responsáveis para que cada coisa no mundo seja pensada. Como explica Alquié,

a extensão inteligível [...] é o princípio a partir do qual podemos construir as figuras geométricas, como aquelas da hipérbole, da parábola ou da elipse, e as noções dos corpos físicos: indiferente às determinações, ela constitui, se assim podemos dizer, seu fundo [...]. [S]e a extensão inteligível tem um papel em nosso conhecimento é porque ela é, em Deus mesmo, a Ideia segundo a qual as coisas materiais podem ser criadas. Nesse sentido, Malebranche continua a declarar que ela é o arquétipo universal dos corpos¹⁰ (1974, p. 222).

Vista como princípio responsável por compor as ideias de uma infinidade de objetos materiais, Malebranche defende que essa extensão somente poderia estar no Ser divino. Segundo ele, Deus “[...] tem tudo o que há de realidade e de perfeição nas criaturas, sem nenhuma imperfeição, sem nenhuma limitação” (OC, XIII: 403 apud MERLEAU-PONTY, 2016, p. 41). A substância divina é a única que contém eminentemente todas as características que correspondem a esse arquétipo, ao contrário do espírito humano, que é finito e limitado. Por isso,

⁸ “[...] que l’étendue intelligible diversemment appliquée à notre esprit, peut nous donner toutes les idées que nous avons des figures mathématiques, comme aussi de tous les objets que nous admirons dans l’Univers, et enfin de tout ce que notre imagination nous représente. Car de même que l’on peut par l’action du ciseau former d’un bloc de marbre toutes sortes de figures, Dieu peut nous représenter tous les êtres matériels par les diverses applications de l’étendue intelligible à notre esprit”.

⁹ Em trechos de suas obras, Malebranche refere-se à extensão inteligível como uma ideia, embora seu significado se diferencie daquele das ideias propriamente ditas, por serem elas partes dessa extensão, como veremos a seguir. A apropriação do termo ideia à extensão em Deus se dá porque ela é da mesma natureza do espírito, sendo capaz de tocá-lo e assim fazê-lo ter percepção de algo. Como é somente a ideia e não a coisa, o corpo, da qual a ideia representa, Malebranche tanto atribui essa definição à extensão inteligível quanto às ideias dos corpos que são partes dessa extensão (cf. OC, XIX: 882).

¹⁰ “L’étendue intelligible [...] est le principe à partir duquel on peut construire les figures géométriques, ainsi celles de l’hyperbole, de la parabole ou de l’ellipse, et les notions des corps physiques: indifférente aux déterminations, elle constitue, si l’on peut dire, leur étoffe. [S]i l’étendue intelligible a un tel rôle en notre connaissance, c’est qu’elle est, en Dieu même, l’idée selon laquelle les choses matérielles peuvent être créées. C’est en ce sens que Malebranche continue à déclarer qu’elle est l’archétype universel des corps”.

a extensão inteligível infinita não é uma modificação de meu espírito. Ela é imutável, eterna, necessária. Eu não posso duvidar da realidade e de sua imensidade. Ora, tudo o que é imutável, eterno, necessário e sobretudo infinito, não é uma criatura; não pode pertencer à criatura. Portanto, pertence ao Criador e não pode se encontrar senão em Deus. Então, há um Deus e uma Razão; um Deus segundo o qual se encontra o arquétipo que contemplo do mundo criado que habito; um Deus no qual se encontra a Razão que me ilumina pelas ideias puramente inteligíveis que ela proporciona copiosamente a meu espírito e a todos os homens¹¹ (OC, XII: 50-51).

A extensão-arquétipo é o inteligível que se mostra como plano para que todas as nossas ideias dos corpos possam ser pensadas. Comparando-a em termos kantianos, ela é “[...] o espaço como condição *a priori* da representação dos corpos¹² [...]” (ALQUIÉ, 1974, p. 222). Sem a extensão inteligível, nenhuma ideia de cada objeto particular seria possível, ou seja, não poderíamos pensar qualquer ideia de objeto. As ideias nada mais são que partes ideais que contêm essencialmente as propriedades matemático-geométricas dessa extensão.

Acreditamos ser esse o ponto-chave pelo qual Malebranche reformula o pensamento de Descartes pela sua tese da visão em Deus. A alteração feita por Malebranche sobre a extensão inteligível e a sua localização em Deus é uma forma de se contrapor àquilo que Descartes defende em sua metafísica, quando apresenta uma independência do sujeito no ato de conhecer. Para o autor das *Meditações*, o homem, na posse do *cogito*, é visto como ponto de partida para a conquista do conhecimento de outras coisas.

Neste sentido, é possível afirmar que o mundo cartesiano é, antes de qualquer coisa, uma conquista, uma construção do espírito humano, do pensamento; o que, para Descartes, tem o mesmo significado. Assim sendo, aquela verdade originária de Deus não tem mais nenhuma serventia para a ciência, porque não é uma conquista autônoma do sujeito, nem portadora de

¹¹ “L’étendue intelligible infinie n’est point une modification de mon esprit ; elle est immuable, éternelle, nécessaire. Je ne puis douter de sa réalité et de son immensité. Or tout ce qui est immuable, éternel, nécessaire, et sur tout infini, n’est point une créature, et ne peut appartenir à la créature. Donc elle appartient au Créateur, et ne peut se trouver qu’en Dieu. Donc il y a un Dieu et une raison; un Dieu dans lequel se trouve l’archétype que je contemple du monde créé que j’habite; un Dieu dans lequel se trouve la Raison qui m’éclaire par les idées purement intelligibles qu’elle fournit abondamment à mon esprit et à celui de tous les hommes”.

¹² “[...] l’espace comme condition *a priori* de la représentation des corps [...]”.

um saber que possibilite a operacionalização do mundo material (BITENCOURT, 2008, p. 282-283).

Para Descartes, o conhecimento e sua legitimidade se dão, então, no momento em que Deus valida todas as ideias que se encontram em nossa própria razão humana. Deus é visto, nesse caso, como um ser transcendente do mundo, cuja função consiste em “[...] atende[r] a necessidades estritamente lógicas que a razão, no seu livre exercício, formula para justificar e legitimar suas próprias verdades” (BITENCOURT, 2008, p. 269).

Malebranche, por sua vez, ao defender que a extensão inteligível deva estar situada na mente divina, afasta a visão de um Deus subalterno a um espírito criado. Ele inverte essa posição de dependência de Deus para o homem, quando mostra que “o espírito pode ver, em Deus, as obras de Deus, supondo que Deus queira revelar-lhe o que n’Ele as representa” (OC, I: 437; MALEBRANCHE, 2004, p. 191). A submissão, portanto, cabe ao espírito humano por ele ser uma entidade inferior, criada e sem qualquer inteligibilidade autônoma. Essa submissão torna-se algo manifesto quando ele afirma que, se a operação divina cessasse sobre nós, nosso espírito seria inundado pelas trevas. O que podemos ver no malebranchismo é uma substituição do antropocentrismo gnosiológico para o teocentrismo gnosiológico. Ele “coloca” Deus como primeira instância, por acreditar que a natureza divina é a única condição para o estabelecimento de toda a ciência humana. Com isso, é destituída do homem qualquer possibilidade de compreensão do mundo por uma reconstrução racional que a própria razão faz por si mesma.

Ora, apesar de Malebranche nos ensinar que Deus age com Sua extensão imediatamente em nosso espírito e que ela é diferente da extensão local, tal realidade inteligível não seria estranha a nosso intelecto, já que as propriedades dessa extensão em Deus representam propriedades diferentes das do espírito? Sabemos que sua realidade é diferente daquela porque ela denota a heterogeneidade das naturezas extensa e pensante. Com efeito, ao supor que a extensão inteligível toca e modifica o pensamento humano, Malebranche não estaria aí se contradizendo com a sua própria afirmação de que pensamento e extensão não se comunicam imediatamente? A dificuldade acontece, segundo Gueroult, pelo fato de Malebranche compreender a

extensão inteligível como a essência ou a natureza da matéria e, portanto, como algo heterogêneo ao pensamento (cf. 1955, p. 166). Isso supõe que não haja diferença entre essa extensão essencial e a extensão material, uma vez que

ambas são geometricamente extensas e, procedem, a segunda por meio da primeira, da mesma perfeição divina: a imensidão. Há a mais expressa identidade entre as propriedades de uma e as propriedades da outra, o que é óbvio, porque uma é a essência da outra, o substituto e o modelo do qual a outra não é senão que a cópia fiel¹³ (GUEROULT, 1955, p. 166).

O problema é que Malebranche parece corroborar essa hipótese, quando, no seu *Éclaircissement X*, afirma que a extensão inteligível é distinta do pensamento, no que diz respeito às propriedades que ela comporta. Segundo o autor

quando concebemos limites nessa extensão [inteligível], descobrimos nela alguma figura, e os limites do espírito não podem figurá-la. Essa extensão, tendo partes, pode ser dividida no mesmo sentido em que é extensa, quero dizer, em partes inteligíveis, e não vemos nada na alma que seja divisível (OC, III: 148-9; MALEBRANCHE, 2004, p. 302-303).

Conforme o trecho acima, Malebranche concebe a extensão inteligível como uma coisa diferente de todo pensamento e ao mesmo tempo capaz de agir sobre ele. Assim, se é suposto que a extensão inteligível em Deus seja essencialmente distinta do pensamento, isso parece significar, então, que há uma analogia entre as duas extensões: a extensão inteligível e a extensão material. Tal argumento sugeriria não somente que haja na mente divina uma extensão essencial, eterna e incriada, mas, também, o seu ideato, ou seja, a matéria extensa, possuindo as mesmas características que seu arquétipo. Essa interpretação insinuará que o mundo que estamos imediatamente unidos é um mundo material porque essa realidade é algo necessariamente existente em Deus. Ora, tal afirmação iria de encontro às duas principais teses defendidas na letra malebranchista, a que diz que matéria e espírito são incomensuráveis e não se relacionam imediatamente, e a que diz que o mundo material é fruto

¹³ "toutes les deux sont géométriquement étendues, et procèdent, la seconde par la première, de la même perfection divine: l'immensité. Il y a la plus expresse identité entre les propriétés de l'une et les propriétés de l'autre, ce qui va de soi, puisque l'une est l'essence de l'autre, le substitut et le modèle dont l'autre n'est que la fidèle copie".

uma decisão livre e puramente arbitrária de Deus. Esse mundo, portanto, não é como o seu modelo eterno e incriado, a extensão inteligível, mas algo criado e contingente.

Para o discípulo de Espinosa, Dortous de Mairan, e para o cartesiano Antoine Arnauld¹⁴, essas são as grandes dificuldades da “visão em Deus” de Malebranche, uma vez que ela fora formulada justamente com o propósito de apontar certos problemas no cartesianismo: o problema da incomensurabilidade das naturezas pensante e extensa, como também, o da impossibilidade de o espírito humano “[...] assegurar racionalmente que Deus quis criar o mundo” (MALEBRANCHE, 2004, p. 278, nota do tradutor). Tanto Mairan quanto Arnauld acusam Malebranche de conceber o mundo em Deus não somente como inteligível, essencial, mas também como material. Isso porque, como participação do seu modelo inteligível, a matéria extensa apresentaria as mesmas características que o seu modelo, ou a sua essência eterna e incriada. Com isso, a definição de essência para a extensão inteligível supõe que ela deva envolver a existência de seu ideato, tal como Espinosa afirmara na sua *Ética*¹⁵. As consequências dessa constatação seriam as de que o mundo material não poderia ser interpretado como uma coisa resultante da vontade divina ou pelo seu querer criá-lo, mas como uma emanção necessária de Deus. A concepção malebranchista se conformaria com tal argumento porque defende a extensão-arquétipo como uma coisa que compartilha dos mesmos atributos divinos; logo, nela estaria envolvida a existência da matéria, constituindo-se das mesmas características que seu arquétipo.

¹⁴ As objeções de Dortous de Mairan a Malebranche e as cartas trocadas entre esses pensadores se encontram nas *Correspondance et Actes*, tomo XIX das *Œuvres Complètes*. As objeções de Arnauld, bem como as correspondências trocadas com Malebranche, localizam-se no *Recueil de Toutes les Réponses à M. Arnauld*, tomo VI.

¹⁵ Segundo os axiomas 6 e 7 da primeira parte da sua *Ética*, intitulada *Deus*, Espinosa (SPINOZA, 2016, p. 15) diz que “uma ideia verdadeira deve concordar com o seu ideado” (*Ética* I, Ax.6) e “Se uma coisa pode ser concebida como inexistente, sua essência não envolve a existência” (*Ética* I, Ax.7). Segundo sua concepção panteísta e sua afirmação de que tudo o que existe, existe em Deus, Espinosa defenderá que o mundo é uma emanção necessária de Deus. Apesar de possíveis semelhanças, o autor da *Recherche* nega qualquer possibilidade de pensar o mundo como imanência divina, dizendo que aquilo que existe em Deus e que participamos é somente o mundo inteligível, ideal. A matéria é exterior à substância divina e é fruto de uma decisão arbitrária de Deus em quer criá-la. Como veremos, é importante explicar a tese da arbitrariedade da criação nessa pesquisa, pois ela será importante para entendermos no que se baseia a crítica que Malebranche faz à prova da existência dos corpos de Descartes.

Segundo Alquié, Malebranche rejeita as interpretações de Mairan e Arnauld dizendo que a extensão inteligível é heterogênea à realidade extensa, porque essa extensão que está em Deus não se refere à concepção de essência tal como é defendida pela teoria medieval de uma substância participável (cf. 1974, p. 214). Tampouco pode ser compreendida de acordo com a definição que Arnauld atribui a essa idealidade do mundo, como sendo a extensão inteligível uma representação de algo com uma realidade formal atual¹⁶. Malebranche explica que o equívoco nessa interpretação de Arnauld se dá porque ele apresenta um significado diferente às noções “materialmente”, “realmente” e “formalmente”, bem como “idealmente”, quando aplicadas ao conhecimento do mundo e em Deus. Assim, essas noções não são expressas tais como Arnauld as compreende, mas do seguinte sentido:

a extensão não está *materialmente* em Deus, porque ela não existe senão pela ideia que a representa, a saber, a extensão inteligível. Ela não se encontra *idealmente* no sentido que Arnauld gostaria que fosse, isto é, por uma percepção representativa, visto que, embora incorporeal, a extensão inteligível tem uma realidade toda diferente da percepção representativa da qual ela é o objeto imediato. O que devemos dizer é que a extensão *material* não está em Deus, nem formalmente, nem realmente, mas idealmente, enquanto extensão *inteligível* que se encontra formalmente e realmente¹⁷ (GUEROULT, 1955, p. 171-172, itálicos do autor).

¹⁶ Conforme Arnauld escreve na defesa da sua interpretação a respeito da extensão inteligível: “não encontraríamos nada de errado com a extensão inteligível em si mesma [...] e independentemente do uso que ele quer fazer dela, se ele a aceitasse nesse sentido [no sentido da representação da extensão real]. Porque, de fato, a extensão inteligível de acordo com a própria noção da palavra inteligível, não deve ser senão extensão enquanto ela é idealmente em Deus, por assim dizer: como o desenho de uma casa que está no espírito do Arquiteto pode ser chamada de uma casa inteligível [...]”. (“*On ne trouverait rien à redire à l'étendue intelligible en elle-même [...] et indépendamment de l'usage qu'il en veut faire, s'il la prenait en ce sens [dans le sens de la représentation de l'étendue réelle]. Car en effet, l'étendue intelligible selon la propre notion du mot intelligible, ne doit être que 'étendue entant qu'elle est idéalement en Dieu, pour parler ainsi; comme le dessin d'une maison qui est dans l'esprit de l'Architecte peut être appelé une maison intelligible [...]*”). (OC, VI, 205 apud GUEROULT, 1995, p. 171).

¹⁷ “*l'étendue n'est pas matériellement en Dieu, puisqu'elle n'y est que par l'idée qui la représente: à savoir l'étendue intelligible. Elle n'y est pas non plus idéalement, au sens où le voudrait Arnauld, c'est-à-dire par une perception représentative, car bien qu'incorporelle, l'étendue intelligible a une réalité toute différente de la perception représentative dont elle est l'objet immédiat. Ce qu'on doit dire, c'est que l'étendue matérielle n'est en Dieu, ni formellement, ni réellement, mais idéalement, tandis que l'étendue intelligible s'y trouve, formellement et réellement*”.

Isso quer dizer que, como natureza existente formal e realmente em Deus, a extensão-arquétipo é a própria extensão, porém, na sua versão ou concepção inteligível. Com efeito, sendo a essência infinita e incriada do finito e do criado, ela é “[...] propriamente falando, um pensamento de Deus, e esse pensamento se refere a algo diferente d’Ele, a saber, ao ser das criaturas produzidas por Deus fora d’Ele”¹⁸ (ALQUIÉ, 1974, p. 214). A condição representativa da extensão inteligível é somente a de ser um meio pelo qual o pensamento – divino e humano – percebe objetos materiais. Em outras palavras, é o representativo da matéria por simplesmente anunciar algo que ela mesma não é: a extensão inteligível não é material. A extensão inteligível é diferente do seu ideato porque “[...] é eterna, necessária, infinita e supõe a criação”¹⁹ (OC, XIX: 860), sendo, portanto, “primeira” em relação à extensão material. Ora, Deus conhece em Sua natureza a extensão material antes mesmo de tê-la feito a partir do arquétipo que Ele tem dela. Assim, a explicação sobre o fato de a extensão ser concebida como uma representação não é no sentido de idealidade e ideato, o que suporia uma dependência da ideia com a realidade material extensa, mas somente no sentido de ser a inteligência da extensão. Por esse motivo, aponta Gueroult, Malebranche esclarece que

a extensão inteligível não pode ser encontrada em Deus – não mais que em mim - idealmente, se queremos dizer que ela mesma seria conhecida pela ideia; porque sendo uma ideia, ela não pode ser objeto de uma ideia. De fato, toda ideia é infinita e incriada, e existe uma ideia apenas do finito e do criado. Em hipótese alguma há ideia da ideia, mas sempre a intuição imediata da ideia.²⁰ (1955, p. 172).

A extensão inteligível é uma ideia apenas no sentido de fazer com que o objeto material representado por ela seja uma coisa “visualizável”, inteligível ao pensamento. “Inteligível significando, então, compreensível, torna a extensão inteligível em extensão explicável e cognoscível, capaz de nos permitir fundar a

¹⁸ “[...] à proprement parler, une pensée de Dieu, et cette pensée se réfère à autre chose qu’elle, à savoir à l’être des créatures produites par Dieu hors de lui”.

¹⁹ “[...] l’idée de l’étendue est éternelle, nécessaire, infinie; et supposant d’ailleurs la création”.

²⁰ “l’étendue intelligible ne saurait se trouver en Dieu - pas plus d’ailleurs qu’en moi - idéalement, si l’on entend par là qu’elle serait elle-même connue par idée, car étant une idée, elle ne peut être objet d’une idée. En effet, toute idée est infinie et incriée, et il n’y a d’idée que du fini et du créé. Il n’y a donc jamais idée de l’idée, mais toujours intuition immédiate de l’idée”.

ciência dos corpos”²¹ (ALQUIÉ, 1974, p. 216). Por ser essa extensão ideal a única coisa que é objeto imediato de percepção do espírito e, portanto, a única coisa capaz de se tornar conhecida por ele, isso explica a possibilidade de podermos

[...] ver a essência dessa criatura, sem ver[mos] sua existência, isto é, podemos ver sua ideia, sem ela, podemos ver em Deus o que a representa, sem que ela exista. É unicamente por causa disso que a existência necessária não está contida na ideia que a representa, não sendo necessário que ela seja realmente, para que a vejamos, a não ser que pretendamos que os objetos criados sejam visíveis imediatamente, inteligíveis por eles mesmos, capazes de iluminar, de afetar, de modificar as inteligências (OC, II: 96 MALEBRANCHE, 2004, p. 225-226).

Tal é o fato de a extensão inteligível não poder ser confundida com o seu ideato e, desse modo, não conter necessariamente a existência dessa realidade material em Deus. Disso segue, justifica Malebranche, que a sua teoria da visão em Deus em nada se assemelha com a teoria de Espinosa. Diferentemente desse autor, Malebranche diz não confundir essência com existência, ideia com ideato. Nas correspondências trocadas com Mairan, ele afirma que “a principal causa dos erros deste autor [Espinosa] vem do fato de ele tomar as ideias das criaturas pelas próprias criaturas, as ideias dos corpos pelos próprios corpos, e que supõe que os vemos em si mesmos”²² (OC, XIX: 885). Espinosa, portanto, segundo Malebranche, não entende que o mundo criado ou a extensão material não é como a extensão inteligível, que é a única coisa que pode ser percebida pelo espírito. Ou seja, é ela exclusivamente o objeto de nossa percepção. Com efeito, o grande equívoco responsável por fazer o autor da *Ética* supor a criação do mundo como impossível é porque “[...] ele confunde Deus, ou a Soberana Razão, que contém as ideias que iluminam nossos espíritos com as obras que as ideias representam”²³ (OC, XIX: 885).

²¹ *“Intelligible signifiant alors compréhensible, l'étendue intelligible devient l'étendue connaissable, explicable, capable de nous permettre de fonder la science des corps”.*

²² *“La principale cause des erreurs de cet auteur vient ce me semble de ce qu'il prend les idées des créatures pour les créatures mêmes, les idées des corps pour les corps, et qu'il suppose qu'on les voit en eux-mêmes”.*

²³ *“[...] il confond Dieu ou la souveraine Raison qui renferme les idées qui éclairent nos esprits avec l'ouvrage que les idées représentent”.*

A fim de afastar qualquer interpretação equivocada da sua teoria da visão em Deus, Malebranche explica que, se a existência do mundo material decorresse necessariamente da ideia desse mundo e fosse entendida, desse modo, como eterna e incriada,

[...] Deus não poderia movê-la nem dispô-la com Sabedoria sem a conhecer. Ora, Deus não pode conhecê-la, se não lhe der o ser. Com efeito, Deus não pode tirar os Seus conhecimentos a não ser de Si mesmo. Nada pode agir n'Ele, nem iluminá-IO. Se Deus não visse em Si mesmo, e mediante o conhecimento que tem das Suas vontades, a existência da matéria, esta ser-Lhe-ia eternamente desconhecida. Por conseguinte, ele não poderia dispô-la com ordem nem formar a partir dela nenhuma ordem (OC, X: 97; MALEBRANCHE, 2003, p. 113).

A hipótese de um Deus incapaz de mover os corpos acarreta a afirmação de que Ele não é o Ser potente e eficaz. Isso seria o mesmo que afirmar que Deus é um ser ignorante e impotente e, portanto, a negação da existência do Deus verdadeiro. Ora, afirmar que a essência eterna do mundo em Deus envolve necessariamente a realidade e existência desse mundo nada mais é do que supor que a matéria seja independente do próprio Deus. A consequência é que a matéria deveria ser concebida como imóvel, já que não seria efeito da vontade divina em criá-la e conservar o seu movimento em um mesmo ato. Por isso, Malebranche esclarece que o mundo material não é como a ideia desse mundo e, portanto, não é uma verdade eterna²⁴.

Os corpos são porque Deus quer que eles sejam: eles continuam a ser porque Deus continua a querer que eles sejam. Porquanto, se Deus cessasse de querer que eles fossem, eles cessariam de ser, caso contrário, seriam independentes. Deus não poderia sequer aniquilá-los; o nada não podendo ser o objeto de uma vontade positiva de Deus. Finalmente, eles estão em movimento porque Deus quer que eles estejam sucessivamente em diferentes locais. De maneira que, se Deus não desse o ser à matéria, não poderia movê-la, já que, para dar o ser de tal ou tal maneira, é preciso poder dar o ser (OC, I: 98; MALEBRANCHE, 2003, p. 113).

²⁴ Essa rejeição de Malebranche se dirige especificamente à explicação que Espinosa apresenta na oitava das suas definições presentes na primeira parte da *Ética*. Ali, Espinosa afirma o seguinte: “Por eternidade compreendo a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna. Explicação. Com efeito, uma tal existência é, assim como a essência da coisa, concebida como uma verdade eterna e não pode, por isso, ser explicada pela duração ou pelo tempo, mesmo que se conceba uma duração sem princípio nem fim” (SPINOSA, 2016, p. 13-15, *Ética* I, Def. 8).

Malebranche é enfático ao afirmar que, diferentemente da natureza eterna e imutável da extensão inteligível, a realidade material é fruto de uma decisão livre de Deus em ter querido criá-la. Como para a substância divina “criação e conservação são uma só e mesma coisa” (OC, I: 98; MALEBRANCHE, 2003, p. 113), é impossível pensar “[...] que Deus tem a potência de mover os corpos, sem ter a de dar o ser [...]” (OC, I: 98; MALEBRANCHE, 2003, p. 114). É por esse motivo que devemos compreender que há duas espécies de extensões e que elas são realidades completamente heterogêneas e independentes uma da outra:

a extensão inteligível é eterna, imensa, necessária. Ela é a imensidão do ser divino enquanto infinitamente participável pela criatura corporal, enquanto representativo de uma matéria imensa, é, numa palavra, a ideia inteligível de uma infinidade de mundos possíveis. É aquilo que teu espírito contempla, quando pensas no infinito. [...].

A outra espécie de extensão, a que é criada, é a matéria de que o mundo é composto: muito longe de a aperceberes como um ser necessário, só a fé te pode ensinar a sua existência²⁵. Este mundo começou e pode deixar de existir. Tem certos limites, que não pode deixar de ter (OC, I: 99; MALEBRANCHE, 2003, p. 114).

O mundo a que nosso espírito se encontra exclusivamente unido é o mundo inteligível presente em Deus, dado que se trata de uma concepção inteligente do mundo. Essa inteligência é capaz de agir sobre o nosso pensamento, fazendo-nos consciente dos objetos materiais. Segundo Malebranche, a sua teoria da visão em Deus não atribui à substância divina a característica extensa, como o faz Espinosa, porque não compreende que o valor objetivo de uma ideia está atrelado à existência necessária do seu ideato. Segundo ele, Espinosa pensou que as ideias que representam as propriedades matemático-geométricas do mundo são verdadeiras porque concordam com o seu ideato. Assim, quando afirma que, “se uma coisa pode ser concebida como inexistente, sua essência não envolve a existência” (SPINOZA, 2016, p. 15,

²⁵ No terceiro momento dessa pesquisa explicaremos o porquê de Malebranche afirmar que a existência dos corpos é algo que pode ser ensinado somente pela fé, já que, segundo ele, não é possível conceber racionalmente que a existência do mundo material possa ser assegurada pela existência de Deus. Nesse trabalho, nos deteremos a investigar os motivos que fazem Malebranche criticar o argumento de Descartes sobre o conhecimento da existência dos corpos, mostrando que a sua tese não levou em consideração “[...] saber se Deus efetivamente quis criar o mundo” (MALEBRANCHE, 2004, p. 278, nota do tradutor).

Ética I, Ax. 7), isso significa que a sua ideia, sendo algo verdadeiro em Deus, não pode representar uma realidade fictícia. Ela deve, portanto, envolver necessariamente a existência da propriedade representada. Isso o fez tomar as ideias que representam matematicamente os seres como sendo elas as próprias naturezas representadas, isto é, os seus ideatos.

No entanto, Malebranche ressalta a impossibilidade de a ideia envolver a existência da propriedade que ela representa porque essa propriedade extensa possui uma natureza incompatível com aquela do pensamento. Nesse caso, é impossível pensar que o objeto imediato de percepção, a extensão inteligível, possa se fazer presente ao espírito e, ao mesmo tempo, envolver a existência da realidade que ela representa. Esse problema de Espinosa, segundo Malebranche, nada mais é fruto daquilo que se inicia com Descartes, quando esse pensador mostra, após a demonstração do Deus veraz na *Quinta Meditação*, que a ciência geométrica é verdadeira porque as ideias matemáticas passam a ter uma necessidade para além do âmbito da consciência. Isso significa que aquilo que é necessário para o sujeito pensante conforma com a necessidade da própria coisa representada na ideia²⁶. A validação daquilo que o sujeito representa significa que as propriedades intrínsecas e imanentes às representações do sujeito correspondem necessariamente às próprias coisas representadas.

No entanto, Malebranche explica que tanto Descartes quanto Espinosa não levaram em conta a impossibilidade do pensamento poder apreender diretamente algo que difere essencialmente dele. Embora Descartes foi quem teve todo o cuidado de apresentar a distinção de natureza entre as substâncias pensante e extensa, em contrapartida, não considerou que a conformação da

²⁶ Com a confirmação de um Deus veraz, na *Quarta Meditação*, Descartes mostra não haver razões de se duvidar das coisas que o espírito concebe claramente. Assim, uma vez legitimado o princípio da clareza e distinção segundo o qual afirma que “[...] do simples fato de que posso tirar do meu pensamento a ideia de alguma coisa segue-se que tudo quanto reconheço pertencer clara e distintamente a esta coisa, pertence-lhe de fato [...]” (AT, IX: 52; DESCARTES, 1962, p. 172), o autor esclarece, na *Quinta Meditação*, que tanto as ideias matemáticas quanto a ideia de Deus representam uma realidade verdadeira, pois nelas estão contidas as realidades referidas. Assim, é esse princípio que se mostra como condição para demonstrar que as representações do sujeito falam a verdade do mundo porque seus objetos correspondem a realidades necessárias e universais. Isso quer dizer que podemos nos assegurar que o conteúdo matemático que se mostra necessário para a nossa consciência corresponde à própria necessidade das coisas.

ideia com o seu ideato supõe que aquilo que o espírito concebe é uma realidade extensa em si mesma²⁷. Por esse motivo é que na sua defesa do conhecimento dos corpos, o autor da *Recherche* afirma que a extensão inteligível é a única condição para que nosso espírito veja corpos, uma vez que é ela “[...] o objeto imediato ou o mais próximo do espírito, quando ele percebe algum objeto [material], isto é, o que afeta e modifica o espírito com a percepção que ele tem de um objeto” (OC, I: 414; MALEBRANCHE, 2004, p. 166). O mundo material, por sua vez, é inacessível ao pensamento. Com efeito, de nenhum modo a extensão-arquétipo se vincula à extensão material, no sentido de afirmá-la como sendo uma essência ou ideia pertencente a uma realidade atual. Segundo ele, a “ideia da extensão é infinita, mas seu ideato pode não ser. Pode ser que não haja atualmente nenhum ideato. Eu só vejo imediatamente a ideia e não o ideato: e eu estou persuadido de que a ideia seja eterna sem ideato”²⁸(OC, XIX: 910). Assim, como o seu ideato não é algo

²⁷ Poderíamos então afirmar, conforme vemos na indagação de Malebranche, que Descartes não percebeu tal erro em sua filosofia? Ou melhor: poderíamos transpor tais problemas encontrados por Malebranche acerca da definição de ideia segundo o pensamento cartesiano, analisando-os sob o mesmo contexto da sua Visão em Deus? Acreditamos que não! Embora pareça ser, de certo modo, o objetivo de toda a nossa pesquisa, é preciso entender que Descartes move-se por um contexto diferente do de Malebranche, porque sua metafísica enfatiza a prioridade das questões que envolve o conhecimento sobre aquelas ontológicas e não o seu oposto. Assim, conforme explica Landim Filho, “a realidade em si (ou a realidade formal) dos correlatos das ideias (os seus diferentes graus de perfeição) é acessível através da sua representação. [...]. Na ordem analítica [em que ele escreve as suas *Meditações*], a realidade objetiva é prioritária em relação à realidade formal: as entidades analisadas e tematizadas são inicialmente os objetos representados, e não as coisas em si, que podem existir independentemente de serem pensadas. As ideias, como representações de coisas, têm uma realidade objetiva, e desta realidade podem ser inferidas as realidades formais das coisas representadas” (1992, p. 65). Isso significa que o caráter representativo da ideia não depende da existência da coisa nem da verdade sobre ela. É um dado imediato que o próprio pensamento se representa, mesmo que Deus seja enganador. Assim, tanto antes quanto depois da demonstração do Deus veraz, é o sujeito pensante que se representa coisas. É da função do sujeito se representar coisas e, portanto, é dele que o conhecimento tem seu ponto de partida. Desse modo, as representações desse sujeito pensante não sofrem com o problema da incomensurabilidade entre mente e corpo. Ora, para ele, todas as ideias, ainda que algumas incomensuráveis com o espírito, como a ideia de infinito e da extensão, são ideias inatas, e é essa a condição que torna o sujeito capaz de se representar verdadeiramente aquilo que difere essencialmente dele mesmo. Caso contrário, se ele defendesse que toda ideia dependesse da coisa correspondente, não haveria aí a necessidade de “[...] mostrar *como* os enunciados são descobertos e justificados e, por isso mesmo, demonstra-se por que eles são verdadeiros” (LANDIM FILHO, 1992, p. 65, *itálicos do autor*), visto que a veracidade dessas entidades já estaria garantida desde sempre.

²⁸ “*L'idée de l'étendue est infinie, mais son ideatum ne l'est peut-être pas. Peut-être n'y a-t-il actuellement aucun ideatum. Je ne vois immédiatement que l'idée, et non ideatum: et je suis persuadé que l'idée a été une éternité sans ideatum*”.

concebido juntamente com a ideia que o representa, a extensão inteligível, não há como sabermos se,

da ideia eterna, necessária, infinita da extensão, não podemos concluir que exista uma outra extensão necessária, eterna, infinita; não poderíamos nem mesmo concluir que haja algum corpo [...] da existência necessária das ideias, não podemos concluir a existência necessária dos seres dos quais essas ideias são os modelos²⁹ (OC, XV: 34).

Essas são, para Malebranche, as características que fazem a sua teoria da visão das ideias dos corpos se distanciar da concepção espinosista e cartesiana.

Ora, compreendendo o mundo do qual o nosso pensamento participa e está imediatamente unido é o mundo inteligível de Deus, como então o autor da *Recherche* sustenta que esse arquétipo apresenta propriedades que diferem do pensamento? Segundo Gueroult, a diferença de natureza se aplica apenas às propriedades da extensão inteligível, porque ela é dotada de propriedades que se diferenciam entre si. Esse é o caso, por exemplo, das essências do triângulo e do quadrado. Cada uma dessas propriedades da extensão inteligível constitui uma realidade própria que a define essencialmente. Essas diferentes realidades, no entanto, não são materiais, mais somente essenciais. Por serem essências, elas não podem ser compreendidas como puramente “abstrações”, sem um conteúdo real que as diferencia entre si. Ora, essas ideias possuem certas propriedades que excluem umas das outras o que não lhe pertencer essencialmente: a ideia de triângulo não pode ter a mesma característica que a ideia de quadrado, visto que sua natureza possui propriedades específicas. São essas características que fazem cada uma das essências ser concebida como uma espécie de um “real ideal”, isto é, a própria essência enquanto realidade inteligível. Assim, no que tange à distinção entre extensão inteligível e pensamento - divino e humano -,

[...] a incomensurabilidade do pensamento e da extensão, sendo obviamente uma propriedade relativa à essência e não à

²⁹ “*De l’idée éternelle, nécessaire, infinie de l’étendue on ne peut en conclure qu’il y a une autre étendue nécessaire, éternelle, infinie ; on n’en peut pas même conclure qu’il y ait aucun corps [...] de l’existence nécessaire des êtres dont ces idées sont les modèles*”.

existência, é necessária como uma propriedade das próprias ideias. As propriedades da ideia e as da coisa criada não podem diferir, na verdade, exceto no que diz respeito às circunstâncias da existência³⁰ (GUEROULT, 1955, p. 170).

As propriedades da extensão-arquétipo são realidades que constituem a estrutura do mundo, e Deus cria cada objeto material particular a partir de cada um desses Seus modelos. Tal é a característica da ideia que concebemos pela relação que nosso espírito tem com Deus: a condição para considerá-la verdadeira baseia-se na afirmação de que “tudo o que o espírito percebe imediatamente é necessário; pois, se não fosse, se não fosse nada, o espírito, percebendo, não perceberia; o que se contradiz”³¹ (OC, XIX: 910). Esse princípio é o que se mostra incontestável com relação à objetividade da ideia. Mas, com relação às coisas mesmas, isto é, os objetos materiais, tal princípio não procede. Não os vemos em si mesmos, mas somente as ideias que os representam e as sensações que a nossa alma reveste sobre essas ideias³² (cf. OC, XIX: 911).

Esse princípio estabelecido por Malebranche, segundo Gouhier, é o que nos faz entender o objetivo principal de sua “visão em Deus”: o de que “é preciso refazer no mundo das ideias a operação realizada por Descartes no mundo dos corpos”³³ (GOUHIER, 1948, p. 357), operação essa que ocorre somente na relação da nossa mente com as ideias em Deus. De nenhum modo entre as nossas ideias e as coisas mesmas, por elas representadas.

1.2. As ideias particulares e sua necessidade no conhecimento dos objetos materiais

No terceiro livro da *Recherche*, ao falar das ideias, Malebranche afirma “que elas existem verdadeiramente e que são necessárias para perceber todos os

³⁰ “[...] *l'incommensurabilité de la pensée et de l'étendue étant de toute évidence une propriété relative à l'essence et non à l'existence, il est nécessaire qu'elle soit une propriété des idées elles-mêmes. Les propriétés de l'idée et celles de la chose créée ne peuvent différer, en effet, qu'en ce qui concerne les circonstances de l'existence*”.

³¹ “*Tout ce que l'esprit aperçoit immédiatement est nécessairement. Car s'il n' était pas, s'il était rien, l'esprit, en l'apercevant, n'apercevrait pas; ce qui se contredit*”.

³² Explicaremos como ocorre a percepção sensível do objeto material no segundo capítulo.

³³ “*il faut donc refaire dans le monde des idées l'opération réalisée par Descartes dans le monde des corps*”.

objetos materiais” (OC, I: 413; MALEBRANCHE, 2004, p. 165). Porém, essa tese era defendida antes de apresentar o seu argumento da extensão inteligível. Não há, nesse texto, uma explicação de que as ideias são partes da extensão inteligível que representam as propriedades matemático-geométricas dessa extensão. Na *Recherche*, o que vemos, por seu turno, é apenas a visão de uma multiplicidade de ideias divinas. Na primeira edição dessa obra, elas são vistas como pequenos seres de natureza espiritual, segundo os quais Malebranche as refere nos seguintes exemplos: “isso não é o homem, o cavalo, a árvore, reais; isso não é mesmo nosso corpo, mas um homem, uma árvore, um cavalo, um corpo inteligível, que são objetos de nossa percepção e que residem em Deus”³⁴ (BOUILLIER, 1852, p. 433-6 apud GOUHIER, 1948, p. 353).

Mesmo nas outras edições da *Recherche*, até a sua sexta e última, de 1712, não houve uma mudança no sentido de especificar as ideias como partes ideais do arquétipo do mundo em Deus. Ele deixava em aberto o argumento de que há seres inteligíveis em Deus, representantes das coisas materiais, como é proposto no exemplo da primeira edição. A consequência dessa “abertura” é que Arnauld acusa Malebranche de ter afirmado que há, para cada ideia divina, o representante de uma realidade material no mundo sensível, tal como é pensado o modelo platônico de Ideia, de cujas coisas materiais são cópias e participam em graus de ser delas (cf. GOUHIER, 1948, p. 354).

Assim, é para se defender da acusação de Arnauld que Malebranche apresenta a explicação sobre como ocorre a percepção dos corpos. É só em 1678, no *Éclaircissement X* escrito para a *Recherche*, que Malebranche apresenta pela primeira vez a expressão “extensão inteligível”. Nesse texto, ele afirma que não ocorreram mudanças na sua aclaração sobre a teoria da visão das ideias dos corpos em Deus. Com isso, nega a acusação de ter sustentado que há uma ideia para cada corpo individual. Ele explica que só escreveu dessa forma na *Recherche* para tornar compreensível ao leitor, mas que, apesar da diferença de linguagem, a sua defesa é a de que conhecemos os

³⁴ “ *Ce n'est pas l'homme, le cheval, l'arbre réels, ce n'est pas même notre corps, mais un homme, un arbre, un cheval, un corps intelligible qui sont l'objet de nos perceptions et qui résident en Dieu*”.

corpos pelas ideias em Deus – e que Deus não poderia tê-los criado sem o conhecimento anterior de seu arquétipo. Desse modo, já na *Recherche* há a explicação de que é o entendimento divino é o único que pode conferir o ser aos corpos, porque Deus tem uma Razão eterna e universal. Ali, Malebranche afirma que as

[...] ideias que Deus tinha desse mundo não são diferentes de si mesmo; e que, assim, todas as criaturas, mesmo as mais materiais e as mais terrestres, estão em Deus, ainda que de uma maneira inteiramente espiritual e que nós não podemos compreender (OC, I: 434-435; MALEBRANCHE, 2004, p. 188-189).

Ele defende que a teoria da percepção dos objetos materiais não é uma retratação ou transformação da teoria de que vemos os corpos mediante ideias. Ela nada mais é que “[...] o prolongamento natural pelo qual são chamados os princípios da visão em Deus”³⁵ (GOUHIER, 1948, p. 357). Isso significa que o homem conhece os corpos em função de sua razão estar unida à Razão Universal divina. A inteligibilidade presente na Razão de Deus é o mundo inteligível subsistente n’Ele mesmo, a saber, a sua extensão inteligível, pela qual cada ideia que representa determinado objeto corpóreo é “extraída”.

Ora, o fato é que na *Recherche* não aparece o argumento de Malebranche que diz que em Deus há a extensão inteligível como arquétipo. Não há nessa obra uma contraposição entre essa unidade da extensão, como também não há o esclarecimento de que, “na extensão inteligível, há ‘partes ideais’ (pois não são localmente extensas), as ideias das coisas singulares; na substância extensa, há ‘partes materiais’, os corpos singulares, ideados³⁶ das ideias” (CHAUÍ, 1999, p. 266). O que sabemos apenas é que Malebranche manifesta a necessidade de mostrar que as ideias estão em Deus, uma vez que vem d’Ele toda a luz do conhecimento; não da alma humana, como ideias inatas.

³⁵ “[...] *le prolongement naturel et elle est appelée par les principes mêmes de la vision en Dieu*”.

³⁶ Em várias passagens do seu estudo sobre Malebranche, Marilena Chauí se refere à matéria extensa, entendida por Malebranche como *Ideato*, de *ideado*. No entanto, nos próprios trechos das obras de Malebranche, o autor cita a palavra latina *ideatum*. Acreditamos, desse modo, que o termo adotado por Chauí seja referente a *ideato*, no sentido de correspondente a algo, no caso, o *ideato* de uma ideia.

O problema é que, em seu anseio de destituir da natureza da alma a inteligibilidade das coisas, Malebranche diz que todas as ideias estão necessariamente em Deus. Ao mesmo tempo, afirma que a percepção das partes ideais da extensão se refere somente ao ponto de vista do homem e não ao da substância divina. O homem, em virtude de sua razão ser limitada, tem uma visão fragmentada do arquétipo do mundo – a extensão inteligível. Essa visão fragmentada, mediante ideias, se dá quando ele percebe objetos materiais particulares. Ele não vê o todo do mundo inteligível em Deus, porque não possui uma mente infinita e sem limites como a mente divina. Isso significa que o homem não percebe a extensão como uma unidade tal como ela é indivisível em Deus. Quando percebemos os objetos materiais, nossa mente vê uma variedade de formas limitadas ao tanto de objetos que ela percebe. Essas ideias são responsáveis por fazer com que nossa alma se modifique sensivelmente e veja cada objeto material em suas qualidades sensíveis.

Ora, a questão que surge aqui é sobre como pode ser possível uma extensão infinita e indivisível representar-se como uma multiplicidade divisível repleta de formas, isto é, de partes ideais? É por ter essas partes que ela nos permite diferenciar as formas geométricas presentes, tanto num objeto quadrado, quanto num objeto redondo, por exemplo, como uma mesa, o sol, uma bola. Com efeito, se dissermos que as ideias estão em Deus e são partes da Sua extensão, isso seria o mesmo que afirmar que, em Deus, há uma multiplicidade e não unidade, já que um círculo não é a mesma coisa que um quadrado e, portanto, nessas ideias encerram realidades com propriedades que diferem essencialmente umas das outras.

Poderíamos supor, por outro lado, que as partes ideais não estão realmente em Deus. Elas se referem somente a nossa percepção do arquétipo divino, o que sugere a interpretação de que elas sejam modos como nossa alma percebe a extensão inteligível. Porém, sobre essa hipótese, Malebranche afirma que tais ideias não podem ser definidas como modos relativos da alma ver e que não possuem uma realidade de fato. Essa compreensão supõe que as ideias sejam como que um “nada”, isto é, como um modo representativo de pensar da alma, cuja realidade formal é emprestada do nosso pensamento. Tal hipótese é descartada por Malebranche porque implica que

[...] as ideias não tivessem um número muito grande de propriedades, como se a ideia de um quadrado, por exemplo, não fosse bem diferente da de um círculo ou de algum número e não representasse coisas inteiramente diferentes, o que não pode jamais acontecer com o nada, visto que este não tem nenhuma propriedade (OC, I: 414-415; MALEBRANCHE, 2004, p. 167).

Mas, ao compreender que as ideias pertençam à percepção fragmentada que a razão humana tem da extensão inteligível, poderia, talvez, levar à hipótese de que não há somente inteligibilidade em Deus. Há também no homem. Assim, pode-se supor que sua razão seja condição para representar uma multiplicidade de objetos materiais porque as essências desses objetos se encontram dentro dela, não na mente divina, enquanto multiplicidade de coisas.

Todavia, Malebranche nega essa hipótese. Segundo o que ele diz nos *Entretiens*, aponta Alquié (1974), “tais ideias não emprestam a sua realidade do nosso pensamento: é o Verbo que ‘contém na sua substância’ as ideias ‘de todos os seres, criados e possíveis’”³⁷ (1974, p. 223; OC, XII: 64). Ele afirma que “as ideias dos objetos são antecedentes à percepção que temos”³⁸ (OC, XVIII: 288). Logo em seguida diz que, antes mesmo de sermos afetados por elas, as ideias já possuíam uma existência. Elas são os exemplares matemático-geométricos das coisas criadas por Deus. O conhecimento que Deus tem desses exemplares é anterior à vontade de querer criar tais corpos, sendo por isso que essas ideias devem estar necessariamente na mente divina (cf. OC, XVIII: 307-308).

Ora, poderíamos pensar que as ideias, não estando na alma humana, sejam então concebidas como modos de Deus. Mas tal hipótese também é refutada por Malebranche. Conceber as ideias como modos da substância divina acarretaria no pensamento de que Deus tenha modificações e, portanto, seja imperfeito. Como aponta Prikladnitsky (2011), tal hipótese logo é afastada no *Éclaircissement X*, quando Malebranche diz que “[...] o ser infinito é incapaz de modificações” (OC, III: 149; MALEBRANCHE, 2004, p. 303). Segundo ele, as modificações

³⁷ “[...] telles idées n'empruntent en rien leur réalité à notre pensée : c'est le Verbe qui renferme dans sa substance' les idées 'de tous les êtres, et créés, et possibles”.

³⁸ “Les idées des objets sont donc préalables aux perceptions que nous en avons”.

[...] requerem alguma imperfeição: uma substância que possui modificações é limitada pelas suas modificações. A circularidade de um objeto extenso é uma modificação desse objeto, na medida em que é a extensão de uma certa maneira. Contudo, Deus não é um ser de uma certa maneira, ele é o ser infinito. Assim, Deus não possui modificações. Tampouco é um ser em particular ou um determinado ser. Tal ser possuiria uma essência limitada, mas Deus é o ser sem restrição; em Deus não há negação, limitação e, por conseguinte, não há modificação (PRICLADNITZKY, 2011, p. 74).

Sendo partes ideais, as ideias não podem ser tomadas como modos. Como a compreensão de modificação está associada a uma contingência ou relativização de um ser, não se pode supor que haja contingência na natureza de Deus. Tampouco que os conteúdos apresentados nessas ideias não sejam necessários e sem propriedades universais, ao supô-los como contingentes. Malebranche enfatiza que as ideias não são modos e são necessárias para a percepção dos objetos materiais. Elas são entidades reais e com propriedades essenciais categóricas para essa nossa percepção. Nosso espírito percebe a diferença entre elas por meio de seu conteúdo representativo.

Tal dessemelhança denota que diferentes ideias possuem diferentes propriedades e, *a fortiori*, que as ideias têm propriedades. Ora, o nada não possui propriedades. Então, as ideias não são o puro nada; as ideias são alguma coisa (PRICLADNITZKY, 2011, p. 74).

Nem por isso Malebranche afirma essas partes ideais como sendo cada uma delas substâncias em Deus. Isso suporia uma pluralidade de seres na mente divina, o que, conforme aponta Cook (1998), nos levaria a concluir que em Deus haja substâncias diferentes d'Ele. Ora, "as ideias estão em Deus, e as coisas que estão em Deus não podem ser diferentes substâncias"³⁹ (COOK, 1998, p. 529).

Não havendo heterogeneidade (entendida como modos ou como substâncias) em Deus, Malebranche confessa a impossibilidade de explicarmos como a unidade indivisível representa-se para nós como uma multiplicidade divisível da extensão material ideato. "Como estão n'Ele e como podem representar a multiplicidade, só o saberemos se, noutra vida, nos for dada a intuição plena da Visão de Deus em Deus" (CHAUÍ, 1999, p. 267). Em

³⁹ "the ideas are in God, and things that are in God cannot be different substances".

contrapartida, o que sabemos nessa vida é que a visão do arquétipo se dá na medida em que contemplamos os diversos objetos materiais, cujas propriedades participam da extensão inteligível. Temos ideias claras e distintas de objetos particulares quando os vemos conforme Deus nos faz vê-los em Sua substância (cf. CHAUI, 1999, p. 267). Desse modo, “ninguém pode duvidar de que as ideias são seres reais, visto que elas têm propriedades reais e que umas diferem das outras e representam coisas inteiramente diferentes” (OC, I: 423; MALEBRANCHE, 2004, p. 176). É por terem essas propriedades reais que se faz delas essências comuns a todos os homens e que lhes torna possível pensar em objetos materiais.

Malebranche adverte que mesmo as partes dessa extensão dividida e subdividida pelo espírito humano não têm o poder de acarretar uma expansão infinita, a ponto de se tornar a unidade comensurável que existe entre elas – a extensão inteligível. A sua explicação é de que

[...] a alma não pode ver em sua substância, nem em suas modalidades, uma realidade infinita, essa extensão inteligível, por exemplo, que vemos tão claramente ser infinita, da qual estamos certos de que nunca será esgotada pela alma. Mas poder representar o infinito não é poder percebê-lo, poder ter dele uma percepção muito leve ou infinitamente pequena, tal como é aquela que dele temos; é poder fazê-lo perceber em si e, por consequência, contê-lo, por assim dizer, visto que o nada não pode ser percebido; e contê-lo, mesmo, tal como ele é Inteligível ou eficaz por ele mesmo, capaz de afetar a substância inteligente da alma (OC, II: 100; MALEBRANCHE, 2004, p. 230-231).

Ele é lacônico nessa explicação com o intuito de mostrar que a nossa percepção da natureza da matéria jamais é uma visão absoluta e total da extensão inteligível divina. Segundo ele,

[...] a substância que engloba a extensão inteligível é toda poderosa; é infinitamente sábia e abrange infinidade de perfeições e de realidades; ela comporta, por exemplo, uma infinidade de números inteligíveis. Contudo, essa extensão inteligível não tem nada de comum com todas essas coisas. Não há nenhuma sabedoria, nenhum poder, sequer unidade nessa extensão que [o homem] contempla. Pois, sabe que

todos os números são comensuráveis entre si, porque têm uma unidade como medida comum⁴⁰ (OC, XII: 51-52).

Alquié (1974) vê, nesse anseio de Malebranche em querer mostrar que as ideias estão em Deus, um modo de submeter o seu próprio pensamento a duas tendências:

[...] a primeira, traduz a intenção consciente da doutrina [de mostrar que as ideias estão em Deus]; a segunda, portanto, marca determinações que são pesadas sobre sua elaboração. [...] Malebranche declara, portanto, que nós vemos em Deus as ideias de todos os seres criados. Mas sua reflexão é, de outra parte, submissa a determinações racionais. Tendo colocado em Deus as ideias, ele vê a necessidade de não introduzir o finito, o movente, o corruptível. Ele se recusa a situar em Deus a imperfeição da particularidade⁴¹ (ALQUIÉ, 1974, p. 224).

Essas tendências se refletem tanto no que cabe ao domínio do homem quanto no domínio de Deus. Elas supõem que, se em Deus a particularidade não se encontra, isso poderia concluir que Ele tenha criado o mundo sem razão e sem conhecimento, em suma, por uma vontade cega. Como nota Gueroult (1955), tal hipótese acarretaria a impossibilidade do conhecimento. Isso porque, “[...] se Deus não pode conhecer o sol astronômico que em Sua vontade Ele tem feito e o conserva, ele não pode o conhecer anteriormente de o ter feito; Sua vontade não pode, portanto, ser esclarecida pela ideia do que ela quer criar”⁴² (GUEROULT, 1955, p. 227). As implicações são as de que o homem seria impedido de toda a verdade no que diz respeito ao domínio da física e da astronomia. Isso porque se Malebranche defende, por exemplo, que “[...] o círculo em geral é o arquétipo disso que há de redondo no Sol, onde está o

⁴⁰ “[...] *la substance qui renferme l'étendue intelligible est toute-puissante. Elle est infiniment sage. Elle renferme une infinité de perfections et de réalitez. Elle renferme, par exemple, une infinité de nombres intelligibles. Mais cette étendue intelligible n'a rien de commun avec toutes ces choses. Il n'y a nulle sagesse, nulle puissance, aucune unité dans cette étendue que vous contemplez. Car vous savez que tous les nombres sont commensurables entr'eux, parce qu'ils ont l'unité pour commune mesure*”.

⁴¹ “[...] *la première traduit l'intention consciente de la doctrine, [...]; la seconde portant la marque des déterminations qui ont pesé sur son élaboration. [...] Malebranche déclare donc que nous voyons en Dieu les idées de tous les êtres créés. Mais sa réflexion est, d'autre part' soumise à des déterminations rationnelles. Ayant placé en Dieu les idées, il aperçoit la nécessité de ne pas y introduire le fini, le mouvant, le corruptible. Il refuse alors de situer en Dieu l'imperfection de la particularité*”.

⁴² “[...] *si Dieu ne peut connaître le soleil astronomique que dans sa volonté qui l'a fait et le conserve, il ne peut le connaître avant de l'avoir fait; sa volonté ne peut donc être éclairée par l'idée de ce qu'elle veu créer*”.

arquétipo disso que faz com que o Sol seja o Sol, que ele tenha tal dimensão determinada, que ele difere de todos os outros astros?”⁴³ (ALQUIÉ, 1974, p. 224). A crítica aqui lançada é sobre o “lugar” em que estão situadas as ideias particulares dos objetos. Malebranche parece supor que ela não possa “[...] pertencer ao Inteligível, porque ela é particular e determinada. Ela nem pode mais ser do domínio do sensível, visto que ela é imutável e verdadeira”⁴⁴ (ALQUIÉ, 1974, p. 224).

Gueroult vê que essa recusa da particularidade em Deus leva Malebranche ao “[...] paradoxo de que a inteligência humana pode ter nela ideias claras, distintas e universais que não podem estar na inteligência divina universal, ainda que Deus seja conhecido, por outro lado, como o único fundamento possível de toda ideia universal e necessária”⁴⁵ (1955, p. 226). Essa compreensão apresentada por Gueroult faz Alquié apontar que, na teoria malebranchiana, o homem tem o papel de autor na ciência física. Ela parece conjecturar que

somente o espírito humano pode fundar a física, porque ele é o único que tem o privilégio de formar ideias verdadeiras particulares, ideias que ele não pode descobrir em Deus, porque elas não se encontram; ideias, portanto, que ele deve, propriamente falando, construir. Porque é o homem unicamente capaz de dividir isso que, na extensão inteligível, não é dividido, de considerar as partes do espaço umas sem as outras, de determinar as grandezas com exatidão⁴⁶ (1974, p. 225).

Todavia, tal hipótese é rejeitada na doutrina malebranchiana. Isso porque não há possibilidade de se pensar o espírito humano como capaz de ver os objetos materiais considerando suas próprias perfeições. Essa tese tanto diz respeito à

⁴³ “[...] *le cercle em général est l’archétype de ce qu’il y a de rond dans le Soleil, où est l’archétype de ce qui fait que le Soleil est le Soleil, qu’il a telle dimension déterminée, qu’il diffère de tous les autres astres?*”.

⁴⁴ “[...] *appartenir à l’intelligible, puisqu’elle est particulière et déterminée. Elle ne peut non plus être du domaine du sensible, puisqu’elle est immuable et vraie*”.

⁴⁵ “[...] *paradoxe que l’intelligence humaine peut avoir en elle des idées claires, distinctes et universelles qui ne peuvent être dans l’intelligence divine ou universelle, bien que Dieu soit conçu d’autre part comme le seul fondement possible de toute idée universelle et nécessaire*”.

⁴⁶ “*seul l’esprit humain peut fonder la physique, puisque seul il a le privilège de former des idées vraies particulières, idées qu’il ne peut découvrir en Dieu, puisqu’elles ne s’y trouvent pas, idées, donc, qu’il doit, à proprement parler, construire. Car l’homme seul est capable de diviser ce qui, dans l’étendue intelligible, n’est pas divisé, de considérer les parties de l’espace les unes sans les autres, de déterminer les grandeurs avec exactitude*”.

sua essência quanto à sua existência (cf. OC, I: 433). Malebranche nega que as ideias estejam no homem e, ainda, que sejam criações divinas, como é o caso das existências de que elas são representantes essenciais. Essa era a visão de Descartes, que concebia uma união entre física e geometria ao estimar que Deus tem criado, concomitantemente, essências e existências. Para explicar como essas verdades são eternas apesar da arbitrariedade divina, Descartes mostra que o fato de que todas as verdades foram criadas por um ser imutável implica que elas sejam imutáveis também. Essa visão é confirmada pelo decreto de imutabilidade pelo fato de ser estabelecido pelo Ser eterno. Segundo Kajeovski Junior, o que Descartes quer dizer com esse decreto é que, se

Deus é imutável, as verdades matemáticas dependem de Deus; logo, as verdades matemáticas são imutáveis (eternas). Este raciocínio guarda a premissa oculta de que tudo que depende de algo imutável (Deus) é imutável (2013, p. 211).

Malebranche, por sua vez, nega esse pensamento. Para ele, o decreto de imutabilidade nada mais é que uma

[...] aspiração do homem de humanizar a Deus, concretamente, de seu desejo de imaginar Deus como algo que ele próprio gostaria de ser. O homem, com efeito, gostaria de ser o criador das verdades, abandonando desse modo a ordem imposta pela razão, ante a qual ele sente "uma espécie de servidão", "uma espécie de impotência". Não podendo fazê-lo, ao invés de renunciar ao seu desejo, ele imagina Deus como ele próprio gostaria, ou seja, "poder absoluto para agir contra toda ordem"⁴⁷ [OC, II: 87] (FERNÁNDEZ, 1994, p. 239).

Por isso, compreende que as essências são separadas das existências. Elas são incriadas e estão em Deus, o que não ocorre com a existência das coisas criadas a partir dessas ideias. Malebranche explica que as leis de ação ou existência dos seres não são como as leis matemáticas. Contrariamente a essas leis, aquelas da existência são frutos de uma decisão arbitrária de Deus. “As vontades de Deus, se bem que eternas e imutáveis, de modo algum são

⁴⁷ “[...] nace de la aspiración del hombre de humanizar a Dios, concretamente de su deseo de imaginar a Dios como algo que a él mismo le gustaría ser. Al hombre, en efecto, le gustaría ser creador de verdades, abandonando de esta manera el orden impuesto por la razón, ante el que siente «una especie de servidumbre’, ‘una especie de impotencia’. Al no poder hacerlo, en vez de renunciar a su deseo, imagina a Dios como a él mismo le gustaría ser, a saber, ‘poder absoluto para obrar contra todo orden’”.

necessárias: elas são arbitrárias a respeito dos seres criados. O mundo de modo algum é uma emanção necessária da Divindade” (OC, X: 49; MALEBRANCHE, 2003, p. 70). Isso significa que Deus não pensa em corpos por meio da existência deles. Ele os pensa a partir de seu arquétipo. Como todo o conhecimento em Sua substância não tem nada de criado, sensível e particular, não se pode inferir que a existência finita e contingente de um mundo seja uma necessidade para Deus. Esse mundo resulta da livre vontade divina e não está em sua mente. Nada em Deus é criado. Segundo ele,

quando pensamos na ordem, nas leis e nas verdades, não buscamos naturalmente a causa, pois elas não têm nenhuma. Não vemos claramente a necessidade desse decreto, nem pensamos inicialmente nele. Percebemos, ao contrário, por uma visão simples e com evidência, que a natureza dos números e das ideias inteligíveis é imutável, necessária e independente. [...]. Assim, o decreto da imutabilidade dessas verdades é uma ficção do espírito que ele não vê na sabedoria de Deus o que ele percebe nela e, sabendo que Deus é a causa de todas as coisas, se crê obrigado a imaginar um decreto, para afirmar a imutabilidade das verdades, as quais ele não pode impedir de reconhecer como imutáveis (OC, III: 133; MALEBRANCHE, 2004, p. 288-289).

Se a Razão universal divina é entendida como universal e eterna, ela não pode, conseqüentemente, ser diferente do próprio Deus. Malebranche entende que “[...] somente o ser universal e infinito contém em Si mesmo uma razão universal e infinita” (OC, III: 131; MALEBRANCHE, 2004, p. 286). Ao falar da mente de Deus, ele afirma que

[...] a razão que consultamos não é somente universal e infinita, é ainda necessária e independente, e não a concebemos em um sentido mais independente do que Deus mesmo, pois Ele pode agir somente segundo essa razão; ele depende dela em um sentido: é preciso que Ele a consulte e a siga⁴⁸. Ora, Deus consulta apenas a si mesmo, não depende de nada. Essa razão, portanto, não é distinta d’Ele mesmo; ela lhe é coeterna e consubstancial (OC, III: 131; MALEBRANCHE, 2004, p. 286).

⁴⁸ Para Abbagnano, essa compreensão que Malebranche tem de Deus se mostra paradoxal, porque, ao mesmo tempo em que atribui total independência a Ele, por outro lado, em nome da sua profunda fé racionalista, estabelece limites ao poder divino, subordinando o Criador aos desígnios supremos da Razão (1973, p. 204-210).

Para ele, a tese da criação das essências é uma forma de supor que Deus compartilha com as suas criaturas imperfeitas o que só pode encontrar em Si mesmo. Os defensores desse argumento acreditam, com efeito, “[...] que a alma seja como que um mundo inteligível que compreende em si tudo o que compreende o mundo material e sensível, e mesmo infinitamente mais” (OC, I: 433; MALEBRANCHE, 2004, p. 187). A rejeição a esse pensamento pode ser claramente observada nas *Méditations Chrétiennes*, quando Malebranche se interroga sobre a possibilidade de

[...] um ser tão limitado [...] ter as Ideias de todos os seres; de um Ser de uma única espécie, as Ideias de as espécies; de um Ser imperfeito e desregrado, as ideias que tu tens da perfeição e da ordem? Acharás tu, na mutabilidade da tua natureza, verdades necessárias, na inconstância de tuas vontades, leis incapazes de mudanças, num espírito de alguns dias, verdades e leis eternas? (OC, X: 16; MALEBRANCHE, 2003, p. 41).

Para Alquié, essa recusa de Malebranche ao argumento de que as ideias dos seres estejam na mente humana “[...] não nos deixa senão a escolha entre uma concepção de colocar em Deus as essências particulares e uma teoria deixando ao homem o cuidado de as formar”⁴⁹ (1974, p. 226). O comentador explica que Malebranche aceita a primeira tendência em sua doutrina, a de que vemos somente em Deus as ideias dos seres, em virtude de sua incessante objeção à segunda tendência, que se preocupa com uma explicação racional do real. Por isso, apesar de não haver particularidade em Deus, ele sustenta que as ideias estão na Razão Universal divina e não em nós. Portanto, não há ideia pertencente à alma humana. Por outro lado, há uma extensão inteligível infinita que se mostra como condição

para [o espírito] formar linhas geométricas e descobrir nelas as propriedades; ele somente precisa consultar a extensão inteligível e contemplar as relações exatas que estão entre as grandezas. Se, por exemplo, uma linha direita e um ponto sendo dados imóveis sobre um plano eu quero imaginar que qualquer outro ponto que se mova sobre esse plano, mantendo sempre a mesma relação de distância a esse ponto e a essa linha imóveis, eu teria as três linhas, parábolas, hipérbole, elipse [...]. É assim que, examinando primeiro as relações mais simples na extensão

⁴⁹ “[...] *ne nous laisse plus le choix qu'entre une conception mettant en Dieu les essences particulières et une théorie laissant à l'homme de soin de les former*”.

inteligível, descobrimos gradualmente as verdades mais compostas da geometria e mesmo da física [...]”⁵⁰ (ARNAULD, 1843, p. 383-384).

O que torna o conteúdo presente nessa particularização da extensão como impossível de ser fundado pelo espírito humano é que esse ser não pode ser pensado como capaz de determinar formas e essências universais. Ao contrário, o pensamento só consegue ver tais objetos materiais porque, antes de ele perceber, em Deus há, *a priori*, as propriedades essenciais para que ocorra esse ato. Mediante essa característica geral e necessária que percebemos das ideias, constatamos que a criação de objetos físicos não é resultado de uma ação da qual Deus depende de nossa percepção fragmentada, para poder consultá-la em nós e, assim, criar esses objetos. Como raciocina Gueroult,

Deus criaria o particular a partir do geral da mesma maneira que o homem determina *a priori* uma figura qualquer a partir da extensão inteligível. O particular que é *a posteriori* para o homem é *a priori* para Deus, porque Deus não o encontra, mas o cria. Sem dúvida, o ato de criar é ele contingente, mas o resultado desse ato é inteiramente determinado pelas ideias, do mesmo modo como o resultado do ato contingente pelo qual o homem resolve traçar uma figura é inteiramente determinado pelas propriedades imanentes a essa figura da extensão inteligível⁵¹ (1955, p. 236).

Para Alquié, essa forma de Malebranche conceber o conhecimento dos corpos tem certa relação com a filosofia de Kant, quando esse denota que “o espírito

⁵⁰ “Mais pour [...] former des lignes géométriques, et en découvrir les propriétés; il ne faut que consulter l'étendue intelligible, et contempler les rapports exacts qui sont entre les grandeurs. Si, par exemple, une ligne droite et un point étant donnés immobiles sur un plan, je veux m'imaginer qu'un autre point quelconque se meuve sur ce plan, en conservant toujours le même rapport de distance à ce point et à cette ligne immobiles; alors j'aurai les trois lignes parabole, hyperbole et ellipse, sans que j'en aie jamais ouï parler [...]. C'est ainsi qu'en examinant d'abord les rapports les plus simples dans l'étendue intelligible, on vient peu à peu à découvrir les vérités les plus composées de la géométrie, et même de la physique [...]”. Embora a citação acima seja retirada da obra *Des Vraies et des Fausses Idées* de Arnauld, trata-se de um argumento de Malebranche. Essa obra, além de conter o texto que Arnauld escreve para invalidar a “visão em Deus” malebranchiana, contém todas as cartas trocadas entre os dois pensadores.

⁵¹ “Dieu créerait le particulier à partir du général de la même façon que l'homme détermine *a priori* une figure quelconque en partant de l'étendue intelligible. Le particulier qui est *a posteriori* pour l'homme est *a priori* pour Dieu, puisque Dieu ne le trouve pas, mais le crée. Sans doute, l'acte de créer est-il contingent, mais le résultat de cet acte est entièrement déterminé par les idées, de même que le résultat de l'acte contingent par lequel l'homme se résout à tracer une figure est entièrement déterminé par les propriétés immanentes à cette figure dans l'étendue intelligible”.

constrói a experiência apenas em conformidade com as regras da razão, [...] pois, no próprio Kant, o entendimento tem uma estrutura e pode pensar o dado apenas de acordo com as categorias”⁵² (1974, p. 226,). Malebranche, porém, não atribuindo ao pensamento humano qualquer ação ou condição para a percepção dos objetos materiais, atribui esse poder ao Inteligível, isto é, a Deus. Deus é condição para que toda ideia seja revelada ao nosso espírito.

Para Merleau-Ponty, essa tese explica o fato de Malebranche destacar que “as ideias que penso não são os meus pensamentos, já que pensar uma ideia não é engendrará-la inteligivelmente. Minhas ideias me aparecem como que por milagre” (2016, p. 21). Como propriedades lógicas universais pelas quais todos os homens pensam os objetos, elas compartilham da mesma característica infinita de Deus e são anteriores à nossa existência. A sua explicação é de que Deus pensa e age segundo o conteúdo eterno que se encontra em Sua própria natureza e não segundo as nossas percepções fragmentadas, o que suporia que Ele somente tenha criado os corpos após consultar a mente humana.

Malebranche, desse modo, não só situa o espírito humano como dependente da revelação divina, como também afasta qualquer espécie de subjetivismo ou relativismo no conhecimento (cf. NADLER, 1992, p. 146). Uma vez que as ideias que vemos não são criações de Deus e presentes na mente humana, temos certeza de que essas são de fato verdadeiras. Elas não estão em nossa alma como necessidades válidas somente no âmbito do nosso pensamento, tal como Descartes pensou com seu argumento do Deus enganador⁵³. Quando pensamos claramente em tais ideias, não há nesse ato

⁵² “Car, chez Kant lui-même, l’entendement a une structure, et ne peut penser le donné que selon les catégories”.

⁵³ Essa é a hipótese cartesiana quando lança a dúvida metafísica sobre as ideias claras e distintas das propriedades matemático-geométricas. Por dizer que as ideias estão na alma, a presença de um Deus enganador para invalidá-las dá a abertura para que o sujeito possa estar raciocinando segundo uma necessidade fictícia. Na *Primeira Meditação*, Descartes diz: “Todavia, há muito que tenho no meu espírito certa opinião de que há um Deus que tudo pode e por quem fui criado e produzido tal como sou. Ora, quem poderá assegurar que esse Deus não tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela que vejo? [...] Pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado,

uma separação entre o objeto pensado e o objeto em si mesmo, o que nos faria correr o risco de que uma propriedade possa ter uma necessidade apenas subjetiva. As ideias são verdadeiras porque são necessárias, eternas e comuns a todas as inteligências. A condição para legitimá-las se dá porque estão fundamentadas e fixadas na verdade universal e na ordem imutável de Deus.

1.3. Considerações finais do capítulo

Nesse capítulo, apresentamos a teoria malebranchiana da visão das ideias dos corpos em Deus. Malebranche defende que os corpos são percebidos por ideias porque não podemos vê-los imediatamente. Tal impedimento se dá em virtude da diferença de natureza desses objetos com relação à alma; o que acarreta a impossibilidade de nosso espírito perceber o que é ontologicamente diferente. Já a ideia possui uma natureza semelhante à do espírito. Ela é imaterial e puramente inteligível. Por isso, apresenta-se como elemento mediador entre espírito e corpo, responsável por tornar a realidade corpórea “perceptível” à nossa mente.

A tese de que os corpos são percebidos mediante ideias é cartesiana. Descartes já havia mostrado em sua metafísica como se dá essa percepção. Porém, Malebranche faz uma alteração com relação ao “lugar” em que situam essas entidades. Não somente isso, ele modifica o significado dessas realidades. Se, de um lado, Descartes compreendia as ideias como formas do pensamento, colocadas na mente humana desde o seu nascimento, de outro lado, Malebranche as compreende como partes ideais do arquétipo do mundo presente em Deus. Tal arquétipo é chamado de extensão inteligível e refere-se ao ser do mundo material, ou seja, àquilo que se compreende por natureza da matéria pela qual Deus pensou e criou os corpos. Essa extensão é ilimitada, infinita e incriada. Ela está situada na mente do Ser que contém eminentemente as características dessa extensão. Ou seja, a extensão inteligível se encontra em Deus porque Ele é o único que possui uma Razão infinita e ilimitada.

ou em que julgo, alguma coisa ainda mais fácil, se é que se pode imaginar algo mais fácil do que isso” (AT, IX-1: 16; DESCARTES, 1962, p. 121).

As ideias, por sua vez, sendo partes ideais dessa extensão, compartilham da mesma natureza do arquétipo, situando em Deus. Elas são eternas, incriadas e infinitas. Por essa razão, não podem estar situadas em nossa mente, finita e criada. Elas se mostram como condições para podermos pensar cada objeto material. Podemos, por exemplo, pensar o sol porque a ideia de círculo, “extraída” do arquétipo, torna possível esse pensamento. Desse arquétipo, todas as figuras e propriedades responsáveis para tornar corpos concebíveis, são “desenhadas” pelo espírito humano, por esse conceber o arquétipo do mundo de maneira fragmentada. A extensão inteligível se mostra, então, como um princípio pelo qual todas as ideias dos corpos podem ser formuladas. Ela é ideal, ilimitada, incriada, indefinida e não ocupa lugar no espaço. Já a matéria extensa é algo criado, limitado e, portanto, totalmente diferente da ideia de extensão. Com efeito, não podemos concluir, desse modo, se a matéria extensa possui as mesmas características que o seu arquétipo, bem como existe fato. Isso porque, ao concebermos qualquer objeto material, o que é objeto de nossa percepção é somente a ideia desse objeto e não a realidade em si mesma, por ela representada. Por essa realidade ter uma natureza diferente da do nosso pensamento, ela se mostra inteligível a ele.

Vimos que a extensão inteligível, definida como o ser da matéria, está em Deus e é por ela que Ele consulta quando decide criar os corpos. Ao situar a extensão ideal na mente divina, Malebranche torna o espírito humano submetido ao mundo inteligível em Deus. Para ele, se conhecemos os corpos é porque Deus se mostra como condição para que torne possível esse conhecimento. O conhecimento, desse modo, passa a ser entendido pela relação entre nosso espírito e Deus e não mais como o é em Descartes, ou seja, entre os dados da consciência e um mundo exterior. As ideias estão em Deus e, portanto, é n’Ele que se encontra toda a fonte e possibilidade para a atividade do nosso pensamento.

2. A PERCEPÇÃO SENSÍVEL DOS OBJETOS MATERIAIS: O OCASIONALISMO E A INDEMONSTRABILIDADE DOS CORPOS

Ainda que as ideias, que estão em Deus, sejam vistas por Malebranche como necessárias para o conhecimento do mundo material, não podemos negar que o nosso espírito possui percepções sensíveis dos objetos materiais. Sabemos, conforme a análise precedente, que as ideias são condições para que ocorra a nossa percepção desses objetos. Apesar disso, tal explicação não esclarece o modo como ocorrem as percepções sensíveis. O fato é que, no momento em que abrimos os olhos, temos percepção do mundo. Vemos o sol, uma montanha, um pedaço de cera, por exemplo. Percebemos os objetos se aproximarem ou se distanciarem de nós. Temos sensações de calor, dor, dureza.

Assim, o que nos propomos a trabalhar nesta etapa é sobre como ocorre a percepção sensível mediante as ideias em Deus. Buscamos responder se há a possibilidade de ser por essa via sensível a obtenção de uma resposta sobre a existência dos corpos. Para tanto, será necessário, primeiramente, examinarmos como Malebranche explica a causa do sensível a partir do seu ocasionalismo. Somente assim saberemos como se dá a percepção sensível dos objetos materiais.

2.1. O ocasionalismo

Como vimos no capítulo anterior, o espírito humano não tem uma percepção imediata dos corpos. Esse conhecimento é mediado pelas ideias em Deus. Toda a distinção de natureza entre alma e objeto extenso não permite que um aja sobre o outro a ponto de a alma obter diretamente dele alguma informação. Malebranche adota também o princípio agostiniano da inferioridade dos corpos. Esse princípio nos mostra que o inferior não pode agir sobre o superior⁵⁴. “A

⁵⁴ Em *Comentário ao Gênesis*, Agostinho expõe: “Não se há de pensar que o corpo faz algo no espírito, como se o espírito se submetesse ao corpo que age pela condição de ser matéria. Com efeito, de todos os modos é mais excelente o que faz do que a matéria da qual se faz

alma, como uma substância simples, é mais perfeita que os corpos, que são mais complexos e compostos de partes” (PRICLADNITZKY, 2011, p. 37). Essa visão faz com que o corpo seja considerado inferior à alma, o que o impossibilita de agir sobre a alma, que lhe é superior.

Malebranche, porém, ao adotar o princípio da inferioridade dos corpos, faz uma alteração no argumento agostiniano da causalidade. Ele nega não somente o poder causal aos corpos, mas também o da alma humana. Agostinho, na sua intenção de demonstrar a superioridade do pensamento ao corpóreo⁵⁵, não retira de uma natureza criada o poder de ação. Já Malebranche entende que corpos e espíritos, como substâncias criadas, são passivas e não têm eficácia causal umas sobre as outras.

Por outro lado, a substância divina é superior a tudo o que podemos perceber no mundo. Em virtude de ser Deus quem criou todas as coisas, nós O compreendemos como o ser eficaz. Da substância divina todas as coisas foram pensadas e, conseqüentemente, criadas a partir da Sua vontade. Ele é a causa universal e primeira de tudo o que há no reino criado. Na *Recherche*, Malebranche refere-se a Deus como a única “[...] causa verdadeira, porque há somente um verdadeiro Deus” (OC, II: 312; MALEBRANCHE, 2004, p. 245). Logo mais adiante, defende “que a natureza ou a força de cada coisa é somente a vontade de Deus; que todas as causas naturais não são causas *verdadeiras*, mas somente *ocasionais* [...]” (OC, II: 312; MALEBRANCHE, 2004, p. 245, itálicos do tradutor). Essa afirmação foi o que o tornou conhecido como “filósofo ocasionalista”. A sua intenção é mostrar que há somente uma causa necessária e verdadeira e que essa causa é Deus. Já as causas naturais ou secundárias, detectadas no mundo físico, são ineficazes ou impotentes. Isso significa que elas são totalmente dependentes da ação do Ser que as criou. Deus é quem pode movê-las, sejam elas corpos ou espíritos.

algo. De modo algum o corpo é mais excelente que o espírito; pelo contrário, o espírito é mais excelente que o corpo de modo eminente” (AGOSTINHO, 2005, p. 33).

⁵⁵ Agostinho preserva a superioridade da alma em relação ao corpóreo, não destituindo dela um poder ativo quando afirma a sua capacidade de agir sobre o corpo e, assim, obtendo dele a informação, traduzida como sensação. Para o autor, a capacidade da alma é explicada por ser ela quem tem poder de experimentar a sensação, quando, na sua união com o corpo, o afeta. Não ocorre o seu contrário, já que o corpo é inferior à alma e, conseqüentemente, ineficaz.

Pyle (2003) explica que o ocasionalismo malebranchiano não pode ser definido com base na leitura que Leibniz faz em seu *New System*. Esse pensador compreende o ocasionalismo “[...] como se fosse meramente uma solução *ad hoc* para o problema mente-corpo de Descartes, com Deus intervindo para preencher as lacunas causais entre eventos físicos e mentais”⁵⁶ (2004, p. 96). Essa leitura não é capaz de compreender toda a doutrina malebranchiana e os motivos teológicos em que ela se fundamenta. Com efeito, embora Malebranche não deixe de conferir ao ocasionalismo uma resposta ao problema da interação entre corpo e mente, seu argumento vai além desse problema:

o propósito de ensinar o ocasionalismo, aos olhos de Malebranche, é, portanto, moral e espiritual. Como os seres humanos, naturalmente, adotam o que eles consideram como causas de seus prazeres, os cristãos devem repetir para sempre as lições do ocasionalismo e procurar aprender de coração. O cristão deve amar e temer somente a Deus [...], mas isso é impossível a um crente nas causas secundárias. Tudo o que pode nos causar prazer e dor [...] é um objeto próprio de amor e medo, então, a crença em causas naturais leva inevitavelmente ao paganismo e à idolatria⁵⁷ (PYLE, 2003, p. 97).

Alquié, por sua vez, compreende a intenção de Malebranche como uma forma de resolver três problemas. O primeiro, tal como Pyle nos mostrou, é religioso, dado que todas as coisas são totalmente dependentes de Deus. O segundo é filosófico, porque analisa a ideia, ou o conceito de causa. O terceiro é científico, pois propõe “[...] mostrar que a natureza está sujeita às leis sem exceção e cujo sistema deve ser o mais simples possível”⁵⁸ (ALQUIÉ, 1974, p. 243). Tais problemas, ainda que apresentem naturezas diferentes, são solidários. Juntos assinalam o desejo de Malebranche querer converter o leitor a conceber Deus como fundamento do princípio de causalidade de todas as coisas. “Assim, a

⁵⁶ “[...] as if it were merely an *ad hoc* solution to Descartes’ mind–body problem, with God intervening to fill the causal gaps between physical and mental events”.

⁵⁷ “the purpose of teaching occasionalism, in Malebranche’s eyes, is therefore moral and spiritual. Since humans naturally come to love whatever they regard as causes of their pleasures, Christians should be forever repeating the lessons of occasionalism, and seeking to learn them by heart. The Christian must love and fear only God [...], but this is impossible for a believer in second causes. Whatever can cause us pleasure and pain, [...] is a proper object of love and fear, so belief in natural causes leads inevitably to paganism and idolatry”.

⁵⁸ “[...] montrer que la Nature est soumise à des lois ne souffrant pas d’exception, et dont le système doit être le plus simple possible”.

reflexão filosófica conduz, de uma parte, a estabelecer a ciência; de outra, a fortificar a religião”⁵⁹ (ALQUIÉ, 1974, p. 243).

Para apresentar como essa fortificação da religião, via argumento filosófico, ocorre no ocasionalismo de Malebranche, observamos que esse autor estabelece uma destituição do *cogito* cartesiano como primeiro princípio racional no conhecimento do mundo. Transferindo o poder do *cogito* unicamente a Deus, ele entende que

[...] nada do que na natureza e na vida psíquica percebemos como relações de causa e efeito está vinculado realmente por tais conexões; mas que as assim chamadas causas não são senão a ocasião para que Deus produza determinados fatos que desde a nossa perspectiva são chamados de efeitos. [...] A causa ocasional é somente uma causa aparente, aquela que o ser racional finito chega a conhecer [quando percebe sensivelmente um objeto]. A causa Una, Total ou Verdadeira é o criador, oculto sempre ao conhecimento empírico, mas evidente aos olhos da razão. Os processos físicos não contêm em si mesmos relação causal alguma⁶⁰ (MOLANO, 2005, p. 7-8).

Nesse sentido, dizer que não há relação necessária entre os próprios corpos e também entre corpo e espírito é afirmar, por conseguinte, que toda conexão que o homem vê entre eles no mundo criado é apenas contingente⁶¹. Um exemplo dessa contingência é que um corpo físico pode existir sem que para isso o nosso espírito tenha dele qualquer percepção. Outro exemplo, contrário ao anterior, é que o nosso espírito pode ter percepções mesmo que os corpos não lhe estejam presentes ou que jamais existissem. Ao pensar em uma

⁵⁹ “*Ainsi, la réflexion philosophique conduit, d’une part, à établir la science, de l’autre à fortifier la religion*”.

⁶⁰ “[...] Nada de lo que en la naturaleza y en la vida psíquica percibimos como relaciones de causa y efecto está vinculado realmente por tales conexiones; sino que las así llamadas causas no son sino la ocasión para que Dios produzca determinados hechos que desde nuestra perspectiva son llamadas efectos. [...] La causa ocasional es sólo una causa aparente, aquélla que el ser racional finito llega a conocer [...]. La causa Una, Total o Verdadera es el Creador, oculto siempre al conocimiento empírico, pero evidente a los ojos de la razón. Los procesos físicos no contienen en sí mismos relación causal alguna”.

⁶¹ Segundo Fisher, a negação de Malebranche de uma conexão necessária “[...] entre a vontade das mentes finitas e os seus efeitos entre os corpos físicos” (2011, p. 6) é o que, posteriormente, Hume utilizará em sua tese da causalidade. Esse filósofo mostrará que a causalidade que percebemos nos fenômenos físicos deve ser interpretada somente em termos psicológicos e não lógicos (no caso de Malebranche, termos racionais). Para Fisher, foi essa recusa de conexões necessárias entre os contingentes existentes que Hume achou tão convincente e intuitivamente atraente em Malebranche.

montanha, um vale, um pedaço de cera, ou mesmo nos sonhos, em que um homem tem sensações de objetos, isso não significa que tais objetos devam se fazer presentes ou existirem para que esse homem os perceba. A não existência de uma realidade material criada não implica a existência das suas ideias. No *Éclaircissement VI*, Malebranche explica que tanto um homem em sua lucidez quanto outro em sua demência podem conceber um mundo material sem que o objeto em si mesmo exista. Desse modo, o problema não está no discurso que separa a visão do lúcido e a do louco, mas a crença que eles têm de que o mundo que percebem é consequência de um mundo em si mesmo⁶².

Alquíé vê no argumento de Malebranche um modo desse autor levar às últimas consequências a operação iniciada por Descartes sobre a causalidade acerca das qualidades sensíveis. O autor da *Recherche* reconhece Descartes como sendo o primeiro que recusou ao corpo o que pertence à alma apenas, como, por exemplo, as qualidades sensíveis. Isso quer dizer que não são os corpos os responsáveis por produzir⁶³ e causar essas qualidades na mente, mas é Deus quem executa esse papel. Ele é

[...] a força e, portanto, a causalidade. O mundo não está acima, mas abaixo do espírito. "A natureza ou força de cada coisa é apenas a vontade de Deus" [(OC, II: 312)]. O cartesianismo tem, portanto, operado, para o benefício de Deus, essa desrealização da Natureza⁶⁴ (ALQUIÉ, 1974, p. 247).

No artigo 36 da segunda parte dos *Princípios*, Descartes afirma ser Deus a causa "[...] primeira e mais universal, a que produz geralmente todos os movimentos do mundo" (AT, IX-1: 83, DESCARTES, 1985, p. 75), em

⁶² Para Smith, "Malebranche está obviamente se referindo a uma passagem da *Primeira Meditação* de Descartes. Enquanto este último passa rapidamente pelo 'argumento da loucura', como se a suspeita mesma de loucura comprometesse a racionalidade de seu discurso, o primeiro se demora longamente nesse argumento, para minar a crença mais básica a respeito da existência de corpos, a de que eu tenho um corpo" (MALEBRANCHE, 2004, p. 268, nota do tradutor).

⁶³ Estamos falando aqui da recusa do corpo em relação à formação do sensível; não do seu papel de fazer manifestar tal percepção para que a mente tenha consciência desses conteúdos. Esse último argumento é aceito por Descartes, como veremos.

⁶⁴ "[...] la force, et donc la causalité. Le monde n'est pas au-dessus, mais au-dessous de l'esprit. "La nature ou la force de chaque chose n'est que la volonté de Dieu" [...]. Le cartésianisme a donc opéré, au profit de Dieu, cette déréalisation de la Nature [...]"

contraposição à outra causa, “[...] a particular, que faz com que cada parte da matéria adquira o que antes não tinha” (AT, IX-1: 83, DESCARTES, 1985, p. 75). Deus é a causa primeira porque é o único ser onipotente e pode produzir toda a matéria juntamente com o movimento e repouso de suas partes. Nesse ato, tais atributos são conservados no universo e em seu curso ordinário criados por Deus. É o fato de sabermos que um ser imutável conserva o que Ele mesmo criou no mundo dos corpos que podemos ter certeza de que as leis sobre as mudanças manifestas na natureza não são alteradas. Nas palavras de Descartes,

como Deus não está sujeito a mudanças, agindo sempre da mesma maneira, podemos chegar ao conhecimento de certas regras a que chamo as leis da Natureza, e que são as causas segundas, particulares: dos diversos movimentos que observamos em todos os corpos (AT, IX-1: 84; DESCARTES, 1985, p. 76).

Descartes chega a essa conclusão pelo decreto de imutabilidade, o mesmo atribuído às verdades eternas, quando o autor confere legitimidade às essências matemáticas devido à imutabilidade do ser que as criou. Para Schmaltz (2008), tal argumento de Descartes nos revela que, mesmo sendo Deus a causa primeira e geral dos efeitos naturais, o autor não destitui a eficácia causal das causas particulares e finitas. Essa explicação é condição para que a filosofia cartesiana não seja definida sob um contexto ocasionalista. Descartes tem por objetivo apenas mostrar a subordinação das causas secundárias ao criador. Ele compreende que a “[...] atividade de todas essas causas depende da criação e conservação divina desse tipo de ser”⁶⁵ (SCHMALTZ, 2008, p. 90). Mas, de modo algum, ele defende que o movimento de cada uma das criaturas ocorre unicamente pela interferência divina a todo momento.

Tal é a importância do critério de imutabilidade, pois ele garante a defesa de Descartes acerca da força causal dos corpos sobre a mente e a sua necessidade para fazer manifestar as ideias sensíveis. Esse argumento refletirá na prova da existência dos corpos, apresentada em sua *Sexta*

⁶⁵ “[...] *Activity of all such causes depends on God’s creation and conservation of this kind of being*”.

Meditação. Ali, Descartes explica que são esses objetos a causa e a condição para que o espírito tenha consciência e experimente esses seus dados. Assim, ainda que Descartes concebe às ideias sensíveis uma característica inata, ele entende que é preciso uma entidade corpórea para coagir a alma. Essa explicação é apresentada com mais clareza em *Notae in Programma Quoddam*, quando afirma que as sensações são inatas em nossa mente. A mente, ao ser estimulada por algo externo, revela para si mesma o que já está presente desde o seu nascimento (cf. AT VIII-2: 358). Segundo Cantelle (2017), nesse texto, Descartes defende que

[...] as ideias sensoriais não são completamente independentes de toda influência externa. As ideias inatas estão na alma apenas como disposições até que um estímulo apropriado ative a capacidade da alma para formá-las. Parece que o papel causal do cérebro, na origem da sensação, consiste em forçar algo na atenção da substância pensante. É por isso que Descartes entende que a atividade causal não se restringe exclusivamente a Deus, mas também às suas criaturas (2017, p. 131).

Malebranche, por sua vez, entende que a conservação do movimento no mundo criado atribuída por Descartes é uma forma que esse pensador utiliza para poder falar a verdade sobre um mundo físico. O decreto da imutabilidade é o que lhe dará legitimidade para dizer que os corpos têm poder causal e agem sobre o espírito. Tal afirmação garante que a física não seja uma ciência apenas do âmbito do possível, mas uma ciência do real. No entanto, para o autor da *Recherche*, Descartes novamente acredita na ideia de que um decreto ilusório de imutabilidade possa ser legitimado pela razão humana. Ele pensa que a razão é capaz de afirmar com certeza tanto do seu conhecimento das essências dos corpos quanto da existência desses objetos. Afinal, é por esse decreto de imutabilidade que, na tese cartesiana, as percepções sensíveis obtidas dos corpos não são enviadas imediatamente por Deus, sob o risco de Ele ser enganador, caso assim fosse (cf. GARBER, 2001, p. 213). É essa visão que faz Descartes resistir em adotar uma interpretação ocasionalista sobre a percepção dos corpos, ainda que seja a única plausível.

Malebranche afirma que a hipótese de que Deus dá o ser às coisas e atribui a elas o movimento porque as percebemos como tais na natureza, nada

mais é que um modo de estabelecer uma dependência de? Deus em relação a nós. É supor que nossa percepção sensível de objetos seja instrumento para Deus criar e conservar o mundo com determinadas leis que a própria razão humana estabelece. Para ele, o pensamento de que Deus comunica sua eficácia às suas criaturas “[...] não pode significar outra coisa senão querer que, quando um homem ou um anjo quiser que um tal corpo, por exemplo, seja movido, esse corpo seja efetivamente movido” (OC, II: 316; MALEBRANCHE, 2004, p. 251). Isso seria o mesmo que ver duas vontades concorrerem quando esse evento acontecesse: a vontade de Deus e a do homem ou de um anjo. Ora, se o homem tivesse essa necessidade presente na sua vontade como tal ela manifesta-se em Deus,

é evidente que esse mesmo anjo [ou esse homem] poderia ser a causa verdadeira da criação e do aniquilamento de todas as coisas, pois Deus poderia comunicar-lhe tanto sua potência de criar e de aniquilar os corpos, como de movê-los, se ele quisesse que as coisas fossem criadas e aniquiladas, em uma palavra, se quisesse que todas as coisas acontecessem como o anjo [ou o homem] as desejasse, do mesmo modo que ele poderia querer que os corpos fossem movidos como o anjo quisesse. Se pretendemos, portanto, dizer que um anjo e um homem sejam verdadeiramente motores porque Deus move os corpos quando eles desejam, é preciso dizer que um homem e um anjo podem ser verdadeiramente criadores, visto que Deus poderia criar seres quando eles quisessem (OC, II: 317; MALEBRANCHE, 2004, p. 252).

Malebranche explica que o anseio do homem em buscar a razão das coisas nas suas próprias concepções é a causa do julgamento equivocado de que a força e o movimento que se manifestam aos seus olhos são mesmos oriundos do próprio mundo natural. Assim, “com base naquilo que vês acontecer, julgas que o choque dos corpos é necessário, em consequência da ordem da natureza, a fim de que os movimentos se comuniquem” (OC, X: 48; MALEBRANCHE, 2003, p. 69). Tal julgamento acarreta a possibilidade de pensar que a força está no próprio corpo em mover a si mesmo e aos outros, atribuindo, assim, autonomia à própria criação. Suas implicações, todavia, supõem que, [...] se esse corpo continuasse a ser, embora Deus tivesse cessado de querer que ele fosse, ele seria independente: mas de tal maneira independente que Deus já não poderia aniquilá-lo” (OC, X: 49; MALEBRANCHE, 2003, p. 70).

Malebranche ainda insiste em tal problema afirmando que, se em algum momento Deus pudesse aniquilar esse corpo, então poder-se-ia dizer que Ele queira que tal corpo não o fosse. Entretanto, isso supõe que Sua vontade tenha como termo médio o nada e Sua ação não ocorra por uma vontade positiva. Em outras palavras, isso supõe que Deus possa, por uma vontade positiva e prática, querer destruir, cuja ação significa fazer nada e tender ao nada. Mas não há como esperar isso de Deus, dado que “o nada não tem nada de bom nem de amável” (OC, X: 49; MALEBRANCHE, 2003, p. 70).

Essa concepção é uma das razões de Malebranche rejeitar o argumento cartesiano da eficácia das criaturas. Segundo ele, toda afirmação sobre a força causal da matéria é uma forma de incorrer em idolatria, elevando a criação ao mesmo grau do seu criador. Qualquer hipótese que leve a pensar os corpos com aspectos ocultos, com poder de criação e de transformação, é o mesmo que atribuir à matéria características que somente cabem a Deus. Assim, a sua crítica é lançada não somente ao cartesianismo, que admite uma interação entre os corpos, mas aos filósofos antigos, que afirmam a existência de “formas”, “faculdades”, “qualidades”, “essências” inerentes aos corpos (cf. NASCIMENTO, 2009, p. 30).

A segunda razão para rejeitar a eficácia causal das criaturas se explica pela dificuldade de entender como Descartes concebe a eficácia no mundo dos corpos. Isso porque essa afirmação vai de encontro à definição que atribui à natureza dessas entidades. O cerne do problema está no significado que Descartes atribui ao corpo na *Segunda meditação*: “por corpo entendo tudo o [...] que pode ser movido de muitas maneiras, não por si mesmo, mas por algo de alheio pelo qual seja tocado e do qual receba a impressão” (AT, IX: 20; DESCARTES, 1962, p. 127). A dificuldade, segundo Malebranche, está em compreender como Descartes defende que um corpo seja capaz de movimento, apesar dessa característica não ser uma propriedade pertencente ao seu ser (cf. MOLANO, 2005, p. 7). Torna-se difícil, desse modo, aceitar que um corpo possua certa característica conservada por Deus, mas que se torna contraditória com a sua própria definição de natureza. Em outras palavras, Malebranche questiona o fato de Descartes afirmar que o corpo seja capaz de

transmitir algo a outro corpo, mesmo sendo ele definido essencialmente como algo destituído de qualquer ação.

O problema é que, apesar da definição atribuída à matéria, Descartes resiste em atribuir a atividade causal unicamente a Deus. Além disso, acredita ser possível ao *cogito* conhecer tudo o que ocorre no mundo físico mediante a aplicação de critérios racionais. Como prova disso, alega ser possível ao espírito conhecer a causa pela análise do efeito a partir do emprego de dois princípios. O primeiro é o de que “não há coisa existente da qual não se possa perguntar qual a causa pela qual ela existe” (AT, IX: 127; DESCARTES, 1962, p. 238), complementando o sentido de causa como razão. Por meio desse axioma, defende que a razão possui inteligibilidade do efeito quando o concebe como algo que não pode ter mais realidade que a sua causa.

O segundo axioma, por sua vez, afirma que “o tempo presente não depende daquele que imediatamente o precedeu; eis por que não é necessária uma menor causa para conservar uma coisa, do que para produzi-la pela primeira vez” (AT, IX: 127; DESCARTES, 1962, p. 238). Assim, no que tange à inteligibilidade entre as relações de causa e efeito na natureza, Descartes admite a possibilidade nos dois tipos: as “[...] relações lógicas, que existem entre ideias, e as relações mecânicas, que existem entre corpos por contato com outros corpos” (CAMPOS, 2014, p. 652). Nesses dois casos, a causa possui a mesma natureza ou propriedade essencial do efeito. Um exemplo para Descartes, afirma Campos (2014), é quando se

[...] busca pela causa eficiente do funcionamento de um relógio, [isso] requer a observação do mecanismo pelo qual as partes dessa máquina interagem entre si por contato. Na visão de Descartes, esse mecanismo, isto é, o funcionamento da engrenagem do relógio, é totalmente inteligível para o intelecto humano. Neste caso, tanto o efeito quanto a causa compartilham a mesma essência, que é a extensão, e assim é suposta uma semelhança entre a causa e o efeito. Outro exemplo, em consonância com o do relógio, é o caso do choque entre duas bolas de bilhar (CAMPOS, 2014, p. 652).

No entanto, mais uma vez Malebranche alerta sobre as dificuldades encontradas nesses argumentos. O problema é que, no momento em que os dois axiomas são analisados juntos, eles se opõem, conferindo um aspecto de

que as explicações sobre a física de Descartes sejam pseudoexplicações. Isso se explica pelo fato de que, no mesmo instante em que Descartes exige da causa que ela contenha a razão do efeito, por outro lado, afirma que

[...] um momento do tempo não pode conter a razão do que se passa em um instante seguinte, teremos que concordar que jamais, no mundo tal como ele nos é oferecido, descobriremos uma causa. Mesmo no caso privilegiado de uma bola rolando e ocupando sucessivamente as posições A, B e C não se poderá dizer que o movimento de A em B seja a causa do movimento de B em C. A bola não contém nenhuma força própria que lhe permitiria continuar seu movimento⁶⁶ (ALQUIÉ, 1974, p. 259).

O problema de Descartes, segundo Malebranche, foi tentar ilustrar as coisas sensíveis por critérios racionais. Ele acreditou ser possível desvendar o que ocorre num mundo independente do pensamento pela própria razão. Descartes

[...] errou redondamente ao querer tratar a física como a geometria e é por essa razão que ele não obteve sucesso; que é impossível aos homens conhecer a natureza; que suas molas e seus segredos são impenetráveis ao espírito humano (OC, I: 58; MALEBRANCHE, 2004, p. 85).

Na *Recherche*, Malebranche afirma que não há nenhuma explicação racional que possa demonstrar os resultados de análise sobre a causa e o efeito no mundo natural. Isso porque a causa ativa não pode ser conhecida como estando na própria natureza, como pensava Descartes. A tese de que toda força e movimento são conservadas na natureza por um decreto de imutabilidade é uma ilusão que não pode ser aplicada para elucidar o que ocorre num mundo que nos é inacessível. Toda relação que tentamos estabelecer entre as coisas em nosso pensamento e os objetos existentes fora dele não garante qualquer inteligibilidade.

Por isso é que Malebranche afirma que aquilo que Descartes vê como a causa primeira que está “por trás” da eficácia das criaturas não é senão a causa primeira e geral, isto é, a Deus. Esse é o único ser com eficácia causal.

⁶⁶ “[...] *un moment du temps ne peut enfermer la raison de ce qui se passe à l’instant suivant, nous devons convenir que jamais, dans le monde tel qu’il nous est offert, nous ne découvrirons une cause. Même dans le cas privilégié d’une bille en train de rouler, et occupant successivement les positions A, B et C, on ne pourra dire que le mouvement de A en B soit la cause du mouvement de B en C. La bille ne contient aucune force propre lui permettant de continuer son mouvement*”.

Deus é a força que move todas as coisas a todo instante. A única que a razão humana pode conceber verdadeiramente como necessária e eficaz.

2.2. O problema da prova cartesiana da existência dos corpos

A falta de inteligibilidade acerca da eficácia das criaturas torna-se mais grave, para Malebranche, na *Sexta Meditação*. Descartes acredita ser possível provar a existência de corpos perguntando sobre a causa da passividade sensível da alma. Nesse caso, a relação de causa e efeito ocorre entre elementos de naturezas distintas (material e imaterial). Nesse texto, ele diz:

[...] encontra-se em mim certa faculdade passiva de sentir, isto é, de receber e conhecer ideias das coisas sensíveis; mas ela me seria inútil e dela não me poderia servir absolutamente se não houvesse em mim, ou em outrem, uma faculdade ativa, capaz de formar e de produzir essas ideias. Ora, essa faculdade ativa não pode existir em mim enquanto sou apenas uma coisa que pensa, visto que ela não pressupõe meu pensamento e, também, que essas ideias me são frequentemente representadas sem que eu em nada contribua para tanto e mesmo, amiúde, mau grado meu; é preciso, pois, necessariamente, que ela exista em alguma substância diferente de mim, na qual toda a realidade que há objetivamente nas ideias por ela produzidas esteja formalmente ou eminentemente (como notei antes). E esta substância é ou um corpo, isto é, uma natureza corpórea, na qual está contida formal e efetivamente tudo o que existe objetivamente e por representação nas ideias; ou então é o próprio Deus, ou alguma criatura mais nobre do que o corpo, na qual isto mesmo esteja contido eminentemente.

Ora, não sendo Deus de modo algum enganador, é muito patente que ele não me envia essas ideias imediatamente por si mesmo, nem também por intermédio de alguma criatura, na qual a realidade das ideias não esteja contida formalmente, mas apenas eminentemente. Pois, não me tendo dado nenhuma faculdade para conhecer que isto seja assim, mas, ao contrário, uma fortíssima inclinação para crer que elas me são enviadas pelas coisas corporais ou partem destas, não vejo como se poderia desculpá-lo de embaimento se, com efeito, essas ideias partissem de outras causas que não coisas corpóreas, ou fossem por elas produzidas. E, portanto, é preciso confessar que há coisas corpóreas que existem (AT, IX: 63; DESCARTES, 1962, p. 187-188).

Como visto, Descartes prova a existência dos corpos pela legitimação da inclinação natural fundada na veracidade divina. Desse modo, podemos perceber uma mudança de percurso na investigação sobre essa existência. O

autor das *Meditações* não o segue pela aplicação do princípio de inteligibilidade causal entre as ideias e os objetos materiais, mas sobre a validade da inclinação. O recurso utilizado baseia-se no argumento de que Deus nos deu uma inclinação natural a crer que corpos causam sensações na alma; porém, não nos propiciou outro meio ou faculdade para corrigi-la.

Descartes defende que, se a inclinação natural fosse falsa e, além disso, não tivéssemos outro meio para invalidá-la, nesse caso, Deus seria enganador. Isso porque Ele nos teria feito com uma imperfeição positiva segundo a qual nos inclina a crer em algo errôneo, sem nos dar condições ou meios para retificá-lo. Entretanto, pelo fato de Deus ser bom e veraz, a hipótese de uma imperfeição positiva é descartada. É por meio desse raciocínio que Descartes concebe as ideias sensíveis como incorrigíveis, tal como o faz com as ideias claras e distintas na sua *Quarta Meditação*⁶⁷. Mas, como não temos outro meio ou faculdade para invalidar a nossa inclinação natural, ela é verdadeira. A inclinação natural é, portanto, o meio pelo qual Deus nos convence de que corpos existem e que eles são causas efetivas das sensações na nossa mente.

Malebranche discorda, nessa prova, do recurso da inclinação natural utilizado para provar a existência de corpos fora da mente. Compreender a inclinação sensível como sendo sem correção é um julgamento equivocado. Ora, Deus nos deu a razão como meio para corrigi-la. Essa faculdade nos revela que não há necessidade entre corpos e percepções sensíveis na alma. Podemos ter percepções desses objetos sem que eles de fato existam. Segundo Malebranche, o sonho é uma prova disso. No *Éclaircissement VI*, ele indaga:

⁶⁷ Como explica Battisti, “tal como acontece com as ideias claras e distintas que, verdadeiras em razão da regra da evidência, se apoiam em uma ‘regra da inclinação sem correção’, de sorte que estamos seguros de não haver imperfeição positiva alguma na faculdade de julgar, uma vez que não existe outra que possa corrigi-la, as ideias sensíveis são incorrigíveis de modo semelhante: inclinamo-nos irresistivelmente a crer que os corpos são causa das ideias sensíveis, não havendo faculdade alguma que pretenda indicar sua falsidade. A diferença entre os dois casos é fundamentalmente o fato de que, em um, trata-se de ideias claras e distintas e, no outro, de uma crença obscura e confusa. Contudo, em ambas há uma propensão (racional ou instintiva) e ambas são incorrigíveis” (2011, p. 188-189). Um estudo mais detalhado sobre os aspectos que demonstram a incorrigibilidade da prova da existência dos corpos em comparação à incorrigibilidade das percepções claras e distintas é apresentado por César Schirmer dos Santos, em sua dissertação de mestrado intitulada *A afirmação da existência dos corpos nas Meditações de Descartes: verdade e propensões incorrigíveis*.

O sono, as paixões, a loucura não produzem esses movimentos sem que os corpos de fora contribuam para isso? É evidente que os corpos, que não se podem mover-se uns aos outros, possam comunicar àqueles com os quais se chocam uma força motora que eles mesmos não têm? Admitamos, contudo, que os corpos movam a si mesmos e aqueles com os quais se chocam e suponhamos que eles abalem as fibras de nosso cérebro. Não poderá também Aquele que dá o ser a todas as coisas, por Ele mesmo, excitar em nosso cérebro os movimentos aos quais as ideias de nosso espírito estão ligadas? Finalmente, onde está a contradição entre nosso cérebro estar sem novos movimentos e nossa alma ter, entretanto, novas ideias [sensíveis], visto que é certo que os movimentos do cérebro não produzem as ideias da alma, que não temos mesmo conhecimento desses movimentos e que somente Deus podem nos representar nossas ideias [...]? (OC, III: 59; MALEBRANCHE, 2004, p. 271).

Ora, tais questionamentos são levantados por Malebranche para enfatizar o papel da nossa razão como sendo a faculdade que nos revela que toda causalidade e toda ação vêm unicamente de Deus. Por isso, como não é possível a ela encontrar qualquer inteligibilidade nas relações causais que supõe conceber no mundo dos corpos, não se pode recorrer a uma via que não nos possibilita uma certeza necessária, evidente, como é a da inclinação sensível.

Para Radner, o que Malebranche considera mais grave no argumento da *Sexta Meditação* é o fato de Descartes querer construir uma demonstração dizendo que “[...] Deus não poderia ser defendido da acusação de engano se essas ideias fossem produzidas por causas que não fossem os objetos corpóreos”⁶⁸ (1978, p. 62-63). Tal argumento é inaceitável porque a razão é a faculdade responsável por invalidar a tese segundo a qual a inclinação natural a crer na existência dos corpos é algo sem correção. A razão se mostra, desse modo, como o meio para corrigir a crença de que a alma interage com o corpo e de que ele tem poder de afetá-la sensivelmente, embora sua natureza seja passiva. A consequência desse reconhecimento, afirma Malebranche, é que

Deus não seria de todo um enganador porque a faculdade do conhecimento que nos propiciou revela que corpos podem ser

⁶⁸ “[...] *That God could not ‘be defended from the accusation of deceit if these ideas were produced by causes other than corporeal objects’.*”

vistos mesmo se Ele não os tenha criado⁶⁹, “pois, a razão demonstra que os corpos não se mostram à alma, mas somente Deus age sobre ela e a faz com que os veja⁷⁰ (OC, VI: 184).

Nesse caso, é possível notarmos que a objeção de Malebranche sobre a prova da existência dos corpos de Descartes se dá em termos ocasionalistas. Ele a considera uma “prova falha” pelo fato de não haver uma inclinação sem correção. A faculdade racional nos mostra que o ocasionalismo é a resposta sobre o problema da causalidade de nossas sensações (cf. RADNER, 1978, p. 63). Por isso, Malebranche compreende que, se não houvesse corpos, Deus não seria um enganador, pois, nesse caso, a razão que Ele nos deu é a faculdade que nos dá garantia de que não estamos sendo enganados, porque ela nos mostra que a necessidade causal se encontra unicamente entre nós e Deus. Por isso, a inclinação deve ser irresistivelmente limitada pela evidência. “A evidência é encontrada apenas em relações necessárias, e não há nenhuma relação necessária entre Deus e um tal mundo” (cf. LENNON, 1993, p. 231)⁷¹.

Para o autor da *Recherche*, a falta de um critério inteligível, racional, de semelhança entre causa e efeito no argumento da prova da *Sexta Meditação* traz vários problemas que a impedem de validá-la em termos de conhecimento filosófico⁷². Esse impedimento se dá por três razões principais. Em primeiro lugar, pela incompatibilidade entre a definição de natureza do corpo como uma

⁶⁹ A expressão destacada só será corrigida para “Deus não é de nenhum modo enganador” por nos dar ideias e sensações de corpos existentes não pelo crivo de uma demonstração racional, porque ela nos mostra que é Ele apenas que toca imediatamente nossa alma, mas pela via da fé, a única capaz de provar que corpos existem e que Deus nos dá a sensação somente na presença dos objetos materiais. No terceiro capítulo, explicitaremos os argumentos pelos quais Malebranche mostra que Deus não é enganador e como ele revela a existência dos corpos pela fé. Nesse capítulo, no entanto, o problema da demonstração do mundo exterior permanece sob o espectro da razão, ou seja, pela via do conhecimento.

⁷⁰ “*Dieu ne seroit point trompeur; parce que la raison nous apprend que nos sens sont trompeurs, et qu'on ne peut voir les corps que par les organes des sens. Rien n'est plus certain, qu'on peut voir des corps, sans que Dieu en ait créé. Car la raison démontre, que ce ne sont pas les corps qui se sont voir à l'ame, mais Dieu seul qui agit en elle, et lui en fait voir*”.

⁷¹ Essa mesma interpretação é aceita por Alquié: “A ‘propensão’ que temos de acreditar nesta existência ‘não nos força por evidência: ela nos inclina somente por impressão’. E a veracidade divina não pode garantir uma impressão” – [“*Le ‘penchant’ que nous avons à croire à cette existante ‘ne nous y force point par évidence: il nous y incline seulement par impression’*. Et la véracité divine ne saurait garantir une impression” (1974, p. 76).

⁷² Veremos, no terceiro capítulo, que esse argumento só será aceito quando compatível com os ensinamentos revelados pela fé e não em termos de filosofia racional.

entidade passiva e a afirmação de que ele é eficaz no ato de afetar o espírito e nele provocar sensações. Em segundo lugar, está em afirmar que os estados de consciência, como as paixões, apetites, sensações, são causados diretamente por uma entidade extensa capaz de agir sobre a alma. O terceiro motivo, considerado o mais grave por Malebranche, é o de acusar Deus de enganador somente para poder validar as nossas percepções.

Tal acusação faz estabelecer uma relação necessária entre Deus, um ser universal, infinitamente perfeito e autossuficiente e o mundo físico, cuja realidade é contingente e particular. Isso porque, quando se acredita que a inclinação natural é invencível, isto é, sem correção, é suposto que Deus deva, necessariamente, ter criado o mundo. Pensar desse modo nada mais é que submeter a vontade divina à vontade humana. O homem julga o mundo como existente mediante uma via que não é a que Deus nos deu para conhecer a verdade das coisas. Ao fazer tal julgamento, sua vontade impõe a necessidade de existir um mundo, o que supõe que Deus deva tê-lo criado.

Toda problemática em torno da prova cartesiana da existência dos corpos, para Malebranche, é que a sua investigação reflete a falta de critérios racionais para demonstrar se Deus quis ou não criar um mundo como ideato das ideias. Como o mundo acessível ao nosso pensamento é somente o mundo eterno, o das ideias universais e divinas, nossa razão, que não interage diretamente com um mundo material em si mesmo, não pode conceber se do arquétipo divino há um mundo efetivamente existente. Tal pergunta, para Malebranche, permanece sem resposta, por entender que “Deus tira luz somente de si mesmo, vê o mundo material somente no mundo inteligível que Ele contém e no conhecimento que tem de suas vontades, que dão realmente a existência e o movimento a todas as coisas” (OC, III: 61; MALEBRANCHE, 2004, p. 274).

Essa análise, portanto, é o que permite a Malebranche entender que “a existência da matéria não pode ser estabelecida nem *a posteriori*, a partir da sensação, nem *a priori*, a partir da ideia de Deus”⁷³ (ALQUIÉ, 1974, p. 79).

⁷³ “*l’existence de la matière ne peut être établie ni a posteriori, à partir de la sensation, ni a priori, à partir de l’idée de Dieu*”.

Para ele, as coisas que resultam da arbitrariedade da ação divina permanecem ao entendimento humano apenas no âmbito do possível e, portanto, do indemonstrável.

2.3. A percepção sensível

A faculdade do conhecimento nos revela que as percepções sensoriais de objetos são causadas diretamente por Deus e não pelos corpos. Ao falar sobre como Deus nos afeta, nos dando assim a percepção sensível dos objetos materiais, Malebranche diz que essa percepção se dá por meio de dois elementos heterogêneos. Tais elementos são: a sensação e a ideia. Eles, entretanto, estão intimamente vinculados no mesmo ato da percepção:

Quando percebemos alguma coisa sensível, encontram-se, em nossa percepção, *sensação e ideia* pura. A sensação é uma modificação de nossa alma e é Deus que a causa em nós; e ele pode causá-la, ainda que não a tenha, porque ele vê na ideia que ela é capaz disso. Quanto à ideia que se encontra junto com a sensação, ela está em Deus e nós a vemos porque lhe apraz revelá-la a nós e Deus une a sensação à ideia quando os objetos estão presentes, a fim de que assim acreditemos e entremos nas sensações e nas paixões que devemos ter com relação a eles (OC, I: 445; MALEBRANCHE, 2004, p. 199, *itálicos do autor*).

Como visto, Malebranche aponta somente a ideia como uma entidade em Deus. A sensação, por sua vez, pertence à nossa alma e não pode residir em Deus. Embora ela seja causada por Ele em nós, o sentimento não se encontra na mente divina e repassada ao homem como o faz com Suas ideias. Em Deus, não há nada de sensível, móvel e particular. Quando pensamos no sensível, o que vem à mente é algo que padece, que se altera. Ora, a natureza divina é contrária a essas características, pois não há em Deus qualquer passividade. Nada é passível em Sua natureza eterna e perfeita, porque n' Ele só há ação.

Já a alma humana, sendo finita e passiva, não possui nenhum poder de ação tal como Deus. Diferentemente da Razão Universal, a nossa alma só percebe o que lhe afeta. No primeiro livro da *Recherche*, Malebranche relata a característica da alma dizendo que [...] a faculdade de receber diferentes ideias

e diferentes modificações no espírito é inteiramente passiva e não encerra nenhuma ação” (OC, I: 43; MALEBRANCHE, 2004, p. 65). Logo mais, ele afirma que os termos percepção e recepção são duas palavras sinônimas no que tange à alma, isso porque ela só conhece quando Deus lhe apresenta alguma ideia. Se, por ora, Deus não a iluminasse com a essência de algum objeto material e, conseqüentemente, não provocasse nenhuma sensação no momento em que a Sua ideia afeta a inteligência, a alma não teria consciência de nada. A característica do espírito humano é que ele é subordinado a um conteúdo que não é seu, que vem de fora: o conteúdo da ideia, que se torna condição para fazê-lo movimentar seu pensamento quando esse reveste a ideia com um de seus sentimentos ou sensações⁷⁴. O sentimento que a alma lança sobre a ideia é o que lhe permite constatar-se como um pensamento presente, isto é, como uma natureza que pensa determinado conteúdo. A alma humana, tomada como um entendimento passivo, mostra-se como uma natureza dependente da ação divina para poder ser consciente do mundo que é manifestado a ela.

Segundo Gueroult, a característica do espírito humano em Malebranche, quando comparado ao ego-*cogito* de Descartes, está no fato de que ele não se percebe como agente no processo de vincular o seu próprio pensamento no Ser. Ou seja, ele não é uma intuição originária que conhece a sua própria identidade como coisa pensante, sendo esse eu a “[...] certeza em relação a esta própria certeza” (1939, p. 19). Malebranche apresenta o eu como uma entidade abertamente pêndula a apenas um princípio: “O nada não tem propriedades. Penso. Logo sou”⁷⁵ (OC, XII: 32). Seu exercício consciente permanece enquanto tal quando é possível relacioná-lo a um conteúdo que não vem dele. Assim, quando se trata da percepção sensível, ela se explica pela

⁷⁴ Na tradução, Plínio Smith escreve “sensação” em vez de “sentimento”. Ele explica que essa escolha se deu porque todos os exemplos usados por Malebranche na *Recherche* são sensações e, também, porque o que conhecemos na nossa alma depende do que sentimos se passar nela e das modificações que ocorrem na percepção de uma ideia (cf. MALEBRANCHE, 2004, p. 203, nota do tradutor). Preferimos, no entanto, optar pela versão original, visto que não há em Malebranche nenhuma diferença entre uma palavra e outra. Malebranche entende essas duas palavras como sinônimas. Essa sua explicação está em uma nota do diálogo V das *Entretiens sur la Metaphysique*, em que ele diz que nessa obra ele opta por usar sentimentos ao que nas outras obras havia chamado de sensações (cf. OC, XII: 117).

⁷⁵ “*Le néant n’a point de propriété. Je pense. Donc je suis*”.

decorrente ação divina sobre a alma humana. Esse é o fato de Malebranche afirmar que “os espíritos criados seriam talvez mais exatamente definidos como substâncias que apercebem o que as toca ou as modifica, que dizer simplesmente que são substâncias que pensam”⁷⁶ (OC, XVII: 289). O que ele quer dizer é que no ato divino de engendrar uma ideia na nossa alma, padecemos e é dessa modificação sofrida que nos faz perceber alguma coisa⁷⁷. Tal ação estabelece tanto uma dependência do espírito em relação ao criador para poder existir, como também uma dependência de cunho gnosiológico: é da união necessária com a Razão universal que o homem recebe todo o conteúdo acerca das coisas, seja esse conteúdo puramente intelectual quando se refere somente à ideia, seja sensível quando Deus agita na alma humana determinada sensação.

Ainda que seja na *Recherche* que Malebranche apresenta sua teoria da percepção sensorial, ao elucidar o modo como Deus age em nossa alma, a explicação nessa obra, no entanto, apresenta algumas lacunas. Nela, o autor mostra brevemente os dois elementos que, juntos, constituem a percepção sensível de algo; porém, não esclarece com mais profundidade sobre como os sentimentos transformam as ideias dos objetos particulares e com aparências sensíveis. Isso é feito detalhadamente na obra *Entretiens*, por essa ser uma das últimas escritas, em 1688. É ali que o autor explicita sua análise completa e detalhada da “Visão em Deus”. Assim, ao explicar como nós recebemos as sensações, Malebranche afirma que isso acontece conforme certas leis gerais

⁷⁶ “*les esprits créés seraient peut-être plus exactement définis substances qui aperçoivent ce qui les touche et les modifie, que de dire simplement que ce sont des substances qui pensent*”.

⁷⁷ Para Merleau-Ponty, a afirmação de Malebranche sobre a percepção do eu mostra bem “[...] a intenção deliberada de fazer ingressar na filosofia do *irrefletido*. Somente o fato de que o *cogito* de Descartes tenha sido descoberto em certa data, que ele seja tardio, que seja necessário ensiná-lo, prova que o eu reflexionante não pode ser considerado como eu mesmo. [...] Malebranche dá conta da atitude natural do homem. Estou orientado naturalmente para o mundo, ignorante de mim mesmo. Não sei, senão por experiência, que posso pensar o passado; minha memória não me é conhecida por apreensão direta de uma operação. Minha referência ao passado não é obra minha. Eu a obtenho: certas lembranças me são dadas. Não sou, portanto, um espírito que domina e desdobra o tempo, mas um espírito que dispõe de alguns poderes, cuja natureza ele não conhece. [...] Há, portanto, um aspecto pelo qual eu sou dado verdadeiramente a mim mesmo, e não princípio de mim mesmo. Há uma clareza para mim que não implica uma obscuridade, e essa obscuridade sou eu mesmo. Se a minha alma fosse conhecida pela ideia, ser-me-ia preciso uma segunda alma para ter dela ideia. É essencial a uma consciência ser obscura a si mesma, se frente a si tiver uma ideia luminosa” (2016, p. 25-26, grifos do autor).

que Deus estabeleceu para a união da alma com o corpo. É por meio dessas leis que Deus une duas substâncias completamente diferentes, produzindo na alma as modalidades recíprocas da relação entre essas naturezas (cf. OC, XII: 278).

Sobre o motivo dessa relação, Malebranche afirma que ela é concedida por Deus para que possamos contemplar todas as suas obras. Sua função é nos advertir da presença de objetos corpóreos mesmo que eles não sejam percebidos diretamente pela nossa alma (cf. OC, I: 280). Por meio dos sentimentos, Deus torna o Seu mundo inteligível em um mundo particular e compreensível ao ser humano. São eles que permitem atribuir diferentes características às ideias, no que tange ao seu tamanho, sua forma, seu movimento, repouso e situação. Tudo isso em relação ao modo como nosso campo sensorial seria afetado, caso o corpo se interagisse imediatamente com a alma (cf. OC, XII: 280). Deus realiza tal empreitada na nossa alma e “[...] atua nela como se aquilo acontecesse de fora pelo conhecimento que Ele tem do que se passa nos nossos órgãos”⁷⁸ (OC, XII, p. 282). Essa percepção que temos é sempre relativa. Deus age em nossa alma e nos dá as informações; porém, não conforme o conhecimento universal que Ele tem da realidade presente nas Suas ideias. Ele o faz conforme o que o nosso campo sensorial é capaz de apreender quando está diante delas.

Esse processo sensível em nossa alma ocorre a partir de três etapas fundamentais. A primeira é quando concebemos intelectualmente a ideia do objeto material: “a extensão inteligível se aplica a vosso espírito com limites indeterminados quanto à sua grandeza, mas igualmente distantes de um ponto determinado e todos sobre o mesmo plano”⁷⁹ (OC, XII: 46). Tais limites referem-se à ideia ou à parte ideal fragmentada dessa extensão indeterminada, a qual representa uma propriedade universal da extensão, como, por exemplo, o círculo ideal. Essa parte é ideal, uma vez que se mostra como condição para que todos os diversos círculos sejam pensados. É a ideia geral do círculo que

⁷⁸ “[...] agit en elle, comme s’il ne savait rien de ce qui se fait au dehors que par la connaissance qu’il a de ce qui se passe dans nos organes”.

⁷⁹ “l’étendue intelligible s’applique à votre esprit avec des bornes indéterminées quant à leur grandeur, mais également distantes d’un point déterminé, et toutes dans un même plan”.

nos garante a percepção tanto do sol quanto de uma bola de bilhar, ambos objetos de propriedade essencial circular.

A segunda etapa ocorre quando imaginamos “[...] uma parte determinada dessa extensão, cujos limites estão igualmente distantes de um ponto, toca levemente vosso espírito”⁸⁰ (OC, XII: 46). O termo “levemente” é referido por Malebranche no sentido de que o toque da extensão inteligível na alma, no ato imaginativo, não apresenta uma vivacidade tal qual no ato sensitivo. Na imaginação, a alma percebe o que é consequente das “[...] mudanças nas fibras desta parte do cérebro que pode ser chamada de principal porque responde a todas as partes do nosso corpo [...]”⁸¹ (OC, I: 193). Para Saliceti, a imaginação é vista como uma faculdade da alma que a torna sensível por ser ela que possui um “[...] poder de figuração dos objetos sensíveis ausentes e particulares e permite representar um círculo, um triângulo, uma face”⁸² (2016, p. 231). Ela determina o que é de natureza indefinida como é a ideia, traçando nela limites que a tornam de certo modo “visualizável” à mente. Por isso, “o tornar sensível da alma” pela imaginação se dá porque é essa que permite transformar uma coisa puramente abstrata e indefinida, como é a ideia, em algo imagético.

A terceira etapa não difere, no seu processo, com relação ao da imaginação, a não ser quanto ao grau de vivacidade do sentimento. Essa se trata do sentimento: ao tocar o nosso espírito, a parte ideal da extensão inteligível modifica nossa alma, que englobará essa ideia com o sentimento de cor. Malebranche explica que o sentimento de cor será o responsável por fazer com que as ideias se manifestem como corpos particulares. Ele escreve:

[...] mas, sendo os sentimentos de cor essencialmente diferentes, nós julgamos por intermédio deles a variedade dos corpos. Se eu distingo sua mão de sua roupa, ou uma e outra do ar que o rodeia, é porque eu tenho delas sentimentos de cor e de luz diferentes. Isso é evidente. Se eu tivesse disso tudo que está em seu quarto o mesmo sentimento de cor, eu não

⁸⁰ “[...] *une partie déterminée de cette étendue, dont les bornes sont également distantes d'un point, touche legerement votre esprit*”.

⁸¹ “[...] *du changement dans les fibres de cette partie du cerveau que l'on peut appeler partie principale, parce qu'elle répond à toutes les parties de notre corps*”.

⁸² “[...] *pouvoir de figuration des objets sensibles absents et particuliers qui permet de se représenter un cercle, un triangle, un visage*”.

veria, pelos sentidos da visão, a diversidade de objetos⁸³ (OC, XII: 46-7).

Assim, para que o sol, por exemplo, se manifeste ao nosso espírito, Deus toca a nossa alma com a extensão infinita, representando uma propriedade universal dessa extensão presente na ideia. Nesse caso, Deus nos apresenta a ideia universal e indeterminada de círculo. No momento em que nossa alma o concebe imediatamente, essa ideia torna-se particular e sensível pelo sentimento de cor e por outras qualidades sensíveis que Deus provoca em nós mediante as suas leis gerais da união da alma e corpo, como calor, ardor, etc. Por esses sentimentos,

[...] podemos compreender por que podemos ver o sol inteligível, ora grande, ora pequeno, ainda que ele seja sempre o mesmo com relação a Deus, pois basta, para isso, que vejamos ora uma parte maior da extensão inteligível, ora uma menor. Como as partes da extensão inteligível são todas de mesma natureza [isto é, extensas], elas podem todas representar qualquer coisa que seja (OC, III: 153; MALEBRANCHE, 2004, p. 308).

O fato de a extensão inteligível ser indeterminada é o que nos possibilita ter percepções de diferentes corpos e de diferentes maneiras. Essa afirmação que Malebranche faz no seu *Éclaircissement X* tem como objetivo apresentar uma defesa à acusação de Arnauld sobre o platonismo em sua filosofia. Ele explica que, se os corpos que percebemos fossem consequentes de ideias particulares (no sentido platônico) representando cada corpo individualmente, isso nos impediria de ver tal corpo de diferentes maneiras. Ou seja, ora grande, ora pequeno, ora quadrado. Perceberíamos o objeto sensível sempre do mesmo modo devido à ideia particular ser sempre a mesma.

Porém, como visto no primeiro capítulo, Malebranche nega que a sua teoria das ideias seja compreendida em termos platônicos. Segundo ele,

[...] vemos todas as coisas em Deus, pela eficácia de sua substância, e os objetos sensíveis em particular, pela aplicação que ele fez, em nosso espírito, da extensão inteligível de mil

⁸³ “*mais les sentiments de couleur étant essentiellement differens, nous jugeons par eux de la variété des corps. Si je distingue votre main de votre habit, et l’un et l’autre de l’air qui les environne, c’est quie j’en ai des sentimens de couleur ou de lumière fort differens. Cela est evident. Car si j’avois de tout ce qui est dans votre chambre le même sentiment de couleur, je n’y verrois par le sens de la vûe nulle diversité d’objets*”.

maneiras diferentes e, assim, esta contém em si todas as perfeições ou, antes, todas as diferenças dos corpos, graças às diferentes sensações que a alma espalha sobre as ideias que a afetam, na ocasião desses mesmos corpos (OC, III: 154; MALEBRANCHE, 2004, p. 309-310).

Assim, aponta Alquié, podemos dizer que a extensão inteligível exerce uma função dupla: “Ela tem suas leis próprias e, como tal, oferece ao espírito a estrutura essencial das ideias matemáticas. De outra parte, ela serve para tornar objetivo [manifesto] o conteúdo da sensação”⁸⁴ (1974, p. 506). Sua análise sobre Malebranche concorda-se, em certo aspecto, com a de Gueroult, que analisa a extensão inteligível como algo que

[...] desempenha um papel análogo ao espaço puro *a priori* em Kant, sendo condição primeira de “fora de mim” em geral. O que Malebranche defende contra Arnauld já é a tese da idealidade do espaço, tal que Kant a defende contra Berkeley, suporte de sua subjetividade [...]. Em segundo lugar, a sensação desempenha todas as circunstâncias iguais como lá, um papel análogo àquele da intuição empírica em Kant, porque ela converte essa objetividade matemática geral em objetividade *empírica*. Ela converte o objeto apercebido na sua essência em geral (por exemplo, o triângulo em geral) em objeto conhecido como dado na sua existência particular (por exemplo, tal triângulo particular), isso quer dizer, como dizia Kant, na experiência”⁸⁵ (1955, p. 129).

⁸⁴ “*Elle a ses lois propres et, comme telle, offre à l'esprit la structure essentielle des idées mathématiques. D'autre part, elle sert à rendre objectif le contenu de la sensation*”.

⁸⁵ “[...] *joue un rôle analogue a l'espace pur a priori chez Kant, étant condition première de l'en dehors de moi en général. Ce que Malebranche défend contre Arnauld, c'est déjà la thèse de l'idéalité de l'espace, telle que Kant la défendra contre Berkeley, partisan de sa subjectivité. ... En second lieu, la sensation joue chez Malebranche, toutes circonstances égales d'ailleurs, un rôle analogue à celui de l'intuition empirique chez Kant, car elle convertit cette objectivité mathématique générale en objectivité empirique. Elle convertit l'objet aperçu dans son essence en général (par exemple le triangle en général) en objet connu comme donné dans son existence particulière (par exemple tel triangle particulier), c'est-à-dire, comme dirait Kant, dans l'expérience*”.

Alquié concorda com Gueroult no que tange à elucidação de Malebranche sobre a percepção sensível como sendo ela uma espécie de anúncio daquilo que Kant apresentará mais tarde, em sua *Dissertação*, de 1770: “Como a de Kant, a teoria do malebranchista explica a percepção pela concordância de duas faculdades que permanecem heterogêneas: sensibilidade e o entendimento. Toda percepção compreende dois elementos: uma visão de extensão inteligível no Verbo divino, uma modificação sensível impressa em nossa alma. Percebemos em Deus a ideia de extensão, e, quando o objeto está presente, Deus, nos afetando, junta a sensação à ideia. Em seguida, passamos do virtual para o real, desde a extensão até a coisa, do possível ao real, e, em termos kantianos, da objetividade em geral à objetividade empírica. Pelo efeito disso que Malebranche chama de sensação, e intuição empírica de Kant, o objeto em geral torna-se objeto dado em sua essência particular” (1974, p. 505). (“*Comme celle de Kant, la théorie malebranchiste explique ainsi la perception par le concours de deux facultés qui demeurent hétérogènes : la sensibilité et l'entendement. Toute*

A extensão permite fundar uma ciência geométrica, quando o espírito concebe as ideias reveladas da sua união com Deus. Além disso, permite ao homem fundar a ciência física, no momento em que ele volta sua análise para si próprio, sobre o conteúdo sensível que tal ideia deixa na alma ao modificá-la sensivelmente. Nesse último momento, “[...] a sensação é o sinal que Deus nos dá para nos advertir de que o objeto (inteligível e universal) é, no presente caso, dupla apresentação de uma existência particular e feita de matéria criada”⁸⁶ (GUEROULT, 1955, p. 129). Segundo Malebranche,

[...] pelas diferenças sensíveis das cores, que determinam exatamente as partes inteligíveis que encontramos na ideia do espaço ou da extensão, descobrimos, num só olhar, uma infinidade de objetos diferentes, sua grandeza, sua figura, sua situação, seu movimento, ou seu repouso⁸⁷ (OC, XII: 280).

O papel insubstituível que Malebranche atribui à sensação é o de signo ontológico, atribuído à extensão. Isso porque “é preciso que o espírito tenha a ideia de extensão, a fim de fixar [anexar] o sentimento de cor; assim como uma tela é necessária para um pintor, a fim de que ele aplique cores a ela”⁸⁸ (OC, VI: 78). O fato de a extensão ser indeterminada e puramente intelectual a mostra como responsável por revelar a existência de um objeto externo. Para Alquié, Malebranche vê

a extensão inteligível [...] [como sendo] unicamente o lugar das possibilidades, e apenas a sensação nos revela a existência de um objeto externo. Vejo em Deus a extensão, condição *a priori* do corpo, mas descubro os corpos como reais “por causa da cor e outros sentimentos que estão excitados em mim para a

perception comprend deux éléments : une vision de l'étendue intelligible dans le Verbe divin, une modification sensible imprimée à notre âme. Nous apercevons en Dieu l'idée d'étendue, et, lorsque l'objet est présent, Dieu, en nous affectant, joint la sensation à l'idée. Nous passons alors du virtuel à l'actuel, de l'étendue à la chose, du possible au réel, et, en termes kantians, de l'objectivité en général à l'objectivité empirique. Par l'effet de ce que Malebranche appelle sensation, et Kant intuition empirique, l'objet en général devient objet donné dans son essence particulière”.

⁸⁶ “la sensation est, en effet, le signe que Dieu nous donne pour nous avertir que l'objet (intelligible et universel) est en l'espèce doublé présentement d'une existence particulière et faite de matière créée”.

⁸⁷ “[...] par les différences sensibles des couleurs, qui terminent exactement les parties intelligibles que nous trouvons dans l'idée de l'espace ou de l'étendue, nous découvrons d'un coup d'oeil une infinité d'objets differens, leur grandeur, leur figure, leur situation, leur mouvement, ou leur repos”.

⁸⁸ “il faut que l'esprit ait l'idée de l'étendue, afin qu'il y attache, pour ainsi dire, le sentiment de couleur : de même qu'il faut une toile à un Peintre, afin qu'il y applique les couleurs”.

presença deles” [(OC, VI: 201-202)]. Não é diferente em vários textos em que Kant estabelece a existência de coisas em si mesmas. Porque é óbvio que, quando há aparência, há ‘algo que aparece’⁸⁹ (ALQUIÉ, 1974, p. 505).

Se, por um lado, Malebranche mostra que a sensação fica a cargo de revelar a existência de um mundo criado e múltiplo, por outro lado, tal revelação não pode ser tomada como a do objeto corpóreo em si mesmo. Sua existência física, se é que Deus o criou, independe de toda a construção que é feita no âmbito da nossa consciência, ou seja, daquilo que Deus nos manifesta. A manifestação dos objetos pela sensação não pode ser determinada como critério para afirmar verdadeiramente acerca da exterioridade desses objetos. Ela se trata de um conteúdo estritamente pertencente à alma, ao modo de como ela é afetada por uma ideia divina. Isso quer dizer que aquilo que ocorre no nosso estado subjetivo em nada pode objetivar algo para fora dela mesma, como se essa sensação fosse procedente de uma realidade exterior. Para Malebranche, as sensações

[...] estão na alma [e] são seus próprios pensamentos, isto é, todas as suas diferentes modificações, pois, por essas palavras, “pensamento”, “maneira de pensar “ou modificação da alma”, eu entendo geralmente todas as coisas que não podem estar na alma sem que ela as perceba pela sensação interior (OC, I: 415; MALEBRANCHE, 2004, p. 168).

A percepção sensível é algo próprio à alma, como excepcionalmente seus modos sensíveis de ser afetada. Não possuem qualquer conteúdo representativo, tais como são as ideias que representam as propriedades dos objetos materiais. Ela, com efeito, não é um objeto de percepção, como são as ideias. Seu conteúdo não se refere a realidades representativas da natureza dos corpos. Segundo Nolan, Malebranche trata o sentimento apenas como uma noção da alma em que se atenta a um “ver como”, isto é, ao modo como ela percebe e se modifica diante do objeto material concebido por meio de uma ideia.

⁸⁹ “*L’étendue intelligible [...] [...] seulement le lieu des possibles, et seule la sensation nous révèle (puisque, nous l’avons dit, en ce qui concerne les existences, il doit toujours y avoir révélation) l’existence d’un objet extérieur. Je vois en Dieu l’étendue, condition a priori des corps, mais je découvre les corps comme actuels ‘à cause de la couleur et des autres sentiments qui s’excitent en moi à leur présence’. Ce n’est pas autrement qu’en divers textes Kant établit l’existence des choses en soi. Car il tient pour évident que, lorsqu’il y a apparence, il y a ‘quelque chose qui apparaît’*”.

Quando [o objeto da ideia] [...] afeta nossa mente com um conjunto de sensações, vemos isso como o sol. Quando isso o afeta com outro conjunto desse tipo, vemos isso como uma árvore, etc. Então, vemos a extensão inteligível de maneiras diferentes, porque afeta nossa mente de diferentes maneiras⁹⁰ (NOLAN, 2012, p. 31).

Ele é criterioso ao limitar a sensação como algo intrínseco à alma e resultado da ação de uma ideia. Assim, ainda que seja essa ação da ideia a responsável por fazer manifestar um “fenômeno” físico à nossa mente, tal conteúdo em nada pode ser condição para afirmar que pertença ou seja oriundo de algo físico. Como sabemos, o corpo não pode agir sobre a alma a ponto de fazê-la ter percepções. Por isso, Malebranche defende que as coisas que estão na alma, isto é, as suas percepções sensíveis, nada mais são que “seus próprios pensamentos”. Eles não podem dizer a verdade sobre uma realidade que, em si, é inacessível ao espírito humano. Com efeito, aquilo que esse espírito vê de um mundo sensível não pode ser condição para afirmar sua existência exterior. Ele é somente o resultado do modo como Deus toca o nosso espírito com a Sua extensão inteligível e o nos permite ter percepção de corpos.

2.4. Considerações finais do capítulo

Esse capítulo foi dedicado à explicação sobre a causa do sensível. Vimos que a causa necessária e verdadeira de todas as nossas percepções, sejam elas intelectuais ou sensíveis, é Deus. Essa é a tese ocasionalista de Malebranche segundo a qual Deus é o único ser que possui eficácia e pode agir sobre as criaturas a ponto de modificá-las. Em relação à origem da percepção sensível, tal conclusão tem como pressuposto o exame feito no primeiro capítulo, que apontou a impossibilidade do espírito conhecer o corpo imediatamente, devido à diferença de natureza entre eles.

A tese ocasionalista tem como ponto de partida a concepção cartesiana da causalidade. Descartes foi o primeiro a considerar Deus como causa universal e primeira, em contraponto às causas naturais e criadas, como

⁹⁰ “*when [...] affects our mind with one set of sensations, we see it as the sun. when it affects it with another such set, we see it as a tree, etc. So we see intelligible extension in different ways because it affects our mind in different ways*”.

causas secundárias. Essas últimas, para ele, possuem eficácia porque Deus conserva o movimento atribuído a elas no momento da criação. O que Malebranche fará, por sua vez, será destituir desses seres a eficácia conferida por Descartes. Ele nega o decreto de imutabilidade, segundo o qual defende a conservação do movimento às criaturas. Além disso, alega sobre a incapacidade de a razão humana conceber qualquer ligação causal no reino criado. Tais dificuldades se encontram na tentativa de explicar as relações percebidas no mundo corpóreo mediante a aplicação de princípios racionais. Segundo ele, a razão não obtém uma resposta inteligível sobre o que percebe sensivelmente. Como consequência da invalidação das relações causais entre os corpos, Deus é apontado como única causa necessária e verdadeira para tudo o que vemos na natureza. As coisas não são senão ocasiões para Deus agir e movimentá-los.

Tal argumento atingirá, conseqüentemente, a explicação cartesiana sobre a existência dos corpos, pois ela parte sua investigação pela causa das ideias sensíveis. Entretanto, a característica dessa prova é o fato de Descartes reconhecer a falta de inteligibilidade em uma relação entre mente e corpo. Por isso, ele não apresenta sua investigação sobre a causa dos sentidos pela aplicação do princípio de causalidade. O recurso utilizado será o da incorrigibilidade da inclinação natural a crer que corpos causam sensações na mente. A incorrigibilidade é a garantia encontrada por Descartes em afirmar que não há outro meio para invalidar o que é de ordem natural, sendo por esse motivo que Deus legitima essa propensão natural, sensível.

Já Malebranche pensa que esse não é um argumento forte para convencer que corpos existem e que são causas das sensações, uma vez que a razão é a faculdade ou o meio que invalida essa crença. A razão mostra que não há nenhuma inteligibilidade nas relações que percebemos entre as coisas no mundo, sejam elas entre os próprios corpos ou entre corpos e espíritos. Isso é suficiente para não validar a prova da existência dos corpos dentro da esfera do conhecimento.

Uma vez rejeitada a relação entre nossos dados conscientes e mundo, para assumir uma relação entre nossa mente e Deus, Malebranche bane com

quaisquer garantias racionais para afirmar sobre uma realidade corpórea. Isso porque a única condição para que pensemos em um mundo sensível é a ação divina sobre nós. Esse mundo sensível que se manifesta à nossa consciência é resultado da aplicação que Deus faz com sua extensão inteligível que, ao tocar a nossa alma, nos modifica sensivelmente. Assim, a percepção de um mundo corpóreo em nada é conseqüente desse mundo. Sua existência não é determinante para o pensamento que temos dele. Aquilo que vemos de uma realidade física, por sua vez, apenas faz sentido para a nossa mente que percebe. Para além do âmbito da consciência, nada podemos afirmar sobre a verdade de uma realidade material, uma vez que ela é inacessível à nossa inteligência.

3. A CERTEZA DA EXISTÊNCIA DOS CORPOS PELA FÉ

Sabemos que é mediante as sensações que podemos constatar diversos eventos físicos, sejam eles referentes a um estado do corpo sejam eles sobre corpos exteriores. Com efeito, o que buscamos neste momento é entender o porquê de Malebranche defender a tese de que Deus age em nós para que possamos perceber um mundo físico sem que tenhamos condição de demonstrar racionalmente essa existência. Ora, a questão que surge aqui e que será objeto de nossa análise é: se nossa razão não pode demonstrar que corpos existem, não há a possibilidade de Deus estar nos inclinando a crer em um mundo sensível cuja realidade para além do pensamento possa ser ilusória? Deus não seria, desse modo, enganador? Nesse capítulo veremos se Malebranche apresenta alguma solução para esse questionamento, analisando o caráter teleológico dos sentidos por meio do qual Deus os põe em execução e em relação à nossa alma. Para tanto, veremos o porquê de os sentidos serem denominados pelo autor de “juízos naturais”.

3.1. Os julgamentos naturais

No sistema malebranchiano, os sentidos recebem uma atenção especial. O propósito de Malebranche não consiste somente em enfatizar a característica particular das informações sensíveis perante a universalidade das ideias, mas em mostrar a função significativa e, também, teleológica desses dados na percepção de uma realidade física.

Como vimos no capítulo anterior, a percepção sensível está atrelada à sua doutrina da visão em Deus e à tese ocasionalista. Ela é compreendida como resultado da ação de Deus com a Sua extensão inteligível sobre a alma humana e da modificação sensível sofrida por esse espírito ao ser tocado pela extensão. A dependência do espírito em relação à ação divina fica expressamente marcada na definição que Malebranche atribui às sensações quando as denomina de “juízos” ou “julgamentos naturais” de Deus sobre nós. Segundo o que o autor afirma na *Recherche*, “[...] aquilo que, em nós, é somente uma sensação pode ser considerado, com relação ao autor da

natureza que excita em nós, uma espécie de julgamento” (OC, I: 97; MALEBRANCHE, 2004, p. 109). Nessa passagem, Malebranche parece mostrar o duplo aspecto da sensação que, de um lado, refere-se 1) à passividade da alma ao ser tocada pela extensão e, de outro, 2) à percepção de um “fenômeno” físico resultante da modificação sofrida.

No segundo aspecto, em que o sentimento sofrido pela alma reveste a ideia que a toca, o conteúdo decorrente dessa junção permite que a alma veja objetos sensíveis à sua volta, mesmo que esses objetos possam ou não existir para além daquilo que se manifesta a ela. Pode-se dizer, desse modo, que o mundo sensível que aparece ao espírito humano se dá pela experimentação que ele faz das ideias divinas. Quando percebemos um objeto corpóreo como o sol, por exemplo, a sensação que surge da recepção da ideia de círculo passa a ter um significado sobre a modificação que ela faz na mente.

A transição da experiência sensível sofrida pela alma ao conteúdo que revela dessa experiência se dá por um cálculo que só Deus é capaz de fazê-lo. Segundo Malebranche, a alma humana não possui essa eficácia, uma vez que se caracteriza por ser pura receptividade:

se me sinto, é porque alguém me toca, pois eu não posso agir em mim. Mas, se acaso me sentisse por mim mesmo e pudesse agir em mim e produzir na minha substância todas as modificações de prazer e de dor de que ela é capaz, e pelas quais eu me sinto; descubro tanta diferença entre sentir-se e conhecer-se que me parece que posso sentir-me e que não posso conhecer-me: que é necessário que me sinta apenas em mim mesmo, quando alguém me toca (OC, X: 20; MALEBRANCHE, 2003, p. 45).

O que o autor mostra é que a alma não pode olhar para si independentemente da sensação que a modifica para saber qual a causa de tal sentimento. No momento em que percebe um objeto (da ideia), ela somente tem consciência da sua experimentação, mas não do que a faz experimentar esse sentimento de determinada forma. Isso porque o que caracteriza o espírito humano é o fato de ele aperceber. A alma só desperta um ato consciente quando é modificada sensivelmente diante do contato com a extensão inteligível. Na *Recherche*, Malebranche explica que as “[...] operações do entendimento não são senão modificações produzidas na alma pela eficácia das ideias divinas, em

consequência das leis da união da alma com a soberana Razão e com o seu próprio corpo” (OC, I: 50; MALEBRANCHE, 2004, p. 71, nota do autor). Desse modo, o que vai distinguir a nossa consciência intelectual da consciência sensível é somente a ação de Deus com a Sua extensão inteligível: num primeiro momento, quando nossa alma concebe o objeto material em sua essência ao direcionar seu olhar para o Inteligível; num segundo momento, quando ela olha para as suas próprias modificações resultadas do contato que tem com a extensão.

Mas nem sempre Malebranche defendeu o caráter totalmente receptivo da alma humana. Na primeira edição da *Recherche*, em 1674, ele atribuía à alma o poder de formular o sentimento adequado às modificações. Como aponta Smith (2004), “a princípio, o julgamento natural era feito pela alma e era um processo psicológico. Posteriormente, Malebranche atribui-o a Deus, que efetua por nós todos os cálculos necessários para compor os dados e produzir uma sensação” (MALEBRANCHE, 2004, p. 109-110, nota do tradutor). Malebranche reconhece que, se continuasse a defender o primeiro argumento, entraria em confronto com o propósito da sua visão em Deus. O problema se dá por dois motivos intimamente relacionados. O primeiro é o de que a alma não seria totalmente dependente de toda a revelação divina. No caso da revelação natural dada pelas sensações, a alma seria responsável por fazer aparecer um universo físico e dar a ele o sentimento adequado a cada objeto. No exemplo da visão sensível de qualquer outro objeto circular, a própria alma seria a responsável por dar um sentido à sua modificação causada pela ideia de círculo dando para si ora a imagem do sol, ora a imagem de uma bola de bilhar, ou outra coisa. Cada um desses sentidos seria consequente do próprio poder da alma em dar as devidas significações.

O segundo motivo remeter-se-ia ao poder de a alma calcular, sobre os dados do corpo a que ela está unida, quais os estímulos apropriados para que ela receba determinada percepção sensível. A alma seria vista como uma entidade capaz de sair do seu estado subjetivo e “olhar”, no corpo que está unida, o processo fisiológico responsável por determinar a construção da imagem que lhe manifesta à sua consciência.

Esse foi o ponto de partida para as objeções de Malebranche aos seus dois grandes influenciadores teóricos: Agostinho e Descartes. Embora esses dois possuam diferenças em relação ao modo como a alma calcula sobre os dados sensíveis, ambos defendem que a alma consegue extrapolar seu próprio limite subjetivo e falar a verdade sobre uma realidade que, em si, lhe é inacessível. Com isso, a alma associa os dados – na sua consciência – a uma realidade exterior como seu objeto de percepção. Essa visão é equivocada, para Malebranche, pois ambos os autores distinguiram essencialmente as substâncias corpórea e pensante. Isso quer dizer que não há nelas algo que possa falar sobre uma interação possível: a alma não pode percorrer o corpo e, assim, descobrir uma interação com ele.

Em Agostinho, o dado do sensível aparece como resultado de uma ação da alma sobre o corpo. Quando esse é afetado, é a alma, com sua virtude cognitiva, que atua sobre os sentidos do corpo e detém suas afecções para transformá-las em informações sensíveis. Com efeito, quem define o mel como doce não é o próprio mel, uma vez que ele não possui a capacidade senciente para sentir sua doçura; mas é a alma, na sua relação com o corpo, que tem a experiência da sensação de doçura; do mesmo modo que não é a luz corporal que vê a si mesmo como brilhante, mas a alma, com sua luz intelectual, que tem o poder de julgar essa luz corporal como brilhante (cf. GILSON, 2007, p. 123). É suposto, então, que a alma seja capaz de “[...] decifrar diretamente, nos números de modificações sofridas por seu corpo, os números de corpos exteriores que o produzem” (GILSON, 2007, p. 178).

Embora Agostinho negasse a impossibilidade de o corpo agir sobre a alma, ele não descartava o poder de a alma agir sobre o corpo. A defesa da superioridade do espírito lhe garantia o poder de comunicar-se com o corpo. Dessa comunicação, o espírito seria capaz de fazer a leitura do inteligível na imagem sensível que resulta da interação entre essas suas naturezas. Nesse sentido, não era descartada a capacidade de a alma sair de seu próprio estado subjetivo e “percorrer lugares”, cuja realidade é diferente de sua natureza.

Já Descartes defendia ser possível ao intelecto calcular as distâncias e grandezas a partir de dados corporais. É o que mostra no *Discurso VI* da

Dióptrica, quando afirma que a visão da distância de um ponto *x* é estimada por aquilo que ele chama de “geometria natural”, em que,

por uma ação do pensamento, que sendo apenas uma imaginação toda simples, não deixa de envolver um raciocínio todo semelhante ao que fazem os topógrafos, quando, por meio de duas diferentes estações, medem os pontos inacessíveis (AT, VI: 137-138 apud MERLEAU-PONTY, 2016, p. 31).

Descartes assume a aplicação de um juízo que a alma faz, mediante um ato consciente sobre os dados da visão que, em sua realidade própria, ela nem os conhece. Nesse caso, como explica Merleau-Ponty (2016), Descartes compreende o sujeito percipiente como capaz de fazer a passagem do “em si” ao “para si”, ou seja, de onde se encontram os dados de consciência ao momento em que o pensamento realiza o cálculo sobre algo externo, a saber, a distância do objeto (cf. MERLEAU-PONTY, 2016, p. 31).

No entanto, conforme vimos no primeiro capítulo, Malebranche nega que o pensamento perceba imediatamente coisas que são ontologicamente diferentes. Isso mostra que o pensamento não pode ver uma relação necessária entre seus diversos estados afetivos e objetos fora do pensamento. Em outras palavras, ele é destituído da capacidade de conhecer os resultados de uma operação intelectual que se passa fora dele (cf. MERLEAU-PONTY, 2016, p. 30). Tampouco pode fazer cálculos sobre uma realidade exterior, acreditando ser possível falar a verdade de algo que não sabe se existe ou não. Com isso, é impedido de conhecer como uma modificação sofrida permite associar a uma realidade corpórea a causa dessa sua afecção.

Nem mesmo a análise racional que a alma faz sobre o corpo lhe proporciona um saber acerca da relação com ele. Quando ela analisa a ideia que tem das duas naturezas que formam o homem, não consegue associar o sentimento como proveniente da relação com o corpo. Ao conceber essas duas entidades, a alma apenas vê que “[...] não é capaz de extensão e de movimentos, [e] o corpo não é capaz de sentimento e de inclinações”⁹¹ (OC, I: 215). Mas tais características não lhe permitem conhecer qualquer relação

⁹¹ “[...] *n'est point capable d'étendue et de mouvements, [...] le corps n'est point capable de sentiment et d'inclinations*”.

entre essas duas naturezas, para assim dizer que o pensamento denominado “sensível” é fruto dessa relação.

Com efeito, o que resta ao espírito humano é fazer a experimentação dos próprios estados sensíveis, sem conhecer a si mesmo independentemente daquilo que lhe afeta⁹². Ele sabe que a única garantia é a de que seus conteúdos sensíveis não são um nada, uma vez que o nada é impensável. Em contrapartida, o fato de ter consciência de seus sentimentos já é condição para afirmar que eles sejam alguma coisa. No momento em que a consciência se volta para si mesma, ela vê que seus estados não são meras afecções. Eles vêm acompanhados de significados que lhe permitem diferenciá-los entre si e, assim, ter a visão de vários “fenômenos” físicos. Ela vê, por exemplo, a nuvem

⁹² Malebranche critica a capacidade de o espírito humano ter inteligibilidade ou conhecimento de si mesmo como uma coisa puramente pensante, separada dos seus conteúdos de percepção. No *Éclaircissement XI*, ele inicia dizendo “que não temos nenhuma *ideia clara* da nossa alma, mas somente consciência ou sensação interior, e que, assim, nós a conhecemos muito mais imperfeitamente do que a extensão” (OC, III: 163; MALEBRANCHE, 2004, p. 311). O que o autor faz é apontar as dificuldades de conhecer claramente a alma, no que se refere à sua distinção do corpo, sua espiritualidade, imortalidade e suas outras propriedades, contrastando com o pensamento cartesiano de que o conhecimento do espírito é primeiro e mais fácil que o do corpo. Malebranche argumenta que, para termos uma ideia clara do corpo, nos basta consultar a ideia que o representa e as modificações das quais ele é capaz. Podemos ver claramente que o corpo pode ser redondo, quadrado, estar em repouso ou movimento, como também que um quadrado pode se dividir em dois triângulos, dois paralelogramos, etc. Isso porque, quando nos perguntam se algo pertence ou não à extensão, não temos dificuldades para responder sobre o que ele contém ou exclui de sua natureza. No entanto, isso não ocorre com o nosso espírito. Não temos uma ideia clara dele, de tal modo que nos ofereça um conhecimento de todas as modificações que é capaz. Além disso, mesmo diante dos sentimentos de cor, ou de dor, por exemplo, não podemos descobrir, por uma visão simples, se essas qualidades sensíveis pertencem de fato à alma. Concluímos que são suas maneiras de ser, não consultando a sua ideia, mas consultando a ideia de extensão, raciocinando, segundo o autor, tal como fazem os cartesianos: “o calor, a dor, a cor, não podem ser modificações da extensão, pois esta é capaz somente de diferentes figuras e de diferentes movimentos. Ora, há somente dois gêneros de ser, espíritos e corpos. Portanto, a dor, o calor, e todas as outras qualidades sensíveis pertencem ao espírito” (OC, III: 165; MALEBRANCHE, 2004, p. 313). Assim, o que nos permite constatar que as sensações pertencem ao espírito é a necessidade de consultarmos primeiramente a ideia da extensão. Mas, ainda assim, mesmo chegando a esse fato, isso não significa que conheçamos a alma tão claramente quanto a matéria extensa. Um exemplo disso é que para descobirmos se a redondeza pertence ou não à extensão, não precisamos, para tanto, consultar a alma e ver que ela não é extensa. Sabemos imediatamente que a redondeza pertence e é um modo da extensão, sem a necessidade de fazermos qualquer raciocínio para chegar a esse conhecimento, tal como o fazemos em relação às coisas que pertencem ao espírito. Conforme o que o aponta o autor, os homens concordam que aquilo que pertence ou não à extensão é algo que não é difícil de ser reconhecido, devido à ideia que a representa: “pois aqueles que dizem que a matéria pode pensar não imaginam que ela tenha essa faculdade graças a sua extensão; concordam que, precisamente como tal, a extensão não pode pensar” (OC, III: 165; MALEBRANCHE, 2004, p. 314). Eis o motivo do conhecimento do corpo ser primeiro e por visão simples, ou seja, imediato, o que mostra, ao contrário de Descartes, que é o corpo o mais fácil de ser conhecido que o espírito.

branca e, por essa percepção, a diferencia do céu azul. Em um só ato também tem a sensação de dor no braço picado, que, por sua vez, lhe permite diferenciá-la da dor de algum outro membro. A alma percebe uma bola de praia vermelha, segundo a qual não se apresenta a ela como uma bola – a ideia de círculo, mais a modificação sensível de cor – a vermelhidão. O que ela vê é uma bola de praia vermelha, cuja composição em sua mente a faz compreender, em um mesmo ato, o fenômeno físico “completo” na sua consciência (cf. NOLAN, 2012, p. 38).

Como a formação desse fenômeno, porém, não é fruto de uma ação da própria alma, tampouco ocasionado pelo corpo, o homem reconhece que o cálculo é, conseqüentemente, da ação de Deus. Ele chega a essa conclusão porque a substância divina é a única que pode agir sobre sua alma e fazê-la modificar-se sensivelmente. Assim,

quando indícios me são dados, recebo uma conclusão pronta, em virtude de uma lei estabelecida por Deus [...]: eu me benefico da passagem, feita de uma vez por todas por Deus, do signo à significação. Ora, se é Deus que julga, não sou eu: se Ele nos comunica a conclusão sem meio-termo, a minha consciência se torna um simples desenrolar infinito. Na constância dos objetos, é Deus quem mantém a imagem fixa (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 33).

O espírito reconhece-se como totalmente beneficiário da ação divina, ação essa que se mostra como condição para que compreenda o significado imanente às modificações sofridas por eles. O julgamento natural de Deus sobre a alma ocorre sem que ela tenha qualquer ação na composição do significado sobre o conteúdo apresentado. Esse “[...] julgamento dos sentidos [...] está em nós, sem nós e, mesmo, apesar de nós, e segundo o qual não devemos julgar” (OC, I: 155; MALEBRANCHE, 2004, p. 151). Ora, explica Malebranche, “não é preciso imaginar que dependa de nós atribuir a sensação de brancura à neve ou de vê-la branca, nem de atribuir a dor ao dedo picado e não ao espinho que o pica”⁹³ (OC, I: 133). Para tanto, seria preciso que a mente sáísse de seu estado afetante e conhecesse as razões determinantes

⁹³ “Il ne faut pas s’imaginer qu’il dépende de nous d’attacher la sensation de blancheur à la neige ou de la voir blanche, ni d’attacher la douleur au doigt piqué, et non à l’épine qui le pique”.

para fazê-la sentir de tal modo e não de outro. Entretanto, nesse caso, a alma deveria conhecer o que se passa de fora dela. Ela deveria saber a respeito das operações intelectuais que a fizeram ter consciência de cada um dos diversos fenômenos físicos que lhe são manifestados. Contudo, essa hipótese conduziria à afirmação de que a alma saiba como seus sentimentos são formados, dando a ela a capacidade de querer senti-los ou não. Para Malebranche, tal afirmação é inconcebível para uma consciência, cuja característica é ser puramente receptiva da ação divina. Por isso, Malebranche defende, nas edições posteriores da *Recherche*, que todos os dados sensíveis aparecem como “prontos” à alma humana, que apenas os experimenta.

Em função de não conhecermos como cada um dos dados sensíveis são formados em nossa consciência, isso nos impede de saber a respeito da veracidade dessas percepções, no sentido de serem correspondentes ou não a um mundo fora do pensamento. Quando analisamos nossos pensamentos, vemos que o mundo sensível que eles apresentam em nada pode falar com certeza sobre a existência de um mundo. A realidade desse mundo, como vimos, não é condição para termos sensações, visto que corpos não interagem com o espírito. Nessa perspectiva, na teoria malebranchiana não há espaço para pensar que o conteúdo informado em nossas percepções, isto é, o significado imanente das modificações sensíveis, seja condição para conhecer sua causa independente do pensamento. Assim, qualquer consentimento de nossa parte sobre uma relação necessária entre nossa percepção e um mundo em si mesmo, afirma Malebranche, diz respeito a “[...] um julgamento livre da vontade, que podemos nos impedir de fazer e, por consequência, que não devemos fazer, se quisermos evitar o erro” (OC, I: 156; MALEBRANCHE, 2004, p. 151).

O que podemos ver, no pensamento malebranchiano, é que Malebranche rompe com a tese de Descartes segundo a qual a relação de causalidade e de determinação recíproca entre percepção e coisa tenha como condição os próprios dados do sujeito. Quando detemos o consentimento sobre essa relação, vemos que não há nenhuma explicação que possa legitimar esse a relação entre mente e mundo. Isso é suficiente para afirmar que, no nível da

consciência humana, todas as percepções se encontram num domínio estranho ao da verdade uma realidade material em si mesma.

Mas que pretexto teria Malebranche em afirmar que as nossas percepções acerca de corpos são causadas por Deus, ao passo que ressalta a nossa incapacidade de demonstrar a existência desses objetos? Quando analisamos os conteúdos acerca de uma realidade física, notamos a dificuldade de encontrar uma ligação a algo exterior ao pensamento. A ininteligibilidade dessa ligação faz com que o homem recorra a Deus como o produtor de cada evento físico. Mas, se todo evento é resultado da operação de Deus, que garantias podemos ter sobre a existência do universo físico? Esse impedimento acerca de uma realidade física que se manifesta à nossa alma não seria condição para pensarmos Deus como um ser enganador, por inclinar-nos a crer num mundo, cuja realidade em si pode nem existir? Veremos a seguir como Malebranche responde a essas questões.

3.2. A certeza da existência dos corpos pela fé e a verossimilhança do mundo físico

Como se sabe, a única condição que nos permite vermos um universo físico é o julgamento natural que Deus faz sobre a nossa alma. Esse julgamento, porém, não garante uma demonstração a respeito de como ocorre a ação divina, ou seja, se Deus age sobre nós na presença ou não de corpos. Se é Deus a causa de todos os eventos físicos que constatamos na natureza, somos então impedidos de sabermos se esses conteúdos são referentes a algo real ou se fazem sentido apenas a nosso pensamento.

Tal é a consequência com que Malebranche se depara no conhecimento dos corpos, ao afirmar que a causalidade está apenas em Deus: o homem é impedido de conhecer o que resulta da eficácia da vontade divina (cf. MERLEAU-PONTY, 2016, p. 43). Quando ele direciona seu espírito a Deus, o que apenas conhece claramente é o arquétipo do mundo, por meio das propriedades essenciais que lhe possibilitam pensar os corpos. Porém, essa visão não lhe permite conhecer a potência divina que dá e conserva o ser de todas as coisas. Seria preciso, para tanto, que seu espírito se relacionasse

imediatamente com os objetos corpóreos e que, dessa relação, concebesse “a essência da ligação causal” (ALQUIÉ, 1974, p. 264). Mas, como visto na análise sobre o ocasionalismo, não há qualquer inteligibilidade nas relações causais percebidas no mundo dos corpos. Quando tentamos explicá-las, todas elas nos remetem à causa primeira e necessária, isto é, a Deus. Isso é suficiente para que sejamos destituídos de falar com certeza se Deus criou ou não um mundo a partir de seu arquétipo – a extensão inteligível.

Por outro lado, Malebranche não finda com toda a possibilidade humana em sondar a vontade divina. Essa garantia consiste no fato de o homem “[...] se contentar em saber que é impossível que Deus seja ineficaz” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 43). Ineficácia é sinônimo de impotência, o que não condiz com a natureza do ser que nos criou. Ora, o fato de sermos conscientes de que existimos é suficiente para reconhecermos a eficácia de Deus. Como aponta Ollé-Laprune (1870), Malebranche expressa bem a característica teológica de sua doutrina ao mostrar o sentimento como a única oportunidade para que o homem conceba o que é proveniente da vontade divina. Seu anseio é estabelecer uma justificação teológica para os fins de Deus no sentido de mostrar que toda criação divina poderia não ter acontecido, mas Deus o fez por livre escolha. Deus, um ser que se basta a si mesmo, não teria a necessidade de produzir o que produziu e, mesmo assim, decidiu fazer (cf. OLLÉ-LAPRUNE, 1870, p. 382). A razão disso é a consciência que temos da nossa existência, quando experimentamos sensivelmente. “Nós somos: esse é um fato constante. Deus é infinitamente perfeito; portanto, dependemos d’Ele. Não existimos a seu pesar. Existimos porque Ele quer que sejamos”⁹⁴ (OC, XII: 200).

Todavia, a questão que se coloca aqui é como saber se Deus quis efetivamente criar um mundo sensível. Segundo o que Malebranche aponta no *Éclaircissement VI*, apenas a fé pode nos convencer dessa existência:

[...] Creio que os bem-aventurados estão certos de que há um mundo, mas é Deus que os assegura disso, manifestando-lhes Suas vontades de uma maneira que não nos é conhecida, e

⁹⁴ “*Nous sommes: ce fait est constant. Dieu est infiniment parfait. Donc nous dépendons de lui. Nous ne sommes point malgré lui. Nous ne sommes que parce qu’il veut que nous soyons*”.

nós mesmos, aqui embaixo, estamos certos disso, porque a fé nos ensina que Deus criou esse mundo e porque essa fé está conforme a nossos julgamentos naturais ou as nossas sensações compostas, quando são confirmadas por todos os nossos sentidos [...] e retificadas por nossa razão (OC, III: 64; MALEBRANCHE, 2004, p. 278).

A fé se apresenta como a única via para legitimar o que os julgamentos naturais de Deus nos inclinam a crer. Eles nos revelam o que resulta da eficácia divina em querer criar, ou seja, a existência de objetos constituídos a partir do arquétipo. Por ser a via do sentimento a única capaz de nos fazer conhecer a eficácia divina, cabe à razão, desse modo, entender que o conhecimento da existência dos corpos não é da ordem do conhecimento, mas da ordem da fé.

Essa classificação que Malebranche faz dos sentimentos ao domínio teológico tem por objetivo corrigir o que Descartes faz na sua *Sexta Meditação*. Embora esse autor destitua todas as percepções sensíveis da esfera da verdade, ele não as destitui do domínio do conhecimento filosófico⁹⁵. Por meio delas, Descartes demonstra a existência de entidades corpóreas que se relacionam com seu espírito, sejam elas o corpo a que está unido, sejam outros corpos. Essa demonstração permite a Descartes fundar a física como uma verdadeira ciência, cuja realidade o intelecto conhece geometricamente.

Malebranche nota essa característica dada às sensações e nega que elas possam ter um caráter de verdade. Quando analisamos os julgamentos naturais, notamos que as relações entre seus conteúdos e objetos exteriores fazem sentido apenas à nossa consciência – que percebe as coisas pelos órgãos do nosso corpo. Percebemos a grandeza, a figura, o movimento dos corpos e outras qualidades sensíveis, mas essas qualidades são apenas maneiras da nossa alma perceber as coisas. “É certo, contudo, que essas qualidades sensíveis que vemos fora de nós não estão efetivamente fora de nós [...]” (OC, III:62; MALEBRANCHE, 2004, p. 275).

Sendo as sensações qualidades válidas no âmbito subjetivo, elas são denominadas de verossimilhanças. Nesse limite, afirma Malebranche, “é

⁹⁵ Na *Sexta Meditação*, Descartes diz: “Pois é, ao que me parece, somente ao espírito, e não ao composto de espírito e corpo, que compete conhecer a verdade dessas coisas” (AT, IX: 65-66; DESCARTES, 1962, p. 191).

inteiramente verossímil que há corpos, mas não devemos estar plenamente convencidos por esse único raciocínio” (OC, III: 64; MALEBRANCHE, 2004, p. 277). Uma percepção verossimilhante é assim chamada porque é legitimada somente para o espírito que sente, porque Deus a causa na alma conforme o que percebe o corpo a que está unida. Ela não pode, desse modo, ser caracterizada como uma verdade indubitável. Não temos, portanto, nenhuma evidência para afirmar que essas sensações sejam causadas por corpos. Se não temos evidência nas relações entre as coisas, elas são podem ser aceitas no âmbito do conhecimento da verdade. Em termos de filosofia, afirma Malebranche, devemos consentir “[...] somente quando o entendimento as examinou de todos os lados e em todas as relações necessárias para julgá-las” (OC, I: 51; MALEBRANCHE, 2004, p. 73), o que não ocorre com as nossas modificações sensíveis. Assim, Malebranche afirma que a verossimilhança tem sua legitimidade garantida pela fé porque “[...] está apoiada sobre as impressões de nossos sentidos” (OC, I: 56; MALEBRANCHE, 2004, p. 80). Os sentidos são caracterizados de verossimilhantes, visto que são a maneira como Deus revela toda a sua sabedoria e perfeição. Quando observamos a regularidade e a universalidade das leis pelos julgamentos naturais, nos damos conta da constância da ação divina mediante os eventos físicos que percebemos sensivelmente. Nessas sensações, constatamos que as relações entre os corpos são causadas por Deus segundo uma vontade geral.

Deus [...] quer que, por exemplo, a colisão de um corpo com outro sirva como uma ocasião para Ele redistribuir movimentos de acordo com um conjunto de regras universais e que os modos de uma mente humana estejam em uma correspondência regular, uma a uma, com os modos do cérebro humano⁹⁶ (PYLE, 2003, p. 114).

Ao estabelecer os corpos como causas ocasionais, a ação divina sobre esses objetos é traduzida pelo nosso espírito que os percebe como sendo operada pelas mesmas leis. Em outras palavras, o resultado informado por esses julgamentos naturais dos sentidos, embora relativo ao nosso campo sensorial,

⁹⁶ “[...] *wills that, for example, the collision of one body with another serves as an occasion for Him to redistribute motions in accordance with a set of universal rules, and that the modes of a human mind stand in a regular one-to-one correspondence with the modes of the human brain*”.

é operado por Deus segundo uma ciência exata. Isso se dá “[...] porque somente Ele conhece, por exemplo, o diâmetro de nossos olhos, sua concavidade, ou a dimensão precisa da imagem retiniana. Tais são as bases, e as únicas bases, de seu cálculo”⁹⁷ (ALQUIÉ, 1974, p. 176). Pela universalidade dessas leis, podemos constatar que

Deus, em consequência das leis de união da alma e do corpo, nos dá todos os sentimentos dos objetos do mesmo modo que nossa alma daria a si mesma se raciocinasse exatamente sobre o conhecimento que tivesse de tudo o que ocorre no corpo ou na parte principal do cérebro⁹⁸ (OC, XII: 284-285).

É a constância no modo de Deus agir sobre as coisas que nos faz convencer de que Sua ação não ocorre por vontades particulares, supondo que nos engane em cada uma das percepções sensíveis sobre o mundo físico. Deus poderia atuar dessa forma, ou seja, causar sensações diferentes sobre um mesmo estado do corpo; porém, preferiu não o fazer. A prova disso é que todas as sensações do mundo físico apresentam certa regularidade. Essa universalidade captada pela experiência sensível é o motivo pelo qual Malebranche considera os julgamentos naturais como verdadeiros. Mas, por serem válidos nos limites da percepção sensível, ou seja, para o espírito que os experimenta, essas percepções são denominadas verossimilhanças.

A característica das verossimilhanças é que a sua legitimidade apenas pode ser alcançada pela via do sentimento. Por esse meio, sabemos que Deus não é enganador e que os fenômenos físicos são causados por Ele segundo a aplicação de leis gerais. A via da razão, por outro lado, embora nos faça conhecer “[...] Deus unicamente como causa não implica necessariamente a universalidade das leis. Poderíamos conceber, com efeito, um Ser todo poderoso e agindo, em cada caso, por vontade particular”⁹⁹ (ALQUIÉ, 1974, p. 266). O problema se dá porque não nos é acessível o que é consequente da

⁹⁷ “[...] *puisque seul il connaît, par exemple, le diamètre de nos yeux, leur concavité, ou la dimension précise de l'image rétinienne. Telles sont les bases, et les seules bases, de son calcul*”.

⁹⁸ “*Dieu en consequence des loix de l'union de l'âme et du corps nous donne tous les sentimens des objets, de la même manière que notre âme se les donnerait, si elle raisonnait fort exactement sur la connaissance qu'elle aurait de tout ce qui se passe dans le corps, ou dans la principale partie du cerveau*”.

⁹⁹ “[...] *Dieu seul est cause n'implique pas nécessairement l'universalité des lois. On pourrait concevoir en effect en Être tout puissant, et agissant, en chaque cas, par volonté particulière*”.

vontade divina. Não concebemos por ideia o que é proveniente da decisão de Deus em agir. Por isso, quando Malebranche afirma que “somente a fé pode nos convencer de que há efetivamente corpos” (OC, III: 64; MALEBRANCHE, 2004, p. 277), o que ele mostra é que o sentimento é a via possível para o homem conhecer “toda uma dimensão da vida divina” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 44). Por esse meio somos contemplados da graça divina quando nos é revelada “essa vida profunda de Deus” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 44).

A graça divina nos revela um Deus perfeito e, portanto, não enganador, e nos mostra pelos sentimentos toda a sabedoria da criação. Cabe ao homem aceitá-la, porque, “[...] sendo os mistérios da fé de uma ordem sobrenatural, não devemos nos espantar se não temos deles evidência, visto que nem sequer temos ideias deles” (OC, I: 62; MALEBRANCHE, 2004, p. 88). A fé seria, desse modo, um instrumento para termos certeza de que Deus é verdadeiro sobre o que nos adverte em nossas sensações. Ela nos ensina que todas as sensações que Deus nos dá de corpos ocorrem sempre na presença e não na ausência de objetos. Isso, ao menos, é do que Ele nos convence quando lança sobre nossa alma seus julgamentos naturais. O que cabe à razão é acolher essa via como forma que Deus concede a sua graça e convence de que todas as verossimilhanças informam uma realidade efetivamente existente. Caso contrário, isto é, se não existissem corpos e, sendo Deus a causa da percepção desses objetos, Ele seria um enganador.

3.3. Considerações finais do capítulo

Nesse capítulo, vimos que a única via para termos certeza da existência de um mundo criado, como ideato de nossas ideias, é pela fé. A característica dessa afirmação é que o sentimento é a via pela qual percebemos um mundo sensível, bem como toda a regularidade dos “fenômenos” físicos. E, para Malebranche, o âmbito para legitimar a via do sentimento é somente o teológico. Ele descarta qualquer validade dessa via dentro da esfera do conhecimento, por ser o sentimento algo oriundo de uma visão particular, subjetiva. Isso porque, ainda que o sentimento seja o meio pelo qual Deus nos mostra a constância de Suas ações nas percepções que temos de um mundo

físico, sabemos que elas não são condições para falar a verdade (filosófica) sobre um mundo em si mesmo. Sua validade se restringe ao modo como esse mundo aparece a nosso pensamento.

Concluimos, mediante uma “visão fenomênica” da realidade, que Deus é perfeito e age em nossa mente segundo leis universais na percepção de corpos. Sendo perfeito, Ele não poderia nos enganar a respeito da realidade sensível que manifesta a nosso espírito. O fato de não podermos pensar em um Deus perfeito ao mesmo tempo em que nos engana sobre o mundo que nos faz ter consciência é a garantia para pensarmos que Ele criou esse mundo. Por esse tipo pensamento certificamos que Deus nos dá todas as percepções de corpos como sendo elas referentes a objetos efetivamente existentes.

Ora, a questão que surge, após a análise desse capítulo, é sobre a necessidade de Malebranche de ter de falar a respeito de uma realidade corpórea efetivamente existente. Ele não poderia manter o argumento obtido pela via racional, segundo o qual assinala a indemonstrabilidade de um mundo independentemente do pensamento? Se o seu propósito, no *Éclaircissement VI*, ao dizer “que é muito difícil provar que há corpos” (OC, III: 53; MALEBRANCHE, 2004, p. 263), é justamente apontar as dificuldades dessa prova no cartesianismo, ele já não teria aí obtido êxito em seu desígnio? Por que, então, recorrer à fé para ser ter certeza da existência de corpos?

Acreditamos que a intenção de Malebranche não é uma tentativa de solucionar a todo o custo o problema do mundo exterior. Para ele, a existência ou não do corpo, seja do nosso ou de outros corpos, não é algo do qual sua metafísica se atenta. Sua preocupação principal é enfatizar a união e dependência do espírito humano a Deus, pois “essa [...] união eleva-o acima de todas as coisas; é por meio dela que ele recebe sua vida, sua luz e toda a sua felicidade” (OC, I: 9; MALEBRANCHE, 2004, p. 38). No prefácio da *Recherche*, ele afirma que essa relação é necessária, em contraponto com a contingência do corpo, ao dizer que essa entidade “[...] poderia não existir, mas a relação que ela [a alma] tem com Deus é tão essencial, que é impossível conceber que Deus possa criar um espírito sem essa relação” (OC, I: 10; MALEBRANCHE, 2004, p. 39). O que ele quer mostrar é “[...] uma dependência de ordem metafísica, em que a existência do espírito do homem é parasitária de Deus

(da sua união com Deus)” (PRICLADNITZKY, 2011, p. 12). Tal dependência repercute na ordem do conhecimento da verdade; na ordem causal, cuja “tese do ocasionalismo afirma que, além de Deus, nenhum outro ser possui o poder causal por si, mas pode apenas vir a ser uma ocasião para que o poder causal divino se manifeste” (PRICLADNITZKY, 2011, p. 13); como também na ordem moral, quando constatamos a incapacidade da nossa razão em querer falar a verdade sobre aquilo que resulta da livre vontade divina em criar. Assim, pode-se dizer que a “dependência moral em Deus [...] estaria, de certa forma, vinculada à dependência epistêmica (PRICLADNITZKY, 2011, p. 13), na medida em que o homem reconhece a impotência de sua razão, enquanto faculdade do conhecimento, de ser a condição para desvelar o real.

Com efeito, tudo o que razão sabe é consequência da revelação divina. Nada vem dela mesma como se fosse a própria luz no conhecimento. O homem deve reconhecer que há coisas que foge à sua inteligência e que apenas a fé nas *Escrituras Santas* dá conta de desvendar o que é incompreensível à sua faculdade de conhecer. A fé, desse modo, não é algo que se opõe à razão. Ambas estão apoiadas na verdade de um Deus único:

[...] a fé ajuda a razão. Sem ela, o mundo seria indecifrável. Segundo Malebranche, os dogmas são, não somente explicáveis, mas também explicativos: eles fornecem a solução dos problemas colocados pela razão, problemas que, sem revelação, permaneceriam insolúveis [...] O estudo da teoria das causas ocasionais nos tem ensinado que a ideia da onipotência de Deus, uma ideia oferecida pela fé e que não poderia ser alcançada pela razão, fornece uma solução ao problema posto diante da impossibilidade em que nos encontramos de descobrir na natureza uma verdadeira eficácia. Neste domínio, Malebranche se esforça menos para explicar as verdades da fé do que para resolver, graças a essas verdades, os problemas filosóficos¹⁰⁰ (ALQUIÉ, 1974, p. 402).

Embora a fé tenha como fonte o sentimento e a razão, o intelecto, elas não são coisas discrepantes. Em vários elementos aplicados à investigação filosófica,

¹⁰⁰ “[...] *la foi aide la raison. Sans elle, le monde serait indéchiffrable. Selon Malebranche, les dogmes sont, non seulement explicables, mais encore explicatifs: ils fournissent la solution de problèmes posés par la raison, problèmes qui, sans la révélation, demeureraient insolubles [...]* L'étude de la théorie des causes occasionnelles nous a appris que l'idée de la toute puissance de Dieu, idée offerte par la foi et ne pouvant être comprise par la raison, fournit une solution au problème posé par l'impossibilité où nous nous trouvons de découvrir dans la nature une véritable efficace. En ce domaine, Malebranche s'efforce moins d'expliquer les vérités de la foi que de résoudre, grâce à ces vérités, les problèmes philosophiques”.

eles são primeiramente revelados ao homem pela fé. Como no caso acima, temos uma concepção de um Deus todo poderoso, apresentada pelas autoridades religiosas, a razão utilizará dessa revelação para conceber Deus como única causa verdadeira e eficaz. Essa faculdade demonstrará, com efeito, que os seus princípios e os dogmas da fé devem se concordar. Por isso, Malebranche compreende que a fé e a razão são complementares na compreensão e no entendimento das coisas.

Ao recorrer à fé para afirmar com certeza sobre a existência de um mundo físico, seu objetivo é mostrar que a via teológica é legitimada pela razão para declarar a verdade daquilo que ela nos ensina. Pela fé, Deus nos permite sondar a Sua vontade em ter querido criar um mundo físico quando nos dá o sentimento, para que possamos perceber toda perfeição de Seu ser pela constância de Sua ação sobre nós. Assim, nossa percepção verossímil do mundo é legitimada por um Deus que a nossa razão conhece como sendo causa verdadeira e necessária, mas que apenas a fé revela a perfeição de Seu ser. Deus é perfeito e, portanto, essa é a condição para termos certeza de que objetos materiais, segundo os quais Ele nos faz perceber sensivelmente, existem.

CONCLUSÃO

Ao apresentarmos o itinerário da nossa pesquisa, percebemos que o cerne da crítica de Malebranche ao conhecimento da existência dos corpos de Descartes está em sua tese ocasionalista. Essa tese mostra que a razão humana é incapaz de demonstrar uma relação necessária entre nossas percepções e a existência de um mundo em si. Como vimos, esse problema, porém, não é uma exclusividade daquilo que Descartes apresenta em sua *Sexta Meditação*. Ele está presente em todo o seu sistema filosófico que tem a crença na existência de uma realidade física legitimada por Deus. Ora, pensar que Deus criou um mundo porque acreditamos que ele exista e que pode ser apreendido por nossas capacidades cognitivas, não seria uma forma de humanizar a Deus submetendo-o às nossas vontades? Assim, embora a intenção do ocasionalismo seja, a princípio, apontar as consequências do dualismo na impossibilidade de perceber diretamente uma realidade corpórea, nota-se um propósito maior: mostrar a dependência do espírito humano com relação a Deus. Defendemos que seja essa a intenção central para o autor da *Recherche* querer reformular o pensamento de Descartes.

Essa é uma das razões que o faz situar a extensão em Deus. Segundo ele, “[...] todas as criaturas, mesmo as mais materiais e as mais terrestres, estão em Deus, ainda que de uma maneira inteiramente espiritual e que nós não podemos compreender” (OC, I: 434-435; MALEBRANCHE, 2004, p. 188-189). Acreditamos, porém, que o intento do autor da *Recherche* não se limita apenas à reconstrução da teoria cartesiana da percepção dos corpos por meio da resolução do problema acerca do dualismo. Sua intenção, ao colocar a natureza da matéria em Deus, é mostrar que os espíritos criados “[...] não podem ver dentro de si mesmos nem a essência das coisas, nem a existências delas” (OC, I: 435; MALEBRANCHE, 2004, p. 189). Eles não podem conter dentro de si a essência universal porque são seres limitados e imperfeitos. Quanto à existência dessas coisas, não podem conhecê-las, visto que elas não dependem das suas vontades para existirem.

Por isso, os três momentos da nossa pesquisa foram construídos de modo que expressassem toda a intenção malebranchiana. Ao começarmos explicando o porquê de as ideias estarem em Deus e não no espírito humano, Malebranche já coloca o homem na posição de totalmente receptor da revelação divina. Podemos pensar em objetos materiais não porque nossa mente tem, de forma inata, as condições para que ocorra esse conhecimento, mas porque Deus nos possibilita tal percepção. Ele é o ser universal, eterno, infinito e criador de todas as coisas. Desse modo, nada mais justo pensar que esteja na mente divina tudo o que precisamos para conhecer.

É o que Malebranche faz. A extensão inteligível está em Deus e refere-se à idealidade da matéria criada: o ser representante do mundo, ou seja, aquilo que torna condição essencial para poder pensar corpos. Ela é o arquétipo ou modelo infinito do mundo e representa essencialmente a espacialidade possível. Como vimos, Malebranche compreende essa extensão como uma tela em branco em que todos os desenhos serão traçados. Esses desenhos nada mais são que as ideias ou as partes ideais, segundo as quais traduzem as propriedades matemático-geométricas dessa extensão e representam todos os corpos. O que podemos observar, porém, é que Malebranche não define essa extensão em termos de geometria. Apenas as ideias são vistas desse modo. A extensão é vista como o princípio que todas as ideias possam ser formadas. Assim, quando percebemos um objeto, o que nos torna possível pensá-los são as partes ideais da extensão em Deus. Nós, espíritos limitados, não vemos a extensão infinita nela mesma. Vemos somente partes desse todo em Deus porque Ele nos concede essa visão pelas partes da Sua extensão, quando percebemos objetos particulares em nossa volta. Nossa visão, portanto, é uma fragmentação desse espaço ideal divino, o que nos mostra no primeiro capítulo, a impossibilidade de o homem conter o todo do mundo, isto é, o que pode representar infinitamente todos os mundos possíveis.

Dada a explicação sobre a dependência do espírito ao inteligível em Deus na percepção dos corpos, notamos, no segundo momento da pesquisa, a exposição de Malebranche sobre os limites da nossa percepção sensível. Esses limites serão a respeito da questão da causalidade. Como no primeiro

momento foi feita uma análise das ideias como condições para pensarmos os corpos, no segundo analisamos a percepção sensível e a impossibilidade de o homem demonstrar qualquer relação causal no reino criado.

A análise por meio da via do ocasionalismo nos mostrou que nenhuma relação que percebemos no mundo dos corpos pode ser demonstrada. Com efeito, tal análise reflete na questão sobre o homem ser incapaz de comprovar racionalmente alguma relação entre suas percepções sensíveis e os objetos materiais. Isso porque toda a causalidade que buscamos no reino criado remete unicamente a Deus. Ele é a causa verdadeira e necessária de tudo o que percebemos num mundo sensível. Se é Deus quem causa diretamente as nossas percepções responsáveis por fazer com que percebamos um mundo repleto de qualidades sensíveis, não temos garantia de haver um mundo para além do que percebemos, ou seja, uma realidade em si. Essa relação entre mente e mundo é rompida por Malebranche. Para ele, o que vemos é somente o que Deus causa em nós, uma percepção fenomênica de uma realidade que, em si, nos é inacessível.

A análise dos dois momentos da pesquisa nos mostra que o ocasionalismo, embora seja o tema do segundo propriamente dito, já inicia no primeiro capítulo. Isso porque o exame sobre o conhecimento, para Malebranche, não parte do dado imediato da consciência e sua relação com o exterior, mas sobre qual a condição de possibilidade do nosso conhecimento sobre o mundo – algo que depois refletirá em Kant, ainda que com consequências divergentes. O fato é que, para Malebranche, o ocasionalismo é a resposta para tal análise. Não se tem, desse modo, a mesma perspectiva que Descartes sobre o conhecimento, embora Malebranche queira muito ser conhecido como um cartesiano. Para esse pensador, o ponto de partida não é sobre as ideias do mundo, entendidas como objeto mesmo de análise. A situação é distinta a tal ponto que, ainda que isso seja apenas a consequência de seu pensamento, podemos afirmar que a relação de causalidade e de determinação recíproca entre percepção e coisa encontra-se totalmente desfeita. O ocasionalismo mostra que Deus é a única condição para percebermos um mundo, que em si mesmo fora da mente, não pode ser conhecido a partir de nossos dados no pensamento. O que sabemos é que são

as ideias em Deus as responsáveis por fazer com que possamos pensar objetos, bem como a ação divina sobre nós para que tenhamos percepções sensíveis deles.

Porém, como vimos, a percepção sensível em nada nos garante saber se Deus criou um mundo. O fato de termos percepções de corpos não significa que Deus os tenha criado para agir sobre nós. Ele não necessita submeter Sua operação sobre nossa alma à criação de algo. Deus tem poder para agir imediatamente independente de corpos existirem ou não. Por esse motivo, Malebranche nega que a razão humana possa ter acesso ao que resulta da vontade divina. Essa é a explicação para ele situar a certeza da existência dos corpos ao âmbito da fé. A sua intenção, ao colocá-la nesse domínio, é fazer com que reconheçamos que, o nível da consciência humana, devemos nos contentar apenas com a percepção verossímil do mundo: nossa razão não é capaz de sondar aquilo que resulta da vontade divina em criar.

Conforme nos mostra Gueroult, ainda que a necessidade de Deus para a validação do conhecimento humano já seja vista em Descartes, em Malebranche, por sua vez, ela possui outra finalidade. Em Descartes, o conhecimento é traduzido segundo uma “ordem das causas”, cuja compreensão do mundo representa-se como uma reconstrução racional da obra divina. A metafísica é basicamente o fundamento da física, o que torna esses dois campos – metafísica e física – inseparáveis. Desse modo, cabe à razão humana compreender toda a ordem e leis naturais que regem o universo. Em Malebranche, por sua vez, aceitando Deus como fonte de inteligibilidade do mundo, o conhecimento não pode ser visto senão segundo a “ordem dos fins”. Ou seja, a sua finalidade consiste em justificar o valor da criação divina, entendendo a metafísica como o fundamento de uma moral. Nesse sentido, a metafísica enquanto filosofia racional não se separa de uma moralidade quando se entende que o conhecimento é a compreensão daquilo que somente Deus revela (cf. GUEROULT, 1955, p. 8-9).

Acreditamos, desse modo, que o questionamento de toda a filosofia de Malebranche não consiste em mostrar que o homem conhece os corpos porque Deus existe para validar as suas percepções, mas que os corpos só podem ser conhecidos pelas ideias em Deus. A ação divina sobre a nossa

alma se apresenta como a única condição para que ocorra exercício do nosso pensamento.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Historia de la Filosofia*. v. 2, e. 2^a. Traducción de Montaner y Simón. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1973.

AGOSTINHO, SANTO. *Comentário ao Gênesis*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

ALQUIÉ, Ferdinand. *Le Cartésianisme de Malebranche*. Paris: Vrin, 1974.

ARNAULD, Antoine. *Des Vraies et des Fausses Idées*. In: **Œuvres Philosophiques**. Publiées par M. Jules Simon, t. 2. Paris: Bibliothèque Charpentier, 1843.

BATTISTI, César Augusto. *A Prova da Existência da Multiplicidade de Corpos na Sexta Meditação*. **Educação e Filosofia**. Uberlândia, v. 25, N. Especial, p. 181-214, 2011.

BITENCOURT, Joceval Andrade. *Descartes e a Morte de Deus*. Tese de doutorado (Filosofia). 411 p. Universidade Católica de São Paulo, 2008.

BOUILLIER, Francisque. *Mémoire sur la Vision en Dieu de Malebranche*. In: **Séances et Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, Comptes Rendus**. XXI, pp. 429-459. Réédité à Orléans, Coignet-Darnault, 1852.

CAMPOS, Mariana de Almeida. *A Causalidade na Esfera dos Sentimentos Segundo Descartes*. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 26, n. 39, p. 641-670, jul./dez. 2014.

CANTELE, Lilian. *O Problema da Interação Substancial em Descartes*. Tese de doutorado (Filosofia). 167 p. Universidade Estadual de Campinas, 2017.

CARDOSO, Adelino. *Apresentação*. In: MALEBRANCHE, Nicolas. **Meditações Cristãs e Metafísicas**. Tradução e apresentação de Adelino Cardoso. Lisboa: Edições Colibri, 2003.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *A Nervura do Real: Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

COOK, Monte. *The Ontological Status of Malebranchian Ideas*. **Journal of the History of Philosophy**, v. 36, n. 4, p. 525-544, October 1998.

DESCARTES, René. *Discurso do Método; Meditações Metafísicas; Objeções e Respostas e Paixões da Alma*. In: **Obra Escolhida**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.

_____. **Œuvres de Descartes**. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery (AT). V.11. Paris: Vrin, 1996.

_____. **Princípios da Filosofia**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1985.

FERNÁNDEZ, José Luiz. *Dios en la filosofía de Malebranche*. **Acta Philosophica**, v. 3, p. 227-245, 1994.

FISHER. A. R. J. *Causal and Logical Necessity in Malebranche's Occasionalism*. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 41, n. 4, p. 523-548, December, 2011.

GARBER, Daniel. **Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy Through Cartesian Science**. New York: Cambridge University Press, 2001.

GILSON, Étienne. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial Paulus, 2006.

GOUHIER, Henri. **La Philosophie de Malebranche et son Expérience Religieuse**. 2. ed. Paris: Vrin, 1948.

GUEROULT, Martial. **Étendue et Psychologie chez Malebranche**. Paris : Les Belles Lettres, 1939.

_____. **Malebranche**. v. 1. Paris: Aubier, 1955.

KAJEVSKI JUNIOR, O. L. *Livre Criação e Eternidade em Descartes*. **Revista do Seminário dos Alunos do PPGLM/UFRJ**. v. 4, pp. 204-217, 2013.

LANDIM FILHO, Raul Ferreira. **Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano**. São Paulo: Loyola (Coleção Filosofia), 1992.

LENNON, Thomas M. **The Battle of the God and Giants: The Legacies of Descartes and Gassendi, 1655-1715**. New Jersey: Princeton University Press, 1993.

MALEBRANCHE, Nicolas. **A Busca da Verdade**. Tradução de Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Discurso Editorial Paulus, 2004.

_____. **Meditações Cristãs e Metafísicas**. Tradução e apresentação de Adelino Cardoso. Lisboa: Edições Colibri, 2003.

_____. **Œuvres Complètes de Malebranche**. Direction André Robinet (dorénavant citées OC). Paris: Vrin, 1959-76.

MERLEAU-PONTY. Maurice. **A União da Alma e do Corpo em Malebranche, Biran e Bergson**. Tradução de Sílvio Roa Filho e Thiago Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

MOLANO, Julia. *Presentación*. In: MALEBRANCHE, Nicolas. ***Aclaración sobre el ocasionalismo***. Traducción y notas de Julia Molano. Madrid: Ediciones Encuentro, S.A, 2005.

NADLER, Steven. ***Malebranche and Ideas***. New York: Oxford University Press, 1992.

NASCIMENTO, Ian. ***A força Oculta: um Estudo Sobre a Causalidade em Hume***. Dissertação de Mestrado (Filosofia). 105p. Universidade Federal de Goiás, 2009.

OLLÉ-LAPRUNE, Léon. ***La Philosophie de Malebranche***. Paris: Librairie Philosophique de Ladrance, 1870.

NOLAN, Lawrence. *Malebranche on Sensory Cognition and “Seeing As”*. ***Journal of the History of Philosophy***, v. 50, n. 1 p. 21–52. 2012.

PRICLADNITZKY, Pedro F. ***Visão em Deus: Uma Análise da Recherche de la Verité III, II, 1-6***. Dissertação de mestrado (Filosofia). 83 p. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011.

PYLE, Andrew. ***Malebranche***. New York: e-Library, 2003.

RADNER, Daisie. ***Malebranche: A Study of a Cartesian System***. Amsterdam: Assen Van Gorcum, 1978.

SALICETI, Marion. ***La Constitution Malebranchiste de la Conscience sensible***. Thèse de doctorat (en philosophie). 468 p. Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel, 2016.

SCHIRMER dos SANTOS, César. ***A Afirmação da Existência dos Corpos nas Meditações de Descartes: Verdade e Propensões Incorrigíveis***. Dissertação de mestrado (Filosofia). 139 p. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2003.

SCHMALTZ, Tad. ***Descartes on Causation***. New York: Oxford University Press, 2008.

SPINOZA. Benedictus de. ***Ética***. Tradução e Notas de Tomaz Tadeu. Edição Bilingue: Latim/Português, 3ª Edição, 2ª Reimpressão. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.