

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VISÃO EM DEUS:

Uma Análise da *Recherche de la Verité* III, II, 1-6

PEDRO FALCÃO PRICLADNITZKY

Porto Alegre

2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VISÃO EM DEUS:

Uma Análise da *Recherche de la Verité* III, II, 1-6

Pedro Falcão Pricladnitzky

Dissertação apresentada como requisito
parcial para a obtenção do título de Mestre
em Filosofia

Orientadora:

Prof^a. Dr^a. LIA LEVY

Porto Alegre

2011

Aos meus pais

AGRADECIMENTOS

Ao CNPq, pela concessão da bolsa de pesquisa.

Ainda que a capacidade de tecer agradecimentos e prestar homenagens não seja certamente uma virtude minha, preciso salientar a relevância de algumas pessoas. A singeleza das palavras que seguem não corresponde à minha gratidão.

À professora Lia Levy, pela oportunidade e incentivo para ingressar em um ambiente de pesquisa em filosofia. Por isso, agradeço não apenas pela orientação deste trabalho, mas também por desempenhar um papel fundamental na minha formação filosófica desde os anos da graduação.

Aos colegas, e principalmente amigos, José Eduardo F. Porcher, Magda M. Togni, Thiago Sebben de Souza, Ricardo Beck Giuliani, Thomas König Pires, Thiago Dihl Perin e José A. Arnold pelos inúmeros momentos agradabilíssimos que compartilhamos e, espero, por inúmeros mais que venhamos a compartilhar.

*...était-il nécessaire de noircir tant de pages et de
faire tant de bruit pour un aussi maigre sujet?*

(Nicolas Malebranche, OCM VI, 74)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1. PRELIMINARES.....	12
1.1 A Estrutura da <i>Recherche</i>	12
1.2 A Posição da Visão em Deus na <i>Recherche</i>	20
2. O CONCEITO DE PERCEPÇÃO NA RECHERCHE.....	25
2.1 O argumento para o caráter indispensável das ideias.....	25
2.2 Esclarecimento da noção de ideia na <i>Recherche</i>	37
2.3 O Argumento para a visão em Deus.....	43
CONCLUSÃO.....	73
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	81

INTRODUÇÃO

Esta dissertação faz parte de um projeto de pesquisa acerca dos conceitos cartesianos de ideia e representação. Em um primeiro momento, investigamos o conceito de ideia em Descartes, mais especificamente nas *Meditações Metafísicas*.¹ Mediante tal procedimento verificamos que Descartes, em diferentes contextos, introduz diferentes definições de ideia e, aparentemente, tais definições apresentam uma ambivalência do conceito em questão. Ideia, em Descartes, pode ser compreendida tanto como a percepção do objeto como o objeto de percepção. Agora, o conceito de ideia ocupa uma posição fundamental na constituição do sistema filosófico de Descartes. É a partir da análise das ideias (dos conteúdos mentais) que Descartes apresenta as demonstrações chave de seu sistema como, por exemplo, a prova da existência e da veracidade divina, do dualismo entre a substância pensante e a substância corpórea, e a existência dos corpos. Assim, estamos diante da seguinte dificuldade interpretativa: se a aparente equivocidade do conceito de ideia é prejudicial à argumentação de Descartes. Isto é, se as demonstrações que partem das ideias do sujeito pensante não padecem da mesma equivocidade encontrada no conceito em questão. Para tanto, é preciso verificar se tal ambivalência é efetiva e, caso o seja, se as demonstrações mencionadas são, por ela, afetadas.²

Em diversas passagens das *Meditações*, Descartes apresenta definições do termo ‘ideia’. Encontramos duas no prefácio ao leitor: ideia pode ser tomada materialmente, como uma operação (ato) do entendimento; ou pode ser tomada objetivamente, como a coisa que é representada por essa operação (AT VII, 8)³. Na Terceira Meditação, Descartes afirma que as ideias são como imagens das coisas (AT VII, 37; Col. Pens. 109). Nas Terceiras Respostas (AT VII, 181), Descartes apresenta a ‘ideia’ como o primeiro (ou imediato) objeto da percepção. Na segunda definição da Exposição Geométrica que serve de apêndice às

¹ Como será explicitado na sequência, não me refiro unicamente ao conjunto das seis meditações. Tomo textos do prefácio e das objeções e respostas como partes integrantes da mesma obra.

² A questão do sentido preciso do conceito de ideia em Descartes é recorrente. Muitos comentadores já o discutiram e apresentaram possíveis soluções. Na medida em que esta dissertação não lida especificamente sobre Descartes, mas o mantém no horizonte, não entrarei com o devido cuidado na discussão sobre Descartes. Aqui, será apenas apresentada a maneira como essa questão conduz à pesquisa sobre a visão em Deus em Malebranche.

³ As referências às obras de Descartes serão feitas segundo a edição de Charles Adam e Paul Tannery (Vrin-CNRS, 11 volumes, 1974); designada pelo (AT), seguida do volume em algarismos romanos e das páginas em algarismos arábicos. O texto que foi citado, quando presente na edição brasileira das obras de Descartes, foi o da seguinte edição: *Descartes*, Coleção Pensadores; edição 1973; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr.. Ela será designada ao lado da referência à edição crítica da seguinte maneira: Col. Pens., seguido do número da página em algarismos arábicos. As traduções de passagens que não constam nessa edição são de minha responsabilidade.

Segundas Respostas, ‘ideia’ é definida como a forma de todo o pensamento através da qual temos consciência desses mesmos pensamentos (AT VII, 160; Col. Pens. 179). Já nas Primeiras Respostas (AT IX-1,81), ideia é a coisa mesma concebida, ou pensada, na medida em que está objetivamente no entendimento.⁴

A passagem do prefácio nos fornece o reconhecimento do próprio Descartes de certa ambiguidade no conceito de ideia. Além disso, ele caracteriza essa ambiguidade por meio da distinção entre ideias tomadas materialmente, como uma operação do entendimento, e aquelas tomadas objetivamente como a coisa representada por esta operação. Isto é, de um lado, as ideias são tomadas como as percepções do objeto e, de outro lado como objeto de percepção. Na medida em que podemos assumir que todo pensamento é ou envolve a percepção (ou concepção) de alguma coisa, tendo como base as considerações de Descartes acerca das noções ‘pensamento’ e ‘consciência’, qualificar a ideia como uma operação do pensamento é qualificá-la como a percepção de alguma coisa, ou algum objeto.⁵ Encontramos uma posição similar nas Primeiras Respostas; ao afirmar que ideia é a coisa mesma concebida, ou que a ideia do sol, nada mais é do que o próprio sol existindo objetivamente no pensamento Descartes parece afirmar, neste último sentido, que a ideia é a percepção do objeto. Ter a ideia do sol nada mais é do que perceber o sol. Neste sentido a ideia é tomada como a percepção do objeto.

Em contrapartida, na passagem do prefácio já mencionada, a ideia também é tomada como aquilo que é percebido ou representado pela operação do pensamento. Nesse caso, ela é claramente apresentada como um objeto de percepção. Na Terceira Meditação, somos informados de que ser como imagens de coisas é a característica que cabe aos pensamentos (ou operações do pensamento) que são chamados propriamente de ideias. É mediante as ideias que somos capazes de ter cognição, de representar diversos objetos, por exemplo, homem, quimera, céu, Deus etc. Aqui, encontramos o início do tratamento da função representacional das ideias nas *Meditações*. Nessa passagem especificamente, é evidenciada a função de interposição das ideias. Ela se posiciona entre o sujeito e as coisas e caracteriza-se como objeto, ainda que intermediário, de percepção.⁶ No apêndice às Segundas Respostas e na

⁴ Esta não é, sem dúvida, uma lista exaustiva das passagens em que Descartes introduz a noção de ideia. Todavia, elas são suficientes para a constituição do problema.

⁵⁵ Cf. A primeira definição, de ‘pensamento’, do apêndice às Segundas Respostas (AT VII, 160) . O artigo XXXII da primeira parte dos Princípios de Filosofia. Landim. Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano. p. 37-54. Alanen. Descartes’s Concept of Mind. p. 78-137.

⁶ A análise da intencionalidade é fundamental para determinar em que a medida a ideia se constitui como objeto visado na percepção. Mesmo assim, ela constitui um intermediário e, nesse sentido, pode ser tomada, ainda que em sentido lato, como objeto de percepção.

Terceira Respostas Descartes afirma explicitamente que as ideias são objetos de percepção. Segundas Respostas: “Pelo nome de ideia, entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento (nos tornamos conscientes)⁷ desses mesmos pensamentos...” (AT VII, 160; Col. Pens. 179). Terceiras Respostas: “...mas eu frequentemente adverti, de tempos em tempos, e principalmente nesse lugar, que eu tomei nome de ideia por tudo aquilo que é concebido imediatamente pelo espírito” (AT VII, 181).

As passagens acima colocam-nos diante da dualidade do conceito de ideia. E, embora se possa argumentar que elas constituem aspectos distintos de uma mesma entidade e que é possível constituir uma definição abrangente de ideia que inclua ambas, isso já se constitui em uma possível saída ou solução para a dificuldade levantada. A aparente dualidade ou ambivalência é inegável. E ela gerou dificuldades de compreensão do sistema cartesiano já entre seus contemporâneos. Talvez o fato de maior repercussão seja o debate entre Antoine Arnauld e Nicolas Malebranche. Ainda que ambos os autores se considerassem, em alguma medida, adeptos e seguidores de Descartes, defendendo que a sua teoria tem origem nos textos de Descartes, eles possuem posições distintas acerca da natureza das ideias.

De um lado, Malebranche, que através de uma análise da apreensão perceptual conclui que ideias são entidades distintas tanto da mente do sujeito que percebe como do objeto que as ideias pretendem representar. As ideias são, por sua vez, objetos ontologicamente distintos tanto ato de percepção, uma operação da mente, como do objeto externo, o que seria supostamente visado pelo ato de perceber. Malebranche pretende estabelecer, a partir do seu argumento para o caráter indispensável das ideias, que estas são, de fato, entidades representacionais que substituem os objetos materiais no processo de cognição. Além disso, o que também é consequência desse argumento, as ideias são aquilo que é percebido direta e imediatamente em todo ato de cognição. Essas ideias, mesmo que distintas da mente, são presentes a ela, se constituindo, para Malebranche, como entidades para as quais as operações da mente estão diretamente direcionadas. Essa teoria de Malebranche é comumente chamada como representacionalismo, realismo indireto ou teoria objetual das ideias, pela literatura secundária, coloca Malebranche em um dos polos da dualidade de Descartes; a saber, as ideias são os objetos de percepção.

⁷ Aqui, há uma disparidade entre as versões latina e francesa do texto que vale nota. Já observamos que o texto base da tradução brasileira é a versão francesa das obras de Descartes. Na presente data da tradução francesa (1647) a palavra ‘*conscience*’ não era aplicada em francês em um sentido epistêmico ou psicológico; esta palavra só seria inserida em 1677, por Malebranche, na sua obra *De la Recherche de la Verité*. Sendo necessária tradução do latim ‘*consciūs*’ por ‘*connaissance*’. Embora, a citação apresente o termo ‘conhecimento’ eu me referirei à passagem pelo termo ‘consciência’, pois considero mais adequado o que pode evitar uma série de confusões com a noção de conhecimento.

De outro lado, Arnauld. Contrariamente a Malebranche, ele afirma que não é necessário, para a percepção de um objeto que uma entidade representativa imaterial e distinta da percepção intermedie a operação de cognição. Para Arnauld, entidades materiais (corpos) são objetos de uma percepção imediata e verdadeira. A mente, através de um ato de percepção, é posta em contato direto com uma entidade material. O ponto de Arnauld é que esse ato mental de percepção é um ato essencialmente representacional. Ideias, neste sentido, não são objetos mentais de percepção, mas atos de perceber imediatamente direcionados para um objeto. A ideia de um objeto não é o objeto do ato de perceber; mas o próprio ato, a percepção, em si. Temos, por conseguinte, Arnauld no outro polo da dualidade: as ideias são a percepção do objeto. Essa posição, por sua vez, é chamada de realismo direto ou teoria das ideias como ato.

O debate⁸ iniciado por Arnauld com a publicação da obra *Des vraies et fausses idées* que consiste em um ataque sistemático ao que foi defendido na *De La recherche de la verité*⁹, de Malebranche, e quase imediatamente seguido por réplicas e tréplicas, coloca justamente tal dualidade em discussão. O que está em discussão, propriamente, é a capacidade da mente (alma ou espírito) de, através da sua própria natureza, ser representacional. No jargão cartesiano, a questão colocar-se-ia da seguinte forma: as ideias que, por definição, são representativas, podem ser ou não modificações da alma? Em outras palavras, é possível considerá-las como uma operação inerente à natureza da alma ou devem ser concebidas como um objeto, ainda que visado pela alma e a ela vinculado, distinto da alma?

Arnauld não aceita o modelo triádico da percepção, defendido por Malebranche, em que todo ato de percepção de um objeto externo no qual se encontram envolvidos três entidades: o objeto que precisa ser conhecido e que não é inteligível por si mesmo; uma entidade representacional, que coloca o objeto em uma condição cognoscível; e a percepção da nossa mente, mediante a qual o objeto deve ser percebido¹⁰, apenas o terceiro o item, o próprio ato de percepção é uma propriedade, de fato, mental. A entidade representacional, a ideia, embora esteja intimamente vinculada à mente, não são propriedades mentais. Malebranche, por sua vez ao se contrapor a posição de Arnauld, defende a posição de que alma não é, e não pode ser, essencialmente representacional de objetos que são distintos da própria alma. A alma não possui modificações representativas. Para Malebranche, é inconcebível como uma modificação de uma mente finita pode, por si só, realizar as

⁸ Uma análise mais profunda do debate pode ser encontrada no livro de Moreau. Cf. Moreau, *Deux Cartésiens*. p. 127-214.

⁹ A partir de agora *Recherche*.

¹⁰ Cf. *Vraies et Fausses Idées*, Cap. XXVI.

atividades cognitivas que a ela Arnauld atribui¹¹. Nesse sentido, na medida em que o fato de que há percepção é incontornável, é preciso postular uma entidade que garanta a atividade perceptiva.

O foco deste estudo é iniciar a análise da dualidade de Descartes através do debate entre Arnauld e Malebranche. Espera-se que tal procedimento seja capaz de trazer mais elementos de interpretação da dificuldade inicial e, a partir disso, ao retomá-la possa ser estabelecido o que realmente a constitui. Por ser a obra que motiva o debate, a *Recherche* foi a escolhida para início da análise. Assim, tomamos como objetivo investigar a formação do conceito de percepção e, conseqüentemente, a teoria das ideias de Malebranche que é apresentada em tal obra. A investigação feita por Malebranche, na *Recherche*, culmina na defesa da tese de que vemos todas as coisas em Deus. Dessa forma, este estudo visa a uma análise da argumentação malebranchista no estabelecimento da visão em Deus. A demonstração da visão em Deus pode ser dividida em duas grandes etapas: 1) o estabelecimento de que as ideias são necessárias para a percepção e 2) a afirmação de que as ideias são e só podem ser entidades em Deus. A análise destas duas etapas ocupa a posição central da dissertação. Entretanto, como essas duas etapas compõem um argumento constitutivo de outro mais geral, me dedico, em um primeiro momento, em contextualizar o argumento da visão em Deus na estrutura da *Recherche de La Verité*. Esse é o foco do primeiro capítulo. O segundo capítulo constitui-se pela análise, propriamente dita, do argumento em questão. Por fim, ao fazer um balanço das posições defendidas por Malebranche ao longo da argumentação para a visão em Deus, evidenciamos uma dificuldade na compreensão do estatuto ontológico das ideias. Tal dificuldade, na medida em que, Malebranche pretende estabelecer que as ideias são entidades em Deus, torna a determinação do estatuto ontológico das ideias um elemento necessário para a compreensão da doutrina.

¹¹ Esta incapacidade da alma será discutida análise do argumento para a visão em Deus.

1. PRELIMINARES

1.1 A Estrutura da *Recherche*.

O homem, Malebranche nos adverte desde o início da *Recherche*¹², é um ser ambivalente. Sua natureza é constituída por duas uniões: uma da alma ou do espírito com Deus; e outra da alma ou do espírito com o corpo.¹³ Essa caracterização do homem, que Malebranche expressamente invoca de Agostinho¹⁴, não é, contudo, simétrica. A alma do homem não se relaciona da mesma forma com Deus e com o corpo. Enquanto, por um lado, temos as afirmações de que a união com Deus é imediata e muito íntima (eleva o espírito acima de todas as coisas; é a união mais natural e mais essencial ao espírito; é através dela que o homem recebe sua vida, sua luz e sua felicidade); por outro lado, a união com o corpo é aquela que não é absolutamente essencial ao homem; ela abaixa o espírito acima de todas as coisas. Mesmo que esta última apresente o que é preciso para a manutenção do composto em seu estado atual, também se configura como a causa de todos os erros e misérias do homem.

Nota-se, em primeiro lugar, que o emprego da noção ‘união’ é bastante abrangente em Malebranche. Estar unido a algo pode significar uma dependência de ordem metafísica, em que a existência do espírito do homem é parasitária de Deus (da sua união com Deus), conforme as seguintes afirmações de Malebranche: “é por meio dela que ele recebe sua vida”¹⁵ ou “...mas a relação que ela tem com Deus é tão essencial, que é impossível conceber que Deus possa criar um espírito sem essa relação”¹⁶. Além disso, essa noção pode referir-se a uma dependência epistêmica, como no caso da visão em Deus. Na *Recherche*, especificamente no argumento em análise nesta dissertação, Malebranche pretende demonstrar a absoluta dependência do homem em relação a Deus mediante as ideias que são entidades divinas, para ter cognição e conhecimento dos objetos materiais. Tendo em vista que a felicidade também encontra seu fundamento na união com Deus, podemos dizer que há

¹² Cf. OCM I, 9. PS, 37-8.

¹³ Os termos ‘alma’ e ‘espírito’ serão usados intercambiavelmente. Enquanto o texto francês traz a palavra ‘*esprit*’, o que sugere a adoção da segunda alternativa, a versão inglesa bem como os comentários de origem anglo-saxônica empregam ‘*soul*’ o que é mais condizente com a primeira alternativa. Por vezes, em contextos cognitivos, poderá ser empregado o termo ‘mente’ também no que cabe a esta última.

¹⁴ Cf. Tratado Sobre São João; XXIII, 6 (BA LXXII, 368). Da Imortalidade da Alma; XIII, 22 (BA V, 210).

¹⁵ Cf. OCM I, 9. PS, 38.

¹⁶ Cf. OCM I, 10. PS, 39. Embora não se configure como um objetivo desta dissertação, cabe notar a limitação imposta por Malebranche a Deus nesse caso. Fica como sugestão para uma futura investigação em que sentido ‘não pode’ está sendo atribuído a um criador onipotente.

dependência moral em Deus, mas que ela estaria, de certa forma, vinculada à dependência epistêmica, como será discutido na sequência. Há, também, dependência de ordem causal em relação a Deus. A 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. Tal teoria causal torna o homem (assim como os outros seres) dependente de Deus na produção de qualquer estado de coisas real no mundo. Em contrapartida, ‘união’ também é empregada em circunstâncias em que a relação entre os dois seres em união não revela uma dependência da alma para com outro ser a que está unida. Trata-se do caso da união da alma com o corpo. Pois, embora seja necessário para o homem se efetivar neste mundo e nele se manter que ele receba sensivelmente informação sobre aquilo que lhe é benéfico ou maléfico, como é concluído ao final do I livro da *Recherche*, tal união não é necessária para alma tomada por si, podendo ela existir sem o corpo.¹⁷ O que não é caso da união com Deus. Aqui, a corrupção da união corresponde àquela da alma.

No prefácio da *Recherche*, encontramos um argumento de ordem teológica para a primazia da união com Deus. Partimos do princípio utilizado por Malebranche: a vontade de Deus regra a natureza de cada coisa, isto é, cabe a Deus, enquanto criador, fornecer às criaturas suas propriedades essenciais. É da natureza do espírito do homem, tomado como entendimento, buscar a verdade. Deus fez o espírito do homem de maneira que este possui, como objeto formal, o verdadeiro. Ele tem, nesse sentido, a capacidade natural de discriminar, dentre diversos conteúdos, o que lhe parece mais evidente ou verdadeiro. Por fé, aceitaríamos que Deus é o fundamento da verdade. O argumento da visão em Deus forneceria os elementos puramente racionais para que aceitemos a mesma conclusão. Assim, o espírito do homem busca naturalmente Deus e volta-se para ele. Em contrapartida, o livro I da *Recherche* busca demonstrar que os dados dos sentidos obtidos via união com o corpo não nos revelam a verdade acerca dos objetos que aparentemente representam constituindo, assim, ocasiões para o erro. Dotado dessa informação, acredita Malebranche, é natural ao espírito evitar os dados dos sentidos no seu aspecto representacional. Raciocínios semelhantes podem ser empregados de forma análoga para os outros elementos apontados como dependentes de Deus: a dependência moral, causal e metafísica.

Tal argumento, que, aqui, qualifiquei como teológico, pode levantar mais questões do que, de fato, respondê-las. Porém, seu caráter exemplar, no que diz respeito ao modelo do

¹⁷ Poderia se sugerir, em contrapartida, que o corpo depende da alma. Não que todo ser corpóreo precise de uma alma para existir, mas que o corpo do homem sem uma alma humana não possa existir. Como Malebranche afirmaria em OCM I, 10 PS, 39 que embora esta não seja a característica fundamental da alma ela é “naturalmente, dele, a *forma*”.

texto de Malebranche, é a característica que demonstra a sua relevância. Antes de filósofo, cabe apontar, Malebranche é um apologeta. A sua investigação sempre procede em dois domínios: digamos, o puramente racional e o puramente revelado. Contudo, os limites desses domínios de argumentação perpassam-se e invadem mutuamente os domínios alheios, dificultando a interpretação adequada e precisa do seu texto. É preciso, portanto, para compreensão adequada de Malebranche voltar-se para a relação entre fé e razão e para as tensões que, porventura, ela gera.¹⁸

Para Malebranche, o que eu espero fique mais claro ao longo da discussão do argumento para a visão em Deus, assim como para Agostinho, todo conhecimento é uma forma de revelação. Assim, conhecimento entendido como revelação, por sua vez, pode ser dividido em dois tipos:¹⁹ revelação natural e revelação por fé. A primeira diz respeito à revelação disponível a todos os homens que refletem e meditam de maneira adequada; por meio dela somos capazes de conhecer a natureza dos objetos materiais, a matemática, a metafísica e a ética. Ademais, é obtida através da revelação dos arquétipos ou modelos divinos utilizados na criação (o que Malebranche chamará de ideia). A segunda ocorre mediante aceitação da escritura divina e das interpretações efetuadas pelas autoridades religiosas.

Na medida em que ambas as revelações possuem origem comum, a saber, uma origem divina, não pode haver discrepâncias nem contradições entre esses dois registros de revelação. Qualquer contradição observada entre a filosofia e teologia dogmática deve ser tomada como ilusória, fruto de uma má compreensão. Ora, se razão e fé não podem se contradizer duas possibilidades permanecem. Ou elas estabelecem disciplinas de investigação inteiramente distintas: estando, de um lado, a filosofia e, de outro, a teologia; ou elas constituem um esforço interligado, ainda que por métodos distintos, de suporte e de iluminação.

Segundo Pyle, Descartes e Arnauld adotaram a primeira alternativa. O primeiro, embora tenha procurado demonstrar, nas *Meditações* e em outras obras, a existência de Deus e a distinção real entre alma e corpo, considerava-as como matérias propriamente filosóficas, baseadas apenas em argumentos filosóficos. Temas como trindade, encarnação e eucaristia não ocupariam lugar nas doutrinas oficiais de Descartes.²⁰ Arnauld observou esse

¹⁸ Uma discussão detalhada a respeito dessa questão é encontrada no livro de Henri Gouhier: *La Philosophie de Malebranche et Son Expérience Religieuse*. Cf. Também Denis Moreau, *Malebranche* p. 197-8.

¹⁹ Sigo, aqui, as sugestões apresentadas por Andrew Pyle, em seu livro. Cf. *Malebranche*. p. 9-17.

²⁰ Não procuro aqui negar as dificuldades que a física de Descartes coloca para as questões da transubstanciação, o que seria um dos motivos para a inserção de suas obras no *Index*, que encontraram uma defesa, por parte de Descartes, em cartas. Apenas tenta-se chamar a atenção para o fato que não parece ser o objetivo primordial de Descartes utilizar a filosofia para auxiliar a teologia.

distanciamento empregado por Descartes e o elogio.²¹ Aquele, como pode ser observado em sua correspondência, tinha o hábito de separar o tratamento das questões em dois registros: filosófico e teológico. Essa separação, todavia, não encontra apoio em Malebranche. Em certa oportunidade reprova explicitamente Arnauld por fazê-la: “Não se deve dizer que por vezes eu atuo como filósofo e por vezes como um teólogo: pois eu sempre falo, ou pretendo falar, como um teólogo racional”. (OCM VIII; 632). Já Foucher acusa Malebranche de confundir questões de teologia com questões de filosofia e afirma que tal confusão é extremamente perniciososa para uma argumentação precisa.²² Em resposta, Malebranche tenta explicar que combinar é diferente de confundir: “Falar de Deus, seguindo a concepção de um ser absolutamente perfeito, que ele não é enganador consiste em argumentação filosófica, mostrar racionalmente aquilo que, por fé, devemos assumir. Inversamente, temos muitas experiências, em nossas vidas, que a razão não desvenda, no entanto, são explicadas pela teologia”.²³ O ponto central, afirma Malebranche para Foucher, diz respeito a não adesão de princípios teológicos para a argumentação filosófica. Toda argumentação filosófica, seja ela utilizada para mostrar uma verdade teológica ou não, estará, garante Malebranche, racionalmente justificada: “não se encontrará [em meu texto] que eu suponho qualquer artigo de fé como princípio...”.²⁴

A interdependência entre a fé e a razão, em Malebranche, representa o que ele chama de “*véritable philosophie*”.²⁵ A filosofia é bem realizada quando tomada como ferramenta argumentativa de um discurso exterior, de tal sorte que sua essência, limites e função, devem em última análise, ser determinados por uma investigação a que ela está subordinada e que é dela mesma distinta. Isso fica patente na passagem do livro IV da *Recherche*, conhecida como ‘contra as pessoas de piedade’ (OCM II; 52-4). Aqui, Malebranche afirma que a posição apologética que consiste em assumir apenas aquilo que foi revelado pela escritura como verdadeiro não implica em recusar a utilidade de outras ciências. A filosofia e outras ciências são capazes de auxiliar racionalmente na demonstração de verdades, antes unicamente reveladas por fé.

Essa interdependência entre os dois domínios se dá de três formas: 1) a razão como suporte dos fundamentos da fé; 2) a razão apresentando explicações para os mistérios da fé; e

²¹ Cf. Quartas Objecões e Respostas. AT IX 153-4.

²² Cf. OCM II; 493.

²³ Cf. OCM II; 495.

²⁴ Cf. Idem. A adesão do texto entre colchetes é de minha responsabilidade e visa tornar explícito o que está no contexto, mas não propriamente na citação.

²⁵ Cf. O texto introdutório de Jean-Christophe Bardout à edição da Vrin da *Recherche*. p. 88-99.

3) a fé explicando as dificuldades da razão.²⁶ Em 1) temos, por exemplo, a questão da existência de um Deus veraz. Tal existência é um pressuposto da teologia dogmática e, através dela, não pode ser provada racionalmente. É preciso recorrer à filosofia, à razão, para prová-la. Em 2) Malebranche, em uma resposta a Arnauld²⁷, afirma que sempre foi tarefa usual utilizar a razão para tentar esclarecer temas como, por exemplo, a trindade, a encarnação e a eucaristia. Isso ocorreu em Agostinho em relação a Platão e em Tomás de Aquino em relação a Aristóteles. Malebranche pretende dar agora espaço para Descartes. Esse movimento não pode ser compreendido como uma tentativa de apresentar novos dogmas religiosos, mas apenas como um esclarecimento ainda não obtido. Em 3) ao observarmos o mundo e o homem deparamo-nos com diferentes falhas (desastres naturais, fome, doença e falhas morais). E não é incomum concebermos o mal como uma falha constitutiva do homem e do mundo. Aqui, afirma Malebranche²⁸, é preciso ter consciência de que, apesar da criação ter sido efetuada por um ser absolutamente perfeito, o estado atual, tanto do mundo como do homem, constitui-se em um estado que é posterior a queda. Em outras palavras, mundo e homem são, doravante, meras ruínas, restos imperfeitos de uma criação anteriormente perfeita.

Encontramos, por conseguinte, o objetivo central de investigação da *Recherche* justamente nessa relação entre filosofia e teologia revelada. Em diversas passagens, tanto no prefácio como no primeiro livro da *Recherche*, Malebranche toma como principal objetivo a investigação do erro e de suas causas: “O erro é a causa da miséria dos homens, é o princípio sinistro que produziu o mal no mundo, é o que fez nascer e sustenta, em nossa alma, todos os males que nos afligem, e não devemos esperar felicidade sólida e verdadeira senão trabalhando seriamente para evitá-lo” (OCM I, 39; PS, 59). É preciso assumir, portanto, como ponto de partida, que o homem está submetido ao erro, sendo este um fato da experiência humana. Ao interagir com o mundo o homem revela a sua falibilidade. Isto ocorre tanto em uma abordagem teórica, isto é, ao fazer metafísica ou ao se dedicar às ciências naturais, que dizem respeito ao conhecimento das coisas nelas mesmas; como na abordagem prática, que diz respeito à sua vida moral. E, na medida em que, por definição, aquele que erra se afasta da verdade ou da felicidade, não se pode esperar que o homem possa conhecer a natureza das coisas ou agir como é devido, enquanto a causa, ou causas, dos erros não seja identificada.

²⁶ Lista retirada de Pyle. Cf. P. 11-13.

²⁷ Cf. OCM VIII, 632.

²⁸ OCM XII, 101

Todavia, não é imediatamente claro como Malebranche pode assumir que a existência do erro seja uma constatação evidente da experiência humana. Ao apontar, como faz na primeira página da *Recherche*, para uma união essencial da alma com Deus, sendo essa união responsável pela revelação, entre outras coisas, da verdade, a evidência do erro parece empalidecer. Estamos diante de duas ações. Por um lado, Deus nos engana; isto é, aquilo que ele nos revela como verdadeiro, não é, de fato, verdadeiro. Na medida em que toda estrutura cognitiva do homem está fundamentada nessa revelação, a nossa existência está fadada ao equívoco e ao sofrimento. Por outro lado, o homem é livre. Cabe a ele, em última instância, decidir ao que dar assentimento e que rumo seguir na sua vida. Nesse sentido, errar é um descaminho do homem e de sua vontade. Toma como verdadeiro e como bom aquilo que, de fato, não o é. E, tendo em vista que a liberdade é uma perfeição, uma vontade que erre eventualmente, via exercício de sua liberdade, não é considerado como uma falha constitutiva da sua natureza. Adotar a primeira alternativa traria, para Malebranche, não apenas problemas de ordem conceitual (como compatibilizar o conceito ‘ser absolutamente perfeito’ com o conceito ‘enganador’), mas também dificuldades teológicas. A segunda alternativa não é isenta de dificuldades. É preciso dar conta, por exemplo, de como o homem, apesar de ter disponível a verdade, se desvia dela e de que maneira, no sistema malebranchista, podemos conceber a liberdade²⁹.

A doutrina teológica da queda, a partir do pecado original, visa a responder a primeira dessas dificuldades. No prefácio Malebranche afirma que:

“O pecado do primeiro homem de tal maneira enfraqueceu a união de nosso espírito com Deus, que essa é sentida somente por aqueles cujo coração está purificado, e o espírito iluminado, pois essa união parece imaginária a todos aqueles que obedecem cegamente aos julgamentos dos sentidos e aos movimentos das paixões...Ao contrário, esse pecado original de tal maneira fortalece a união de nossa alma com o corpo, que nos parece que essas duas partes de nós mesmos não são mais do que uma mesma substância; ou, antes, esse pecado de tal maneira nos sujeitou a nossos sentidos e as nossas paixões, que somos levados a crer que nosso corpo é a principal das duas partes das quais somos compostos” (OCM I, 11-2; PS 40).

²⁹ O esvaziamento do poder causal das criaturas provocado pelo ocasionalismo torna de difícil compreensão a questão do homem como causa primeira dos seus juízos e ações. Todavia, essa questão nos levaria a questões que estão além do escopo desta dissertação.

Na passagem acima, observamos que a assimetria já observada entre as duas uniões adquire mais um elemento. Além de elas se oporem mutuamente, o fortalecimento de uma é proporcional ao enfraquecimento da outra. Sabemos que a união com Deus é essencial à alma e não pode ser corrompida sem a corrupção da própria alma. Todavia, após o pecado original, a união com Deus foi a tal ponto enfraquecida que é possível pensar na sua não existência. Paralelamente, a união com o corpo foi fortalecida de tal forma que a alma agora parece ser dependente do corpo. Em outras palavras, do nosso estado cognitivo natural, antes da queda, em que conhecíamos a natureza das coisas por intermédio divino, e os sentidos e as paixões estavam sob o controle do homem, servindo de guias para o útil e o inútil na preservação da vida corpórea, quase nada, afirma Malebranche ao observar o homem em seu estado atual, restou. A crença na adequação dos dados dos sentidos e os juízos que dela se seguem obnubilam o entendimento do homem. Para Malebranche, está a principal causa do erro: a confiança, que possui sua fonte última na vontade³⁰, nos dados dos sentidos proporcionada pelo fortalecimento da união com corpo³¹.

Contudo, a situação não é irreversível. O primeiro passo é perceber que erramos. Dotado da consciência do erro, o homem é capaz de direcionar-se opostamente. Pois, assim como errar implica se afastar da verdade ou da felicidade³², aquele que sabe que erra sabe que se afasta da verdade ou da felicidade. Essa consciência fornece, assim, o objeto de investigação a ser empreendida, a saber, o erro e a identificação de suas causas; para que possa, caso isto se mostre possível, se afastar da sua condição atual.³³

É preciso, então, evitar o erro. Para evitar algo, parece-nos natural que se investigue as causas que o acarretam. Assim, a investigação da causa, ou das causas, que engendram o homem em erro, em um primeiro momento, deve consistir no projeto que visa ao distanciamento do espírito humano daquilo que o desvia do caminho correto. É este conflito entre erro e acerto, verdade e falsidade que ocupa a posição de móbile da argumentação de Malebranche. Se o homem é capaz da verdade, ele é radicalmente exposto ao erro; ora,

³⁰ Malebranche afirma que a verdadeira fonte do erro é o uso equivocado da liberdade da vontade. Mas as circunstâncias que possibilitam esse uso equivocado podem ser chamadas de causas ocasionais do erro. Ele diz: “como os nossos juízos falsos incluem duas coisas, o consentimento da vontade e a percepção do entendimento, fica patente que a maneira em que percebemos pode nos fornecer uma ocasião para o erro, pois pode nos levar a um consentimento precipitado”(OCM I, 66). Além disso, as inclinações e as paixões também nos envolvem em um número infinito de erros, pois elas “confundem a mente com luzes falsas e a põe na sombra” (OCM I,67).

³¹ Cf. OCM I, 77-8.

³² Malebranche toma o bem e o verdadeiro como termos convertíveis. Cf. OCM I, 39.

³³ Cf. OCM I, 39.

determinar a causa de nossos erros já é compreender de que maneira poderemos conhecer a verdade e alcançar a felicidade.

A análise do erro e das suas causas é o objeto de investigação dos cinco primeiros livros da *Recherche*: sendo eles “Dos Sentidos”, livro I; “Da Imaginação”, livro II; “Do Entendimento”, livro III; “Das Inclinações”, livro IV; “Das Paixões”, livro V. Conjuntamente o exame dessas diferentes faculdades pertinentes ao homem representa a análise do espírito do homem como um todo o que fica evidenciado tanto pelo subtítulo da obra: “... *Où L’On Traite de La Nature de L’Esprit de L’Homme et D’Usage Qu’il En Doit Faire Pour Éviter L’Erreur Dans Les Sciences*” e por uma passagem do prefácio: “Assim, o assunto desta obra é o espírito deste como um todo: ele é considerado em si mesmo, em relação aos corpos e a Deus; examino a natureza de todas as suas faculdades, noto os usos que dessas devem ser feitos para evitar o erro; explico, finalmente a maior parte das coisas que acredito serem úteis para avançar no conhecimento do homem”.³⁴

O livro VI da *Recherche* é dedicado ao método³⁵. Após ter examinado as três formas de percepção (sensação, imaginação e entendimento) e aquilo que é capaz de determinar a vontade (inclinações e paixões), tendo como o foco o que nelas pode ou não ocasionar o erro, Malebranche pretende construir um corpo de regras que, sustentado em sua investigação anterior, é capaz de, ao ser corretamente seguido, afastar com segurança o homem do erro.

O primeiro item prescrito consiste na repetição de um princípio geral já indicado no livro I: “Eu a repito: nós apenas devemos consentir inteiramente às proposições que parecem tão evidentemente verdadeiras que nós não podemos recusá-las, sem sentir um sofrimento interior e reprovações secretas da Razão, isto é, sem que saibamos que faríamos um mau uso de nossa liberdade, se nós desejarmos não consentir”.³⁶ A noção de evidência, assim como em Descartes, ganha um papel central na busca pelo conhecimento. Somente devemos dar assentimento àquilo que aparece de tal forma evidente ao ponto de o não assentimento constrianger as faculdades cognitivas do homem.

Percepções evidentes são o guia para o juízo adequado, é preciso preservá-las para se construir um corpo científico sólido.³⁷ É a partir dessa regra, e da observação da necessidade da preservação da evidência, que se desenvolve o livro VI da *Recherche*.³⁸ Essa advertência

³⁴ Cf. OCM I, 20; PS, 49-50.

³⁵ Essa apresentação do método em Malebranche toma como base o texto de Thomas Lennon, no *Philosophical Commentary* da tradução inglesa da *Recherche*. Cf. P. 762-73.

³⁶ Cf. OCM II, 246.

³⁷ Cf. Idem.

³⁸ Cf. OCM II, 296.

sugere duas coisas: 1) que a evidência não é algo introduzido em nossas percepções, mas uma qualidade daquilo que é percebido; e 2) que a evidência é, portanto, anterior às nossas percepções, que está no objeto percebido para ser descoberta. Com isso em mente, Malebranche apresenta oito regras específicas para a formação de juízos bem fundamentados. As duas primeiras dizem respeito ao objeto de estudo, enquanto as outras seis à maneira de resolver as questões levantadas pela pesquisa.³⁹ Em linhas gerais, seu objetivo nesse livro é tornar “a mente tão perfeita quanto naturalmente pode ser, ao dispor a ela o auxílio necessário para estender seu escopo e torná-la mais atenta, e pelo estabelecimento das regras que ela deve observar na busca da verdade, com a finalidade de nunca errar, enquanto pode aprender tudo aquilo que lhe for possível”.⁴⁰ Se bem sucedido, o projeto malebranchista nos forneceria uma ciência universal e os fundamentos de todas as ciências particulares, pois a mente teria em seu poder a capacidade “de formar juízos verdadeiros e certos em todas as questões que lhe dizem respeito”.⁴¹

A unidade da obra, tendo em conta o que foi dito, apresenta-se mais claramente, e concilia-se com a desconcertante multiplicidade de questões abordadas. Essa unidade é tanto a do objeto de pesquisa (o espírito humano) como aquela do problema que envolve esse objeto (compreender aquilo que em todas as circunstâncias o expõe ao erro). A busca empreendida não diz respeito simplesmente ao conjunto de saberes constituídos, mas à totalidade das faculdades do espírito estando ele unido a um corpo. Situado pela natureza entre Deus e a matéria, o homem é, pelo seu espírito, o único ser que, sem possuir em si a verdade, encontra-se, mesmo assim, capaz de alcançá-la. As primeiras frases do prefácio manifestam a ambiguidade da situação do espírito, unido a Deus, ainda que infinitamente distante daquele donde provém toda sua luz. O espírito está disposto entre o universal e o particular; o infinito e o finito; o inteligível e o sensível.⁴² Assim, devemos partir do homem, em sua existência concreta, para descobrir de que maneira ele obterá aquilo que procura, e, por consequência, evitará aquilo que o desvia. Compreender como buscar a verdade impõe a elaboração de uma ciência do homem, a qual o prefácio já manifesta a extrema necessidade.⁴³

³⁹ Cf. Idem.

⁴⁰ Cf. OCM II, 245.

⁴¹ Cf. Idem.

⁴² Cf. Denis Moreau; Malebranche p. 36.

⁴³ Cf. OCM I, 20-2.

1.2 A posição da visão em Deus na *Recherche*.

Qual é a função da visão em Deus na *Recherche*? Ainda, de que forma tal doutrina auxilia Malebranche na construção de um método que visa a evitar o erro e, por conseguinte, alcançar a verdade? Após a apresentação da estrutura argumentativa da *Recherche*, tais questões parecem se impor a um texto que busca investigar a demonstração dessa doutrina na obra em questão. Contudo, antes de respondê-las diretamente, são necessários alguns esclarecimentos sobre a visão em Deus.

Costumeiramente tomada como o paradigma da epistemologia malebranchista, a célebre e controversa afirmação (capítulo VI, livro III, da *Recherche*) que “nós vemos todas as coisas em Deus”⁴⁴ serve de conclusão para um argumento iniciado no capítulo I do mesmo livro. Certamente, a situação se modifica quando atentamos para as restrições que a ela são feitas na sequência do texto. Vemos em Deus todas as coisas que vemos por ideias. Sendo estas, as ideias, entidades em Deus ou divinas. Como será discutido mais adiante, elas são necessárias para a cognição de objetos materiais. Outros objetos ou outros conteúdos de cognição seriam percebidos por si mesmos e não por ideias. Assim, por conseguinte, não seriam percebidos ou vistos em Deus.⁴⁵

Assim compreendida a visão em Deus consiste na defesa de uma tese epistêmica concernente à maneira como o homem é capaz de ter cognições e conhecimento de objetos corpóreos ou materiais. Porém, mesmo essa versão não é isenta de controvérsia. Arnauld, talvez o primeiro objeter da visão em Deus, protestou que a tese tinha a consequência bizarra de afirmar que nós vemos Deus quando vemos os corpos, o sol, um cavalo ou uma árvore.⁴⁶ Essa tese acerca da natureza do conhecimento do mundo material é apontada como uma síntese, canhestra segundo Arnauld, da filosofia de Agostinho com a filosofia de Descartes acerca da natureza das ideias.⁴⁷

Ela combinaria, portanto, como elemento cartesiano, a característica de as ideias se apresentarem como claras e distintas, isto é, o seu caráter representacional é claro e distinto, e, como elemento agostiniano, a dependência ontológica das ideias em Deus, aderindo à doutrina do conhecimento por iluminação divina. Todavia, a visão em Deus não é a mera

⁴⁴ Cf. OCM I, 437; PS 190.

⁴⁵ Cf. OCM I, 413-7. Também OCM I, 448-55.

⁴⁶ Cf. OA XXXVIII, 286. Des Vraies et Fausses Idées Capítulo XX.

⁴⁷ Para citar apenas alguns Gouhier, Guérout, Alquié (185-90), Moreau, Nadler (99-108) e, Jolley, Schmaltz (61-69). Em contrapartida Desmond Connell pretende apontar os fundamentos escolásticos da visão em Deus em seu livro.

justaposição de doutrinas de Agostinho e de Descartes. Ao afirmar que as ideias não são, tampouco poderiam ser modificações de uma substância pensante e imaterial, para que se configurem como representações genuínas dos objetos materiais, essa tese se afasta de Descartes. Constitui-se como um dos grandes temas em debate com Arnauld. Em contrapartida, como o próprio Malebranche reconhece⁴⁸, Agostinho não afirma que há percepção de entidades materiais em Deus. A tese agostiniana diz respeito ao conhecimento de verdades eternas em Deus; o conhecimento da natureza dos corpos é uma tese malebranchista. A visão em Deus em Malebranche consiste, portanto, em uma retomada de uma tese que circulava nos meios agostinianos do século XVII⁴⁹, nela introduzindo uma modificação significativa com a adesão de elementos cartesianos. Tal teoria se torna a peça central de uma epistemologia e constitui a resposta propriamente malebranchista às seguintes questões: de como uma substância imaterial e pensante percebe e conhece os corpos? E, como um ser finito e limitado tem conhecimento de verdades eternas e imutáveis?

A teoria da visão em Deus de Malebranche, que surge no livro III (análise do entendimento puro) destaca-se como um ponto seguro em um contexto de erros. Como postula Nadler: “A visão em Deus representa para Malebranche a mais forte e mais efetiva estratégia contra o ceticismo que ele tem a sua disposição”.⁵⁰ O ceticismo que é combatido não é certamente acerca da existência do mundo exterior. Para Malebranche, ao ser contraposta a esse tipo de ceticismo, a visão em Deus é inútil.⁵¹ Nenhuma das ideias que apreendemos em Deus diz-nos algo a respeito da existência dos objetos que elas apresentam. Assim, a doutrina da visão em Deus não serve de ajuda ao lidar com um ceticismo a respeito da existência. Isto, entretanto, não significa que Malebranche seja um cético a respeito da existência das coisas materiais, nem, tampouco, que se resigne a tal ceticismo. Afirma, na sétima seção do diálogo VI⁵², que a evidência dos sentidos, embora não demonstre irrestritamente, é suficiente para causar a crença na sua existência de sorte que não há razão, embora não se possa provar, pois a certeza absoluta não é humanamente alcançável, para duvidar da existência dos corpos.

⁴⁸ Cf. OCM I, 444 e OCM VI, 199.

⁴⁹ Como aponta Denis Moreau, outros intérpretes de Agostinho contemporâneos a Malebranche, como Jansénius em seu “Augustinus” de 1640, Ambrosius Victor que compilou e comentou a obra de Agostinho na “Philosophia Christiana” de 1667 e Louis Thomassin na “Dogmata Theologica” de 1684 adotavam diferentes formas da visão em Deus agostiniana. Cf. Moreau; Malebranche p. 64-5.

⁵⁰ Cf. Nadler; 145

⁵¹ Cf. OCM III, 53-66. Cf. Também o artigo de Monte Cook “Malebranche’s Criticism of Descartes’s Proof That There Are Bodies”.

⁵² Diálogos sobre a Metafísica e a Religião

A situação é diferente no que concerne o ceticismo acerca do conhecimento de verdades eternas e a natureza do mundo. No domínio do conhecimento matemático e do conhecimento de leis eternas (incluindo princípios morais), como diz Nadler⁵³, a doutrina assegura que as ideias e verdades que conhecemos são objetivas e independentes de todas as mentes humanas e refuta qualquer forma de relativismo ou subjetivismo.

A origem divina ganha seu papel de justificação contra o ceticismo ao serem levantadas as seguintes questões: de que forma podemos ter certeza da verdade daquilo que somos compelidos a acreditar, isto é, daquilo que nos aparece como certo quando percebemos ideias claras e distintas? Ainda, como podemos saber se o que possuímos é conhecimento, e não apenas convicção subjetiva?

A única forma, segundo Malebranche, de se estabelecer um conhecimento objetivo é que as ideias, que constituem as nossas cognições, sejam entidades reais e independentes da mente. Desse modo, acessíveis a todas as mentes em uma razão universal. Assumir, ao contrário, a posição de Arnauld e, ao menos aparentemente, a posição de Descartes, afirmando que as ideias são apenas modificações da alma, atos de percepção da alma, é se submeter ao ceticismo. Diz Malebranche: “Manter que as ideias... são apenas percepções ou modificações particulares e momentárias da mente, é estabelecer o pirronismo e dar lugar para a crença do que é moral ou imoral não é necessariamente assim, que é o erro mais perigoso de todos”⁵⁴. Nesse modelo, em que as ideias são modificações, nem mesmo o princípio de evidência cartesiano, de clareza e distinção é justificado:

“O autor (Arnauld) assim estabelece um pirronismo ridículo, pois o seu princípio pode, e com boa razão, ser contestado. Seu princípio é verdadeiro, nós podemos responder, se a coisa se conforma à ideia que dela se tem; mas é precisamente isso que não é certo. Uma criatura se conforma necessariamente à ideia na mente de quem a criou. Eu concordo. Mas a ideia que você tem, você diz, não é nada além do que uma modificação da alma. E essa modificação não é certamente a ideia do criador baseado na qual ele formou tal criatura. É assim de forma alguma certo que essa coisa se conforme com sua ideia, mas apenas você pensa isso. Assim, a sua visão estabelece o pirronismo, mas a minha o destrói”⁵⁵.

⁵³ Cf. Nadler, p. 146.

⁵⁴ Cf. OCM III, 140.

⁵⁵ Cf. OCM IX, 925.

Se as ideias morais e matemáticas que percebemos não fossem independentes das mentes e disponíveis a todos em Deus, então, não haveria fundamento para se distinguir de forma objetiva o que é verdadeiramente moral do imoral. Tampouco, poderíamos ter uma confiança duradoura nos raciocínios matemáticos. Não poderíamos nos assegurar que as nossas cognições correspondem a natureza das coisas nelas mesmas.

No caso do conhecimento da natureza do mundo material, o ceticismo é vencido devido ao fato de as ideias que apreendemos serem necessariamente representações dos corpos naquele mundo. A ideia da extensão em geral e as ideias particulares de corpos extensos que estão presentes em nossas mentes desempenham também a função de arquétipos para Deus na criação dos corpos. Dessa maneira, elas não podem falhar ao revelar a natureza das coisas extensas como elas realmente são, porque é inconcebível que Deus falhe ao criar corpos em completo acordo com as ideias.⁵⁶

Apenas a visão em Deus, Malebranche afirma, pode garantir o princípio em questão. A estratégia de Malebranche é claramente cartesiana no seu emprego da garantia divina da objetividade das ideias, embora apresente, aparentemente, um desvio do uso epistêmico que Descartes faz de Deus. Para Malebranche, Deus também fornece a garantia da verdade das ideias claras e distintas. Entretanto, Deus não o faz porque ele de algum modo garanta a operacionalidade de nossas faculdades cognitivas, mas porque nossas ideias claras e distintas são as ideias de Deus. Nossas ideias matemáticas apresentam, verdadeiramente, a realidade matemática, e nossa ideia de extensão representa os corpos como eles realmente são, visto que, no primeiro caso, estamos em contato direto com as essências matemáticas, e, no segundo caso, estamos em contato direto com o modelo divino a partir do qual os corpos foram criados. Isso ocorre apenas porque Deus escolhe revelá-los a nós.

⁵⁶ Cf. OCM IX, 925-26.

2. O CONCEITO DE PERCEPÇÃO NA *RECHERCHE*.

Uma vez identificada a estrutura da *Recherche* e a posição nela ocupada pela visão em Deus, segue-se a análise da doutrina propriamente dita. A partir do estudo do argumento para a visão em Deus, pretende-se nesta dissertação identificar e destacar os elementos capazes de esclarecer o conceito de percepção de Malebranche. Assim, esta análise está subordinada à investigação do conceito de percepção malebranchista.

Na *Recherche*, como já foi mencionado, a visão em Deus é demonstrada em duas etapas: a primeira consiste em mostrar que não há cognição imediata dos corpos, eles são percebidos através de ideias. A segunda, por sua vez, consiste na demonstração de que a natureza das ideias é tal que só podem ser entidades em Deus. Portanto, a cognição dos corpos só é possível em Deus.⁵⁷ A análise do argumento que compõe esse estudo seguirá essa divisão. No primeiro momento, busca-se expor analisando o argumento para a necessidade das ideias ou para o caráter indispensável das ideias na estrutura perceptiva; no segundo momento, aborda-se o movimento argumentativo que conduz à conclusão de que as ideias só podem ser percebidas em Deus.

2.1 O argumento para o caráter indispensável das ideias.

Na abertura da investigação acerca das ideias, especificamente na segunda parte do terceiro livro da *Recherche*, Malebranche apresenta o argumento posteriormente conhecido como o argumento da “alma caminhante”⁵⁸:

⁵⁷ Cf. Guérault, Malebranche vol. I p. 82-3.

⁵⁸ Expressão cunhada por Yolton. Cf. *Perceptual Acquaintance* p. 48.

“Creio que todo mundo está de acordo em que nós não percebemos os objetos que estão fora de nós por eles mesmos. Vemos o sol, as estrelas e uma infinidade de objetos fora de nós, e não é verossímil⁵⁹ que a alma saia do corpo e que vá, por assim dizer, passear pelos céus para naquele contemplar todos esses objetos. Ela não vê, portanto, tais objetos por eles mesmos; e o objeto imediato de nosso espírito, quando ele vê o sol, por exemplo, não é o sol, mas alguma coisa que está intimamente unida à nossa alma, e é o que chamo de ‘ideia’. Assim, por essa palavra ‘ideia’, entendo somente o que é o objeto imediato ou mais próximo do espírito, quando ele percebe algum objeto, isto é, o que afeta e modifica o espírito com a percepção que ele tem de um objeto”. (OCM I, 413-414)⁶⁰

Encontramos nessa passagem dois momentos distintos. O primeiro momento é o estabelecimento de um argumento acerca da natureza da percepção de objetos fora de nós (ou externos). E, em um segundo momento, Malebranche introduz a noção de ideia apoiando-se na conclusão do argumento anterior.

Em relação ao argumento, o texto oferece as seguintes sentenças que sugerem a enunciação da tese a ser estabelecida, duas premissas e uma conclusão; podendo ser, assim, rearranjado:

- (a) Creio que todo mundo está de acordo em que nós não percebemos os objetos fora de nós por eles mesmos;⁶¹
- (b) Vemos o sol, as estrelas e uma infinidade de objetos fora de nós...;
- (c) ...e não é verossímil que a alma saia do corpo e que vá, por assim dizer, passear pelos céus para naquele contemplar todos esses objetos;
- (d) Ela não vê, portanto, tais objetos por eles mesmos.

⁵⁹ Embora na tradução de Plínio Junqueira Smith encontremos a palavra ‘provável’, acredito que a tradução por verossímil da palavra ‘*vraisemblable*’ é mais literal e está de acordo com o texto de Malebranche. O termo ‘provável’, acredito, fica mais adequado para tradução de ‘*probable*’ empregado por Malebranche para indicar um conjunto de proposições ou conteúdos verossímeis, o que, para ele, é capaz de gerar um conhecimento provável acerca do objeto de investigação em questão. Cf. OCM I, 90.

⁶⁰ *Oeuvres Complètes de Malebranche* vol. 1 p. 413-414. A tradução aqui apresentada é de Plínio Junqueira Smith na *A Busca da Verdade: Textos Escolhidos*; p. 165-166; ed. Discurso Editorial; 2004.

⁶¹ Estou tomando a expressão ‘perceber por si mesmo’ como equivalente à ‘perceber imediatamente’; opondo-se ‘a perceber por (mediante) outro’.

Aparentemente, já na primeira frase, item (a), podemos situar a tese a ser demonstrada pelo argumento que visamos a analisar. Todavia, a sua abertura (“Creio que todo mundo está de acordo”) provoca certo estranhamento. Se a tese em questão pretende ser estabelecida por um argumento que virá, não é absurdo questionarmo-nos acerca da origem da crença de Malebranche neste acordo universal. Poderíamos supor que ela provém de argumentação anterior, de algo que já havia sido estabelecido por Malebranche em outras investigações. Nesse caso, devemos tomar o argumento que sucede tal passagem como uma retomada de pontos previamente demonstrados. Dado isso, teríamos duas dificuldades interpretativas. Na primeira, encontrar a argumentação anterior correspondente e verificar se, de fato, trata-se de uma retomada argumentativa. E, na segunda, procurar, ao menos, indícios apontando para uma interpretação que explique a necessidade de tal retomada na estrutura das passagens em questão. Em contrapartida, podemos tomar o acordo aludido por Malebranche como um elemento de que a tese em discussão faz parte de um grupo consensual de teses filosóficas da segunda metade do século XVII. Desse modo, um leitor filosoficamente instruído não imporá maiores restrições à tese de Malebranche. Contudo, se levarmos em conta as reações que filósofos contemporâneos a Malebranche têm em relação a sua teoria da cognição humana, tal interpretação fica praticamente inviabilizada. Uma terceira possibilidade seria supor que a tese em questão é autoevidente. Para aceitá-la, bastaria que compreendêssemos os significados de ‘perceber’ e ‘objeto externo’ para concedermos asserção a tal tese. No entanto, como conciliar essa interpretação com a presença de um argumento que visa a sustentá-la. Se a tese é autoevidente qual é a utilidade de um argumento, que não seja uma explicação dos conceitos envolvidos, para sustentá-la? Por ora, para fins de análise, assumirei uma versão do argumento que desconsidera a cláusula inicial. Tomo como relevante apenas o conteúdo do suposto acordo, a saber, “nós não percebemos os objetos fora de nós por eles mesmos”, na medida em que apresenta o ponto a ser demonstrado por argumento que o segue.

No item (b), Malebranche assume que temos percepções de objetos externos. Embora não haja uma justificativa para que aceitemos tal proposição, ela não precisa ser tomada como um ponto problemático do argumento. Pois, a não ser que Malebranche suponha aquilo que está em questão, podemos assumir que essa premissa faz referência a um fato fenomenológico, ou da consciência do sujeito, que é de ter estados mentais perceptivos. Com isso, não precisamos imputar a Malebranche a afirmação, precoce e injustificada, que ter percepções de objetos externos implica a existência ou a cognição imediata de tais objetos.

Por outro lado, ao assumirmos, como Malebranche o faz, que há percepção dos objetos externos, ainda que a existência de tais objetos não esteja suposta, parece necessário, dado a maneira em que ele concebe a natureza da percepção, que aceitemos que há percepção imediata de algo. No livro IV da *Recherche* Malebranche afirma: “...perceber o nada não é perceber. Pensar o nada é não pensar. Assim tudo aquilo que a mente percebe direta e imediatamente é algo ou existe”.⁶² Disto não se segue que não tenhamos percepções falsas ou de objetos inexistentes, apenas que não podemos ter percepções vazias. Essa abordagem relacional da percepção, feita por Malebranche, exige que mesmo nos casos de percepções falsas algo responda pelo objeto da percepção. Assim, recusar que em toda percepção há algo imediatamente percebido nos levaria a um regresso ao infinito de objetos intermediários de percepção o que comprometeria a própria inteligibilidade do ato de perceber. Dado o caráter transitivo da percepção, toda percepção é percepção de alguma, temos que supor, ao menos, que há algo que percebe e que há algo que é percebido. Não estou aqui me comprometendo com a natureza desses elementos necessários para a percepção, apenas busco salientar que o argumento de Malebranche propicia a esta observação acerca da constituição da intencionalidade do ato de perceber.

O item (c) estabelece dois pontos. Ainda que de uma maneira aparentemente imprecisa, Malebranche apresenta uma condição para que a alma, ou o sujeito, perceba os objetos externos por eles mesmos. Para que a alma os possa perceber⁶³ dessa forma, seria preciso que ela ou bem estabeleça um contato, ou vínculo, imediato com os objetos externos ou haja uma mútua presença entre eles; esse princípio sendo caracterizado pela passagem da “alma caminhante”, a saber, “..que a alma saia do corpo e que vá, por assim dizer, passear pelos céus para naquele contemplar todos esses objetos”. Contudo, não é explícita a razão apresentada por Malebranche para defender tal princípio. Na medida em que aquilo que aqui denominei como cláusula do contato ou da presença ainda não está adequadamente apresentada, não dispomos dos elementos necessários para fazer a passagem de percepção imediata para a necessidade de um contato. Poderíamos supor, por exemplo, uma teoria da cognição em que a presença de um intermediário entre a coisa percebida e o sujeito que percebe não gera, sem mais, uma percepção não-imediata da coisa percebida. Este

⁶² Cf. OCM II, 99. Podemos encontrar outras passagens semelhantes onde Malebranche expressa o mesmo princípio; por exemplo, OCM IV, 72-74; OCM VI, 202; OCM IX 910.

⁶³ Para seguir a utilização, tanto de Malebranche como de outros autores do século XVII, o termo percepção valerá como um termo genérico de cognição. Sendo empregado tanto para a percepção sensível quanto para o pensamento conceitual. Nesse sentido, por vezes, percepção e concepção serão utilizados como sinônimos. Em contextos em que seu significado requerer uma utilização mais precisa, tal utilização será devidamente notada.

intermediário seria tomado como uma apresentação da coisa e não uma representação da coisa percebida. Ora, assim, não parece ser claro que percepção imediata implique uma presença imediata ou uma união íntima com a alma, seja de natureza ontológica, de interação causal, ou ainda de contato espacial.

O segundo ponto relevante desta premissa é o seu caráter negativo. Malebranche nega à alma a capacidade de entrar em contato imediato com os objetos externos, o que conduzirá à negação, estabelecida na conclusão do argumento, de que a alma percebe imediatamente os objetos externos. Em primeiro lugar, na passagem citada acima, não se encontra uma justificação para a afirmação de que não é verossímil que a alma entre em contato imediato com os objetos externos. Temos, sim, a observação de que não é verossímil que a alma saia do corpo e vague pelo mundo encontrando os objetos de percepção. Resta saber, como será discutido posteriormente, se devemos interpretar esse ponto literalmente. Além disso, o que é peculiar nesta cláusula negativa é a presença do termo ‘verossímil’. Afirmar que não é verossímil que a alma entre em contato com os objetos externos não implica, salvo alguma explicação, que ela não os perceba por eles mesmos. Disso, poderíamos extrair a afirmação de que não é verossímil que ela os perceba por eles mesmos, mas não a afirmação desta atualidade. Ora, o que autoriza Malebranche fazer essa passagem do verossímil para o atual?

Sobre essa dificuldade a alusão a um elemento condutor da obra em questão é útil. Para Malebranche, o que não será aqui examinado, o homem, na medida em que é finito e limitado, não pode alcançar razões que o permitam sustentar qualquer tese de maneira incontestável. Ele pode apenas apresentar razões bastante convincentes que indicam a verossimilhança da tese em questão. O domínio do incontestável pertenceria unicamente a Deus. Nesse caso, podemos tomar a conclusão desse argumento como uma asserção acerca da verossimilhança do que está em questão e não do estabelecimento de uma verdade incontestável. A afirmação categórica de Malebranche, portanto, diria respeito ao limite que o homem pode atingir em relação a este a argumento, e não o estabelecimento absoluto do ponto. Dessa forma, não haveria um movimento não autorizado na estrutura do argumento.⁶⁴

⁶⁴ A seguinte passagem corrobora esta leitura: “Podemos ver os objetos somente em duas maneiras. Examinemos qual é aquela que parece mais verossímil de todas, sem preocupação e sem temer a dificuldade desta questão. Talvez nós a resolvamos bastante claramente, ainda que não pretendamos dar aqui demonstrações incontestáveis para todos os tipos de pessoas. Daremos, entretanto, provas muito convincentes para aqueles, ao menos, que as meditarão com uma atenção séria, pois passaríamos talvez por presunçosos se falássemos de outro modo.” Cf. OCM I, 417; PS 171-2.

Aceitando que a condição, expressa no item (c), para que algo seja percebido imediatamente ou por si não é satisfeita; juntamente com o que foi assumido no item (b), somos levados a concluir que os objetos externos são percebidos mediante outra coisa, isto é, por outra entidade que, em algum sentido, é distinta dos objetos externos. Estamos diante de duas posições alternativas: ou eles são percebidos por si ou são percebidos por outros (mediante outros). Ao negar a primeira alternativa, nos resta assumir que há um intermediário na percepção dos objetos externos. Podemos, portanto, reconstruir o argumento da seguinte forma:

- 1) Temos percepção de coisas corpóreas fora de nós;
- 2) Se tivéssemos a percepção dessas coisas por elas mesmas, a alma sairia para passear pelos céus para naquele contemplar tais coisas;
- 3) Não é verossímil que a alma saia para passear pelos céus para naquele contemplar as coisas corpóreas;
- 4) Verossimilhança, da perspectiva humana, é o critério máximo para a verdade de um conteúdo;
- 5) A alma, de acordo com o critério máximo para objetividade de um conteúdo que homem pode alcançar, não percebe as coisas corpóreas que estão fora de nós por elas mesmas.

Após a tentativa de exposição da estrutura geral do argumento, pretendo, agora, com o apoio do texto de alguns comentadores, reconstruir o processo de justificação que levaria Malebranche a assumir os passos (3) e (4) do argumento acima. A saber, porque devemos tomar a alusão feita pela passagem da alma caminhante de que é preciso algum contato com os objetos externos para percebê-los por eles mesmos. Ademais, que tal condição não é satisfeita pela alma na percepção de tais objetos.⁶⁵

Para Nadler, a noção de presença empregada por Malebranche nesse argumento constitui uma versão epistêmica para um princípio de física que se desenvolveu no século XVII. Um axioma recorrente nos textos científicos contemporâneos a Malebranche é que não pode haver ação à distância. Para que algo, um agente qualquer, produza um efeito em outro

⁶⁵ É peculiar que o texto de Malebranche faça referência apenas ao ato de alma ter que se deslocar até os objetos e não a situação inversa. Poderíamos supor que os objetos é que, de alguma forma, deveriam se deslocar até a alma para propiciar o contato requerido.

ser, aquele precisa ou estar em contato direto com este ser ou, caso essa primeira alternativa não esteja disponível, o agente precisa estar em contato direto com outro ser, este último que, por sua vez, estaria em contato direto com o primeiro (ou seja, o agente estaria em contato indireto com o primeiro ser). Ao tratarmos das ciências naturais, os seres em questão são coisas materiais. Segundo esse princípio, podemos afirmar que, na física contemporânea a Malebranche, nada pode exercer a sua eficácia onde não está localmente.

Uma abordagem epistêmica desse axioma é, com efeito, que não pode haver cognição à distância. Assim como um corpo só pode movimentar outro ao qual está localmente presente, de tal modo que não há distância entre eles, podendo até ser afirmado que eles estão de alguma forma unidos⁶⁶, a mente, também, só pode perceber ou conceber aquilo ao qual ela está intimamente unida. Isso vai ao encontro do que Malebranche afirma em uma carta a Arnauld⁶⁷ na qual ele pretende explicar a natureza da percepção: “Minha alma precisa estar unida de alguma forma com aquilo que ela percebe”⁶⁸. Essa versão cognitiva de um princípio físico tem a função de fundamentar, a partir de um contexto científico muito provavelmente conhecido por Malebranche, a utilização do requisito expresso no passo (3) do argumento em questão. A inovação conceitual seria o reposicionamento do princípio, originariamente aplicado à questão do movimento dos corpos, para o âmbito das cognições. Esse deslocamento conceitual, salvo melhor juízo, é peculiar a Malebranche.⁶⁹ Agora, qual é a espécie de união que está sendo requisitada por Malebranche? Ou, em outras palavras, em que sentido devemos compreender que aquilo que é percebido é preciso estar presente à alma?

À primeira vista, o passo (3) convida-nos para uma leitura literal. Isto é, devemos tomar a exigência como designadora de uma presença local ou de um contato espacial. Nesse caso, para percebermos algo, afirmaria Malebranche, é preciso que os objetos de percepção estejam localmente presentes à alma, ou, ainda, espacialmente unidos à ela. A alma está vinculada a um corpo, e desse modo, localizada nele. Os objetos de percepção, os objetos no mundo, porém, estão distantes do corpo do homem e, portanto, da alma. Assim, na medida em que esses objetos não estão localmente presentes ou unidos a alma, eles não podem ser imediatamente percebidos por ela.

⁶⁶ Nesse caso, união está, aparentemente, sendo compreendida como justaposição.

⁶⁷ Essa carta é a última instância do debate entre Arnauld e Malebranche, tendo sido publicada após a morte do primeiro. Sendo, possivelmente, a última tentativa de Malebranche em esclarecer a sua posição acerca da natureza da percepção e das ideias na *Recherche*.

⁶⁸ Cf. OCM VI, 212.

⁶⁹ Embora Nadler, tome como não problemático esse suposto reposicionamento do princípio presencial, ele não é explícito no texto de Malebranche. É, sem dúvida, coerente com a sua argumentação e a sua hipótese é muito útil para uma melhor compreensão do argumento. Agora, mesmo que ela de fato tenha sido empregada por Malebranche, uma questão permanece em aberto: o que o autoriza a fazer tal reposicionamento conceitual?

Uma passagem do Livro I da *Recherche* reforça a leitura literal do argumento da alma caminhante:

“Parece-me indubitável que nossas almas não preenchem espaços tão vastos quanto aqueles que existem entre nós e as estrelas fixas, mesmo se estivéssemos de acordo que elas fossem extensas; assim, não é razoável crer que nossas almas estejam nos céus quando veem as estrelas neles. Também é inacreditável que saiam a mil passos de seus corpos para ver casas a essa distância. É, portanto, necessário que nossa alma veja as casas e as estrelas onde elas não estão e não deixa de vê-las fora dele. Ora, como as estrelas que estão imediatamente unidas à alma, as quais são as únicas que a alma pode ver, não estão nos céus...”⁷⁰.

Na passagem acima, cabe ressaltar, Malebranche afirma que mesmo que as almas fossem extensas, não se poderia perceber objetos extensos imediatamente, pois a alma não se encontra no mesmo local que essas entidades. Como ocorre, então, o processo cognitivo? As possibilidades tanto de a alma sair do corpo e se deslocar até o objeto material, como de o objeto material se deslocar até a alma são descartadas por Malebranche. Ele não considera razoável, seja na percepção de estrelas, de casas, seja de, por exemplo, árvores, que a alma vá até esses objetos para percebê-los, nem o inverso. Assim, a solução disponível que se apresenta é a postulação de uma entidade que garanta a percepção dos objetos no mundo, ou seja, uma entidade que seja localmente presente a alma e que permita o acesso cognitivo a objetos distantes dela.⁷¹ Entretanto, Nadler não menciona, mas mesmo assim, parece se apresentar como uma cláusula para tal posição funcionar que a entidade responsável por conectar a alma com o exterior precisa estar tanto presente ou unida com a alma como com o objeto exterior. O que traz consigo outras dificuldades à reconstrução literal do argumento.

Similarmente, Arnauld também lê essa passagem como uma afirmação da necessidade de uma presença local dos objetos de cognição.⁷² Segundo Arnauld, essa posição de Malebranche surge de uma confusão entre as condições para a sensação de um corpo com as condições de cognição de um corpo. Nesse caso, Arnauld se oporia com a aproximação entre

⁷⁰ Cf. OCM I, 156; PS 151.

⁷¹ Yolton afirma que esta posição possui um precedente histórico, a saber, na obra *Le Systême de l'ame de Marin Cureau de la Chambre*. Cf. Yolton; 58-59.

⁷² Cf. VFI 216-217.

ciência natural e epistemologia, sendo contrário à versão cognitiva do princípio de que não há ação a distância. Pois, embora possa ser admitido que um precise estar localmente presente ou de certa forma unido a um órgão sensório para uma impressão sensível ser produzida nele, não haveria razão para esse princípio ser aplicado à alma e à relação que esta possui com os objetos de cognição. Arnauld demandaria a Malebranche uma justificativa, ulterior à mera aplicabilidade, para o princípio de que não há ação a distância. Arnauld reconhece no domínio das coisas extensas e no domínio da alma e dos objetos de cognição uma distinção real. Assim, aos seus olhos, a tentativa de analogia de Malebranche entre os dois domínios seria ilegítima.⁷³

Contudo, ainda que minimamente plausível com o contexto científico da época e com as passagens apresentadas, presença, em sentido local, não parece estar sendo empregada por Malebranche no argumento em questão. Em resposta a essas críticas de Arnauld, Malebranche afirma que a expressão ‘alma caminhante’ é uma espécie de piada: “Não é claro que o que eu disse foi mais que uma espécie de piada (*une espèce de raillerie*)...”⁷⁴. O ponto da passagem, ele afirma, é simplesmente ilustrar, através de uma metáfora, que algo diferente do sol é necessário para representá-lo a alma. Uma entidade intermediária é necessária para perceber o sol, assim como as outras coisas materiais. Se não é uma presença local e um contato espacial que são necessários para percepção dos objetos materiais, o que Malebranche está dizendo nessa passagem? O que impede a percepção, sem uma entidade intermediária dos objetos extensos?

Malebranche, assim como Arnauld, se considerava um cartesiano. E, embora a extensão de seu cartesianismo seja motivo de polêmica⁷⁵, alguns pontos são inquestionáveis. Um deles é o dualismo.⁷⁶ Nesse caso, Malebranche poderia assumir que 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. Nós precisamos de entidades intermediárias para perceber nossos próprios corpos, o que, das coisas materiais, seria aquela que mais se aproximaria de uma presença local com a alma. Nem mesmo o

⁷³ Além disso, Arnauld reconhece que nós percebemos objetos distantes da alma imediatamente. Cf. OA XXXVIII, 217. Cf. também outro livro de Nadler: *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas* p. 90-5.

⁷⁴ Cf. OCM VI, 95-6.

⁷⁵ Por exemplo, o livro de Ferdinand Alquie: *Le Cartésianisme Malebranche*; e o livro de Denis Moreau: *Deux Cartésiens*.

⁷⁶ Cf. OCM I, 40-5; OCM I, 122-4.

cérebro, com o qual a mente possuiria uma conexão, através da glândula pineal, pode ser percebido por ele mesmo, afirma Malebranche.⁷⁷

Tomada dessa forma, a exigência feita no passo 3) do argumento ganha um sentido ontológico. Apoiado na distinção real entre pensamento e extensão, Malebranche afirmaria que presença só é possível entre objetos de mesmo tipo ontológico. Por um lado, uma presença, em sentido literal, local ou espacial entre objetos extensos seria uma variação de presença ontológica. Por outro, objetos espirituais (mentais) podem estar presentes a outros objetos espirituais, como, por exemplo, a ocorrência de um evento mental pode ser presente à alma, pois o modo é ontologicamente semelhante à substância da qual é modo. Malebranche afirma, ainda, que é possível, embora isto não seja efetivado no estado atual do homem, uma cognição imediata de outras almas ou mentes: “há indícios de que elas podem se revelar para a nossa alma por elas mesmas e sem ideias...”⁷⁸. Almas podem estar presentes umas às outras na maneira necessária, de forma análoga às almas angélicas estão entre si; assim, não há razão metafísica para se afirmar que não é possível estabelecer uma cognição imediata entre elas. Tanto uma passagem da *Recherche* como uma carta Arnauld corroboram a interpretação de que a noção de presença ou contato relevante ao argumento diz respeito ao caráter ontológico do sujeito e dos objetos de percepção. Na *Recherche* Malebranche diz: “Mas falo principalmente aqui das coisas materiais, que certamente não podem se unir a 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.”⁷⁹. Na carta a Arnauld, Malebranche afirma que o objeto imediato de percepção nunca é extenso, pois a alma não é extensa. Impedindo, assim, uma cognição imediata entre eles.⁸⁰

Aceitando essa leitura ontológica da exigência exposta no argumento, poderíamos reconstruí-lo da seguinte forma: A alma é uma coisa inextensa e pensante; corpos são extensos e não pensantes. Corpos, portanto, não podem estar presentes à alma, pois há uma barreira ou distância metafísica entre a alma e os corpos. Corpos, portanto, não podem ser os objetos imediatos de cognição. Mesmo que a alma percorresse a distância espacial que a separa dos objetos materiais, ainda não seria capaz de se apresentar a eles da forma requerida. O objeto imediato de cognição é, então, algo ontologicamente similar e pode estar presente a alma.

⁷⁷ Cf. OCM II, 100.

⁷⁸ OCM I, 415; PS, 169.

⁷⁹ OCM I, 417; PS, 170.

⁸⁰ Cf. OCM VI, 231.

No seu Exame⁸¹ das posições de Malebranche, Locke demonstra dificuldade em compreender a versão ontológica do requisito presencial. Essa dificuldade se situa na estipulação de um significado preciso para tal presença ou contato ontológico. Enquanto parece ser claro que no domínio das coisas extensas o que está em jogo é a contiguidade espacial, a aplicação de presença aos objetos de cognição parece ser metafórica, e não possui um grande poder de explicação. O que significa estar em contato ontológico com a alma? Ainda, o que significa ser presente ontologicamente? Locke parece ter um ponto relevante ao levantar a imprecisão das expressões aplicadas por Malebranche.

Outro princípio cartesiano aceito por Malebranche pode ser útil para a compreensão desse ponto. Para Malebranche, tudo que é ou é uma substância ou é um modo de uma substância. Na *Recherche*, ele afirma: "...todo ser é necessariamente ou uma substância ou modo de uma substância. Pois, em última análise, tudo que é pode ser ou concebido por si ou não; não há médio entre proposições contraditórias".⁸² Transpondo o esquema substância-modo para o âmbito da cognição poderíamos interpretar que estar presente à mente, que é uma substância, significa pertencer como modo à mente. Nesse caso, somente objetos que podem ser modos da substância pensante podem por ela ser percebidos imediatamente. A exigência para a cognição de algo por si é a homogeneidade ontológica de um tipo específico, a saber, aquela existente entre uma coisa e suas propriedades. Os corpos, na medida em que são substâncias extensas, não se enquadram nesse modelo. Assim, toda percepção que alma possui de objetos fora dela não pode ser imediata, mas mediada, por alguma entidade ontologicamente homogênea à substância pensante.

Mas se Malebranche está argumentando em direção da afirmação de que as ideias são os objetos presentes à mente e imediatamente percebidos por ela, como vamos discutir na sequência do texto, ele claramente não pode assumir que 'presença' deva ser compreendida nos termos da relação entre substância e seus modos. Para Malebranche, ideias não são nem podem ser modificações da substância pensante. Elas são ontologicamente independentes e distintas de uma substância pensante finita. De fato, e isto será discutido no argumento para a visão em Deus, Malebranche insiste que as ideias mesmo que estejam em Deus, não são tampouco modificações da mente divina⁸³. Isso parece implicar que, estritamente falando, ideias não são entidades pensantes, se pensante significar a substância pensante ou uma modificação desta substância. Entretanto, se ideias não são entidades do pensamento; então,

⁸¹ Cf. *The Works of John Locke*. vol. 9 p. 213

⁸² Cf. OCM II, 425.

⁸³ Cf. Elucidação X.

em que sentido elas possuem o que é necessário para estarem presentes à mente ou intimamente unidas com a alma? Se a presença requerida para a percepção imediata é efetuada, ao menos, entre entidades de mesmo tipo ontológico, portanto, as ideias, no seu sentido malebranchista, seriam tão distantes da mente como os corpos materiais o são.

Tendo como base outra passagem da *Recherche*, há uma diferente possibilidade de interpretação da exigência expressa no passo 3) do argumento. Essa interpretação, por sua vez, toma como base a necessidade do estabelecimento de uma relação causal entre aquele que percebe e os objetos de cognição⁸⁴. Isto é, estar presente à mente é estar em uma relação causal com a mente; assim, apenas aquilo que pode agir sobre a mente ou modificá-la produzindo uma percepção é cognoscível ou inteligível por si. Nesse caso, dizer que os objetos materiais não podem estar presentes à mente e, portanto, não são imediatamente percebidos, é dizer que eles não podem agir sobre a mente. Encontramos, no quarto livro da *Recherche*, um texto que vai ao encontro dessa posição:

“Mas ainda que seja preciso ser para ser percebido, tudo o que é realmente não é, por isso, visível por si mesmo, pois, para que fosse assim, seria preciso que ele pudesse agir imediatamente na alma, que ele pudesse por si mesmo iluminar afetar ou modificar os espíritos; de outra maneira, nossa alma, que é puramente passiva, enquanto capaz de percepções não o perceberia jamais.”⁸⁵

Segundo a passagem acima, os corpos não são capazes de agir sobre a alma de duas formas. Em primeiro lugar, um corpo, segundo Malebranche, é, por natureza, desprovido de qualquer poder de ação ou causal. A partir disso, incapaz, por si só, de causar uma modificação em qualquer outra coisa, seja ela material seja imaterial. A extensão é puramente passiva e tem apenas a faculdade de receber várias figuras e movimentos. Malebranche afirma isso após a investigação sobre a ideia de extensão, que nos mostra que um poder causal

⁸⁴ Tad Schmaltz aponta que tal posição geraria posteriormente uma visão por Deus e não uma visão em Deus. Cf. Cambridge Companion to Malebranche ‘*Malebranche on Ideas and the Vision in God*’ p. 61.

⁸⁵ Cf. OCM II, 99-100; PS, 231. Esse ponto também está presente em um carta a Arnauld: “Minha alma deve estar unida de alguma maneira com aquilo que percebe, deve ser tocada ou modificada por ele”. (OCM VI, 212). No livro III, é mencionado na primeira definição de ideia “como aquilo que afeta e modifica o espírito”. (OCM I, 413-4). Ou ainda, um pouco mais a frente: “Conhecemos as coisas por si mesmas e sem ideias, quando elas são inteligíveis por si mesmas, isto é, quando podem agir sobre o espírito e, por isso, se revelar para ele.”(OCM I, 448; PS, 203).

efetivo é incompatível com a natureza do corpo.⁸⁶ Nesse sentido, Malebranche ao afirmar que não percebemos as coisas fora de nós por elas mesmas, estaria se referindo que as coisas externas, por elas mesmas, são incapazes de produzir na alma a sua percepção. Em segundo lugar, Malebranche aceita e emprega o axioma agostiniano de que nada inferior pode agir sobre algo superior.⁸⁷ A alma, como uma substância simples, é mais perfeita que os corpos, que são mais complexos e compostos de partes. Assim, mesmo que os corpos fossem ativos, eles não poderiam agir sobre a alma e, por conseguinte, não seriam imediatamente presentes a ela.

Vemos, portanto, que enquanto uma condição necessária para a percepção imediata o requisito de presença ou de contato expresso no passo 3) do argumento parece variar ao longo da *Recherche* não sendo clara qual delas devemos adotar como adequada tomar para a compreensão do argumento de Malebranche. Saímos de uma posição em que a proposta interpretativa é uma leitura literal (ainda que tenha gerado críticas a Malebranche, ele nunca pareceu ter de fato assumido tal posição); para uma versão ontológica, na qual a suposição de uma similaridade ontológica funciona como peça-chave da argumentação; para, finalmente, observarmos a alternativa de interpretar o argumento requerendo uma relação causal como elemento condutor da percepção imediata de algo. Independentemente da versão adotada, fica clara a impossibilidade afirmada por Malebranchce de os objetos externos serem percebidos imediatamente ou por si. Assim, torna-se necessário, para salvaguardamos a percepção, a postulação de um intermediário de percepção. Entretanto, ainda resta ser provado que tal intermediário seja a ideia na sua acepção propriamente malebranchista.⁸⁸

2.2 Esclarecimento da noção de ideia na *Recherche*.

Passo agora para a análise do segundo movimento da passagem, em que Malebranche apresenta a definição de ideia:

⁸⁶ A questão da ineficácia causal dos corpos é essencial para o ocasionalismo defendido por Malebranche. A respeito da concepção malebranchista de extensão pode-se consultar os seguintes textos: Elucidação XV e Diálogos VII; 1-2.

⁸⁷ Cf. OCM I, 442

⁸⁸ Malebranche tinha perfeita consciência da limitação da sua argumentação nesta passagem como diz a Arnauld na sua Réponse. Cf. OCM VI; 96.

“...e o objeto imediato de nosso espírito, quando ele vê o sol, por exemplo, não é o sol, mas alguma coisa que está intimamente unida à nossa alma, e é o que chamo de ‘ideia’. Assim, por essa palavra ‘ideia’, entendo somente o que é o objeto imediato ou mais próximo do espírito, quando ele percebe algum objeto, isto é, o que afeta e modifica o espírito com a percepção que ele tem de um objeto” (OCM I, 413-414).

Encontramos ao menos duas características atribuídas às ideias: a primeira é que a ideia é o objeto imediato de percepção, nos casos de percepção de objetos externos; e a segunda é a de que é ela (a ideia) que afeta, modifica a alma com a percepção dos objetos externos. A primeira dessas características parece ser uma consequência direta do argumento que analisamos. Percebemos os objetos externos. Todavia, não os percebemos por si, pois as condições para os percebermos dessa forma não são satisfeitas. Segundo a compreensão malebranchista da cognição, toda percepção é percepção de alguma coisa ou um ser. Portanto, percebemos os objetos externos através da percepção imediata de uma entidade. Essa entidade é denominada ideia. Na sequência de sua introdução, Malebranche identifica um elemento causal nas ideias, sendo elas responsáveis pela produção de percepções na alma. E Malebranche apresenta essa característica como equivalente ao fato de a ideia ser o objeto imediato de percepção. Tal comparação retoma as dificuldades de interpretação do sentido preciso do requisito do passo 3) do argumento que discutimos na seção anterior.

Sabemos que as ideias são necessárias para a percepção dos objetos externos, mas o que são exatamente as ideias para Malebranche? À primeira vista, a utilização do termo ‘ideia’ não é unívoca na *Recherche*. No primeiro capítulo do livro I, o termo é utilizado explicitamente para se referir a dois tipos de entidades imateriais que constituem, por sua vez, dois tipos de cognições que fazem parte da vida mental de um sujeito cognoscitivo.

“Podemos mesmo dizer que as percepções que a alma tem das ideias são de dois tipos. As primeiras, que se chamam percepções puras, são, por assim dizer, superficiais à alma e não a penetram, nem a modificam sensivelmente. Estas do primeiro tipo representam algo de externo a nós, como, por exemplo, um quadrado, uma casa etc. As segundas, que se chamam sensíveis, penetram-na mais ou menos vivamente. Tais são o prazer e a dor, a luz e as cores, os sabores, os

odores etc. Pois veremos na sequência que as sensações são somente maneiras de ser do espírito, e é por isso que as chamarei de *modificações* do espírito.”⁸⁹

Nessa passagem tanto cognições representativas, as percepções puras, que apresentam algo de externo, como as sensações, que são meras modificações da alma, são referidas como ideias. Todavia, no mesmo livro I, encontramos uma discrepância de uso. No capítulo 18, Malebranche diz: “A atenção e aplicação do espírito às ideias que nós temos dos objetos é a coisa mais necessária do mundo para descobrirmos o que eles realmente são...Ora, é certo que nada nos desvia mais de sua contemplação que nossos próprios sentidos”.⁹⁰Aqui, já encontramos uma distinção entre ideias em sentido próprio e sensações. Enquanto o termo ‘ideia’ é reservado apenas para aquilo que possui um caráter verdadeiramente representativo das coisas externas, permitindo conhecer a sua verdadeira natureza, o termo ‘sensação’ ou ‘sentidos’ é relegado a uma posição meramente subjetiva e, do ponto de vista epistêmico, prejudicial ao homem.

Outra passagem, essa do livro III, reforça a distinção entre ideias e sensações:

“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 tem de nossa alma, 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 uma a sensação à ideia, quando os objetos estão presentes, a fim de que acreditemos assim e entremos nas sensações e nas paixões que devemos ter com relação a eles”.⁹¹

A partir daí, além de elementos distintos, ideia e sensação são apresentados, apesar da diferença entre eles, como correlacionados no ato de percepção. Deus faz com que percebamos ideia e sensação conjuntamente. O objetivo é que conheçamos a natureza do objeto externo, através da ideia, e que tenhamos a sensação ou paixão (sentimento) adequada

⁸⁹ Cf. OCM I, 42; PS, 63.

⁹⁰ Cf. OCM I, 176-7.

⁹¹ Cf. OCM I, 445; PS, 199.

a esse objeto. Malebranche tem consciência dessa utilização discrepante do termo ‘ideia’. No *Éclaircissement III* ele afirma:

“A palavra ideia é equívoca. Algumas vezes eu a tomo como qualquer coisa que representa algum objeto à mente, seja clara ou confusamente. De forma mais genérica, eu a tomo para designar qualquer coisa que seja o objeto imediato da mente. Mas eu também a tomo em seu sentido mais preciso e mais restrito, que é como algo que representa alguma coisa à mente de forma tão clara que nós podemos descobrir por uma simples percepção se tais modificações pertencem à ela”.⁹²

A variada utilização do termo ‘ideia’, apontada por essa passagem, dá força à dificuldade em compreender o conceito de ideia. Em diferentes contextos, Malebranche pode estar empregando diferentes definições. Em alguns, sensações e percepções puras podem ser consideradas ideias, em outros contextos, apenas percepções puras podem ser consideradas ideias. Temos um primeiro sentido, o sentido mais lato, tudo aquilo que é percebido imediatamente pode ser chamado ideia. Nesse caso, as percepções puras e as sensações podem ser genuinamente tomadas como ideias, na medida em que tanto essas como aquelas são apreendidas imediatamente. Há um segundo sentido, um pouco mais específico, que determina que tudo aquilo representando algum objeto à mente, de forma clara ou confusa, pode ser chamado de ideia. Em outras palavras, toda cognição que possuir um conteúdo representativo, sem se considerar a maneira como tal conteúdo é percebido, pode ser chamada de ideia. Enquanto sensações podem ser claramente designadas como ideias no primeiro sentido, a situação se altera em relação ao segundo sentido. O requerimento é conteúdo representativo. Todavia, tampouco é clara a posição de Malebranche acerca do conteúdo representativo das sensações.⁹³

Sensações, assim como o conceito de ideia, possuem mais de uma definição em Malebranche. Podemos tomá-las como um composto de qualidade sensível, que seria a alteração da alma, com uma afirmação involuntária acerca da proveniência de tal qualidade; ou como apenas qualidade sensível em si.⁹⁴ Malebranche nota, tomada em seu primeiro sentido, que toda sensação é acompanhada de um juízo involuntário. Por exemplo, a sensação

⁹² Cf. OCM III, 44.

⁹³ Cf. Nadler. Malebranche and Ideas. p. 21-6.

⁹⁴ As sensações também poderiam ser tomadas como um juízo corretivo. Todavia a explicação deste nos afastaria da discussão central do texto. Elas são apresentadas em OCM I, 96-7.

de dor física é acompanhada de uma afirmação acerca do local da dor. Ou seja, Malebranche. Nesses casos, a consciência de dor nunca ocorre isoladamente, por exemplo, sente-se dor na mão, nas costas, etc. O mesmo ocorreria ao nos aproximarmos de algo quente ou frio; teríamos as afirmações ‘o fogo é quente’ ou ‘a neve é fria’. Tais afirmações, de acordo com Malebranche, seguem, de forma imediata, as experiências sensíveis de tal forma que são confundidas com a própria experiência sensível não havendo dissociação.⁹⁵ Por razões discutidas no livro I, essa afirmação acerca da origem da experiência sensível é, segundo Malebranche, sempre falsa. Ora, mesmo sendo considerado como falsa a afirmação contida nessa definição de sensação, podemos dizer que ela possui conteúdo representacional. O juízo em questão vincula um conteúdo à experiência sensível, tornando-a um fenômeno com direcionamento para um objeto: por exemplo, ‘a dor está na minha mão’, ‘o fogo é quente’ etc. Nesses casos, sensações podem ser consideradas como ideias no segundo sentido, na medida em que elas apresentam algo à mente.

Por outro lado, sensações tomadas, em seu segundo sentido, apenas como qualidade sensível isolada sem a companhia de qualquer afirmação como a sensação de calor, dor, prazer, não parecem representar objeto algum para a mente. Elas são apenas modificações da alma. Malebranche diz: “Eu sinto dor, por exemplo, quando um prego espeta o meu dedo, mas buraco que ele faz não é a dor. O buraco está no dedo e a dor está na alma”.⁹⁶ Sensações, na segunda definição, não se qualificam como ideia neste segundo sentido. Elas são apenas a alma existindo de uma certa maneira.

Todavia, nenhuma definição de sensação parece corresponder aos requisitos do terceiro sentido de ideia. Nenhum dos casos analisados constitui a representação tão clara de algo que através de uma simples percepção somos capazes de discriminar quais propriedades lhe pertencem ou não. Esse terceiro sentido, portanto, parece fornecer-nos a melhor definição de ideia para ser aplicada na investigação da visão em Deus. Malebranche, além de considerá-la como o sentido mais preciso e mais restrito, o que presumivelmente seria utilizado na discussão de um tema central de seu sistema filosófico, disponibiliza tratar as ideias, por definição, como representações fidedignas da natureza do objeto, o que se constitui, por sua vez, necessário ao tratarmos dos arquétipos divinos.

Assim, as ideias compreendidas em seu sentido próprio não são modificações da alma, mas são entidades em Deus. Nisso consistiria a diferença ontológica entre as ideias e as sensações. Ideias, ao contrário das sensações que não possuem um conteúdo representativo,

⁹⁵ Cf. OCM I, 156-7.

⁹⁶ Cf. OCM I, 123.

representam de forma clara.⁹⁷ A forma como as ideias representam é capaz de sempre produzir o conhecimento da natureza daquilo que é representado pela ideia. Como diz Malebranche⁹⁸, a partir da cognição da ideia de um objeto, somos capazes de saber perfeitamente as propriedades que um objeto possui, as propriedades que lhe são possíveis ou compatíveis com a natureza do objeto, as propriedades que são incompatíveis com o objeto, e em quais relações ele se encontra, pode ou não pode se encontrar, com outro objeto.

Como aponta Nadler⁹⁹, a ideia do triângulo-retângulo apresenta-nos que tal objeto é composto de três lados; possui três ângulos; a soma desses ângulos é igual a de dois ângulos retos; um de seus ângulos é um ângulo reto; o quadrado da hipotenusa é igual a soma dos quadrados dos catetos, etc. Além disso, ela nos apresenta que um triângulo-retângulo não possui todos os seus lados iguais, tampouco todos os seus ângulos são iguais. Outro exemplo, ao concebermos a ideia de extensão, diz Malebranche¹⁰⁰, sabemos que a extensão é figurável e divisível, e, portanto, pode se tornar circular ou quadrada, grande ou pequena, e assim por diante. Da mesma forma, a ideia de um triângulo ensina-nos que um triângulo pode ser equilátero, isósceles ou escaleno.

Ora, se a ideia de um objeto apresenta todas as propriedades que esse objeto pode ter, então, por essa discriminação feita, também somos capazes de identificar as propriedades que tal objeto não pode ter e o que é incompatível com a sua natureza. Malebranche afirma, no *Éclaircissement XI*¹⁰¹, que, uma vez apreendida a ideia de extensão, todas as questões acerca das propriedades atuais, possíveis e impossíveis que a extensão pode ter são respondidas. Tal ideia, por sua vez, contém a informação de que as qualidades secundárias não podem ser propriedades das coisas corpóreas.¹⁰² Além dessas, podemos apreender outra característica dos objetos representados através dessas ideias. A partir da ideia de um quadrado e de um retângulo cujo um lado é igual ao de um dos lados retângulo nós somos capazes, por exemplo, de definir diversas relações entre as áreas dos dois objetos.

As ideias fornecem um conhecimento completo e bem definido do objeto que representa. Na cognição de uma ideia, não há lugar para dúvida de qualquer natureza acerca

⁹⁷ No decorrer da *Recherche*, Malebranche emprega diferentes termos para qualificar a maneira como as ideias representam: completa, perfeita, clara, evidente, verdadeira. Acredito que, apesar da grande variação dos termos, a sua utilização visa a fazer referência ao caráter conforme do conteúdo representativo com a natureza do objeto representado.

⁹⁸ Cf. OCM I, 450; PS, 204-5.

⁹⁹ Cf. Nadler, Malebranche and Ideas. p. 27-30.

¹⁰⁰ Cf. OCM III, 165.

¹⁰¹ Idem.

¹⁰² Na medida em que não possuímos uma ideia da nossa alma, a atribuição dessas propriedades à alma só pode ser feita indiretamente e não por uma cognição direta daquilo que a alma possui ou pode possuir.

daquilo que é representado, sejam propriedades atuais, possíveis ou relacionais, com isso, servindo de bases sólidas para juízos verdadeiros. E é por possuírem essas características que as ideias fornecem as bases para o estabelecimento da ciência.

2.3 O argumento para a visão em Deus.

O segundo movimento do argumento para a visão em Deus ocupa os capítulos 2 a 6 da segunda parte do terceiro livro da *Recherche*.¹⁰³ A forma desse argumento é de certo modo surpreendente. Trata-se de um argumento por eliminação: parte da listagem das várias hipóteses que visam a explicar como a mente tem cognição de objetos externos, para, então, argumentar em favor da recusa de todas as hipóteses com a exceção da visão em Deus. É claro que o argumento só será probante, como Malebranche reconhecerá em sua resposta a Régis¹⁰⁴, se a lista for exaustiva e as refutações definitivas. É justamente a questão da exaustividade que incomoda Locke nessa passagem de Malebranche. Segundo ele, não há maneira de garantir que todas as hipóteses foram listadas.¹⁰⁵ Foucher vai, também, na direção de Locke e aponta, além disso, que Malebranche assume de maneira injustificada que possuímos cognição e conhecimento dos objetos externos¹⁰⁶. Sem assumir isso, a conclusão poderia ser, na melhor das hipóteses, apenas disjuntiva: ou bem a visão em Deus ou bem o ceticismo.

Malebranche, por outro lado, acredita que a lista a seguir é exaustiva:

“Afirmamos, portanto, que é absolutamente necessário: ou que as ideias que temos dos corpos e de todos os outros objetos que não percebemos por eles mesmos vêm desses mesmos corpos ou objetos; ou que nossa alma tem a potência de produzir estas ideias; ou que Deus as produziu com ela ao criá-la; ou que ele as produz todas as vezes que pensamos em algum objeto; ou que a alma tem em si mesma todas as perfeições que vê nos corpos; ou, finalmente, que ela está unida a um ser totalmente perfeito e que contém genericamente todas as perfeições

¹⁰³ Em uma estrutura quase equivalente este mesmo movimento argumentativo pode ser encontrado na primeira das Meditações Cristãs (*Méditations Chrésiennes*). Cf. OCM X; 11-18.

¹⁰⁴ Cf. OCM XVII-1; 290-1.

¹⁰⁵ Cf. Examination, 214.

¹⁰⁶ Cf. Gouhier, *La Philosophie de Malebranche*. p. 238.

inteligíveis ou todas as ideias dos seres criados. Podemos ver os objetos somente em uma dessas maneiras”. (OCM I, 417; PS, 171).

A passagem acima apresenta cinco hipóteses (uma podendo ser subdivida) a respeito da natureza da cognição dos objetos externos. Elas podem ser rerepresentadas da seguinte maneira¹⁰⁷:

H1: Objetos externos originam (causam) as ideias mediante as quais nós os percebemos;

H2: A alma produz ou cria as suas próprias ideias. A alma tem a capacidade de gerar o intermediário de percepção dos objetos externos;

H3: Deus cria ou produz as ideias na alma. Isso, por sua vez, pode significar duas coisas:

H3a: Deus produziu as ideias e as colocou “na” alma no momento da criação;

H3b: Deus produz em cada alma as ideias que precisa na ocasião em que algum objeto é pensado ou percebido;

H4: A alma contém nela mesma todas as perfeições de outras criaturas e pode portanto conhecê-las nela mesma;

H5: Nós vemos todas as coisas em Deus.

Encontramos, na literatura secundária, grande diversidade de considerações sobre a origem e a justificação de tal lista. De acordo com Connell, ela é derivada de abordagens escolásticas acerca da cognição angélica, provavelmente do tratado *De Angelis* de Suárez¹⁰⁸. Isso pode parecer estranho em um primeiro momento. Em diversas passagens da *Recherche*, Malebranche demonstra seu descontentamento com a filosofia escolástica e com a forma como ela teria corrompido uma maneira correta de investigação das questões filosóficas. Contudo, as reclamações de Malebranche sobre a escolástica repousam, sobretudo, no empirismo e hylemorfismo de origem aristotélica. Na medida em que é um adepto do dualismo cartesiano, ele poderia rejeitar as posições aristotélicas acerca da natureza do homem e, ainda assim, concordar, em algum aspecto, com as posições acerca da natureza dos anjos, seres puramente imateriais, e do conhecimento angélico, totalmente independente dos sentidos, e aplicá-las à sua concepção de alma e de seus poderes cognitivos. Mas mesmo que

¹⁰⁷ O modelo de recapitulação é extraído de Andrew Pyle. Cf. Pyle; p. 52.

¹⁰⁸ Cf. Connell, *The vision in God*. p. 162-5.

Connell tenha razão (lista for originalmente retirada de Suárez), parece não haver dúvida que Malebranche pensava que esse modelo fosse aplicável às teorias de La Forge, Arnauld, Cordemoy e Régis seus contemporâneos e rivais cartesianos.¹⁰⁹

Quais razões Malebranche possuía para crer que tal lista é exaustiva? As respostas mais plausíveis a essa pergunta parecem ter sido dadas por Plínio Smith¹¹⁰, Connell¹¹¹ e Nadler¹¹². Plínio Smith, em uma nota da sua tradução, sugere que consideremos o seguinte: uma cognição de um objeto externo, para Malebranche, seria composta de apenas quatro elementos - os próprios objetos externos; a alma que os percebe; a modificação que ocorre na alma quando os percebe; e Deus. Dado esses quatro elementos, seriam possíveis apenas cinco combinações para compreender a natureza das cognições, e, portanto, haveria somente as cinco teorias sobre a natureza das ideias mencionadas por ele. Connell e Nadler têm uma abordagem semelhante. H1-H4, apresentadas acima, podem ser divididas da seguinte forma: H1 e H2 são teorias empiristas; H3 e H4 são inatistas, ou, ao menos, não empiristas. Em H1 e H3 a mente é passiva ao receber as ideias; em H2 e H4 ela é ativa. Assim, temos a seguinte divisão¹¹³:

H1: Empirista e passiva. Objetos externos simplesmente imprimem a sua ideia na mente gerando, assim, a respectiva cognição. H2: Empirista e ativa. A impressão sensível é ainda necessária, mas agora serve apenas como a ocasião para a mente exercer o seu poder constitutivo e criar por si mesma uma ideia correspondente. H3a: Inatista e passiva. A mente é apenas um grande armazém, lotado desde a sua criação por Deus com todas as ideias que ela virá a precisar. H3b: Nem empirista nem inatista, mas passiva. Ideias não são nem derivadas da experiência nem inatas, mas apenas criadas por Deus, na medida em que a ocasião demandar. H4: Inatista e ativa. A mente é ela mesma um mundo inteligível e, como tal, capaz de descobrir, ao investigar sua própria natureza, as propriedades das coisas externas. Somando essas quatro alternativas, com a quinta, que virá a ser assumida como correta, constituiríamos o quadro total das possibilidades de compreensão da cognição de acordo com Malebranche. Ao darmos conta de aspectos empíricos, inatistas, ativos, passivos da percepção, abordamos todas as possibilidades em que se pode constituir uma percepção.

Creio, com isso, que a origem e a justificção da listagem de Malebranche são compostas tendo tomado como base tanto elementos históricos quanto uma consideração

¹⁰⁹ Acredito que esse ponto ficará mais claro na sequência.

¹¹⁰ Cf. Nota da página 171 da tradução de Plínio Smith.

¹¹¹ Cf. Connell, *The Vision in God*. p. 162-5.

¹¹² Cf. Nadler, *Malebranche and Ideas*. p. 138-40.

¹¹³ Cf. Pyle, *Malebranche*. p. 53.

lógica das possibilidades de se compreender a cognição humana, o que foi feito brevemente acima. As constantes referências a autores contemporâneos e a similaridade das doutrinas criticadas com aquelas em voga no século XVII, fornecem o forte indício de que a listagem de Malebranche diz respeito ao que o próprio filósofo considerava relevante no âmbito das teorias sobre a cognição no seu tempo e o seu desejo de inserir-se no debate da época. Por isso, a análise dos argumentos apresentados por Malebranche contra as hipóteses será acompanhada de uma tentativa de mapeamento histórico, tendo como base a literatura secundária, do alvo de tais críticas.

Passo, a seguir, para discussão específica das alternativas elencadas por Malebranche.

H1: Os objetos materiais enviam ideias que a eles se assemelham. (OCM I, 418-422).

A primeira hipótese a ser analisada é aquela que Malebranche considera mais comum, possuindo um maior número de adeptos. Ele a nomeia peripatética e é reconstruída da seguinte forma: temos cognição dos objetos externos, pois esses nos afetam e causam a percepção que deles temos. Ao nos afetarem, os objetos materiais emitem ou imprimem espécies, que a eles se assemelham, em nossa mente. Esse processo de afecção ocorre à medida que as espécies, partindo do objeto material, se deslocam, no espaço, até os órgãos sensíveis (o sentido externo) e, neles, são impressas. As espécies impressas, que foram unificadas no sentido comum, tornam-se, a partir de então, inteligíveis ou espiritualizadas. Esse processo de desmaterialização culmina na formação de uma espécie expressa recebida pelo intelecto passivo¹¹⁴. Assim, através da espécie expressa temos conhecimento dos objetos materiais.

Essa hipótese está incorreta, de acordo com Malebranche, pois não é o caso que os objetos materiais enviem ou emitam espécies que a eles se assemelham. Isso ocorre por quatro razões: em primeiro lugar, pela impenetrabilidade dos corpos; em segundo lugar, pela mutabilidade das espécies; em terceiro, pela alteração natural, feita pelo entendimento, nas espécies impressas; e, em quarto, pela perda de matéria implicada pela emissão de espécies.

Os objetos materiais não podem enviar espécies que sejam de uma natureza diferente da deles mesmos. Assim, toda espécie que é enviada por um objeto material é extensa. Todo corpo, na medida em que é extenso, é impenetrável. Portanto, as espécies materiais que são

¹¹⁴ A expressão utilizada por Malebranche é “*l’intellect patient*”.

enviadas pelos corpos são, elas mesmas, corpóreas e impenetráveis. Elas seriam, como diz Malebranche, pequenos corpos, sólidos e impenetráveis.

Tendo estabelecido a impenetrabilidade das espécies materiais, basta observarmos o que seria necessário para haver uma cognição que dependa da comunicação de tais espécies e, assim, descartarmos tal hipótese como improvável. Na cognição de um corpo, inúmeras espécies precisam se deslocar até os órgãos sensíveis do sujeito de percepção para que este perceba o objeto. Dada a grande quantidade de corpos que precisam se deslocar para haver percepção, por menor que eles sejam, é inevitável que tais corpos se choquem entre si. Esses eventos impediriam o processo de percepção, pois não é o caso que eles possam se deslocar de uma forma constante. Além disso, temos a experiência de perceber vários corpos de um único ponto de observação. Nesse caso, precisamos admitir que as várias espécies oriundas desse corpo precisam ser reduzidas a um ponto focal. Tal ação, todavia, não é possível, dada a impenetrabilidade dos corpos.

Em segundo lugar, as aparências de um objeto mudam constantemente. Isso fica evidente quando observamos um mesmo objeto localizado, em um momento, próximo de nós e, em um segundo momento, longe de nós. Através das impressões sensíveis, não vemos o que pode fazer com que essa espécie diminua ou aumente; portanto, não percebemos que se trata de um mesmo objeto.¹¹⁵ Isso implicaria que os objetos emitem diferentes espécies nessas diferentes ocasiões de percepção. Todavia, é preciso, para a solidez da teoria, que se admita que um objeto possa emitir espécies, para que possamos conhecer a sua natureza, apenas de uma forma regular e invariável. Tal fato torna a teoria incapaz de fornecer um conhecimento adequado da natureza dos corpos.

Em terceiro lugar, as espécies claramente não se assemelham (nem precisariam) ao objeto que as produz. É comum, aponta Malebranche, que, ao termos a cognição de um cubo perfeito, a espécie que atinge os olhos tenha ângulos e lados desiguais, pois é dessa forma que o cubo aparece para os sentidos. Apesar disso, nós percebemos um cubo com ângulos e lados iguais. Nessa objeção, Malebranche retoma a teoria dos juízos naturais que defendeu no primeiro livro da *Recherche*. No sétimo capítulo desse livro, Malebranche identifica a nossa apreensão sensível da extensão, isto é, a apreensão sensível da figura, formato e tamanho de um objeto com certo juízo natural. Com efeito, trata-se de uma correção feita pelo

¹¹⁵ Malebranche está particularmente concentrado na instantaneidade da alteração de uma percepção através de uma lente de aumento: “Mas o que é mais difícil de conceber, segundo a opinião deles, é que, se olhamos esse objeto com lentes de aproximação ou com um microscópio, a espécie se torna, de repente, quinhentas ou seiscentas vezes maior do que era antes, pois vemos, ainda menos, de que partes ela pode acrescentar-se tanto em um instante”. (OCM I, 420; PS, 174).

entendimento das imagens corporais que são impressas no órgão visual. A sensação, compreendida como juízo natural, é uma correção empreendida de forma não deliberada. Por exemplo, na percepção de um cubo bidimensional com ângulos e lados imperfeitos, a correção faz com que seja apreendido um cubo tridimensional com ângulos e lados perfeitos.¹¹⁶

Em quarto lugar, é inconcebível que um corpo que constantemente emita espécies em todas as direções não perca porções significativas de matéria, diminuindo, com isso, de tamanho. Ou bem os corpos criam as espécies materiais que emitem ou a cada emissão de uma espécie uma pequena parte da sua matéria é enviada. Os corpos, segundo Malebranche, são desprovidos de todo poder criativo. Como tampouco os objetos materiais diminuem de tamanho, somos levados a não aceitar a teoria.

Malebranche pretende que essas objeções sejam suficientes para rejeitar a teoria que chama de peripatética. Entretanto, a teoria exposta nesse texto da *Recherche* pode realmente ser considerada como peripatética? Segundo Nadler¹¹⁷, ela é, de fato, uma reconstrução que mistura posições verdadeiramente aristotélicas (especificamente por intermédio de textos tomistas) com posições epicuristas. Em textos de São Tomás, como os artigos 6 e 7 da questão 84 e o artigo 1 da questão 85, da primeira parte da Suma Teológica, vemos São Tomás defender a seguinte posição: o objeto material, uma substância composta de matéria e forma, afeta o aparelho sensível causando uma impressão sensível, que é, por sua vez, chamada de fantasma ou espécie. Essa impressão é uma imagem ou similitude do objeto, formada, pelo senso comum, por um processo de síntese dos dados obtidos pelos sentidos externos. Então, por um processo de abstração, efetuado pelo intelecto agente, essa espécie sensível torna-se inteligível e capaz de ser recebida pelo intelecto possível. Tal espécie inteligível constitui a forma do objeto sensível, ainda que por abstração, separada da matéria desse objeto. Ao recebê-la, o intelecto possível é informado pela forma inteligível (ou expressa) do objeto, e é esse ato se configura como aquele de cognição propriamente dito, sendo a identidade entre a forma expressa e a forma do objeto o que faz com que a cognição seja desse objeto e não de outra coisa.

À primeira vista, se essa apresentação for correta¹¹⁸, existem paralelos com a reconstrução de Malebranche. Mas, sem dúvida, os defensores da posição reclamariam da precariedade e brevidade da reconstrução. Resta saber se tal como foi apresentada, essa teoria

¹¹⁶ OCM I, 97.

¹¹⁷ Cf. Nadler, Malebranche and Ideas. p. 109.

¹¹⁸ Foi tomado como base, além dos textos de São Tomás, o comentário de Robert Pasnau. Cf. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*. p. 296-330.

estaria vulnerável à crítica que Malebranche faz a ela na sequência. O ponto central da crítica de Malebranche a essa teoria é o desdobramento de dificuldades que as espécies, que são emitidas pelos objetos materiais, por serem elas mesmas corpóreas, acarretam. Nenhuma das objeções levantadas aponta para dificuldades que não sejam as afecções das espécies nos órgãos do sentido externo. Isto é, o processo de abstração, que parte da impressão para a formação da espécie expressa, não é criticado especificamente por Malebranche. Embora, isso possa aparecer como uma falha da crítica de Malebranche, pois apenas considera um aspecto da teoria em questão, acredito que o seu objetivo é justamente atacar o fundamento da teoria em questão. E, ao mostrar que aquilo que sustenta tal teoria é inaceitável, todo o desenvolvimento posterior desmorona em conjunto com o fundamento.

Todavia, não é claro que todo peripatético aceite que as espécies emitidas pelos corpos sejam elas mesmas materiais. Por exemplo, São Tomás, no artigo 6, da questão 84, afirma que as “operações da parte sensível são causadas pela impressão do sensível no sentido, não por um impacto, como disse Demócrito, mas por um tipo de operação”. Embora, aqui, São Tomás seja vago sobre a natureza da espécie impressa, parece claro o fato de ele negar o caráter material da espécie impressa. Ela não seria concebida, por São Tomás, como uma cópia material exata ou duplicada do objeto físico, embora seja uma similitude ou representativa do objeto. Se, portanto, a crítica de Malebranche é baseada no fato de haver uma transmissão material, deslocamento espacial, entre o objeto emissor e o sujeito perceptor, a fim de formar a espécie impressa neste, ela não parece ser aplicável, sem mais, a toda teoria da cognição aristotélico-tomista. Mas, como notam Nadler¹¹⁹ e Radner¹²⁰, de um ponto de vista cartesiano-dualista, um objeto material não poderia transmitir algo que não fosse material. Nesse caso, a distinção exclusiva entre pensamento e extensão determinaria a compreensão de Malebranche da teoria aristotélica e seria um elemento fundamental para a sua crítica.¹²¹ Para Malebranche, a espécie deveria ter a função de ultrapassar o hiato entre mente e corpo, e esses emissários devem ser mentais ou materiais. De todo modo, cabe notar que tal teoria admite, dado o seu caráter abstracionista, a necessidade de uma desmaterialização da espécie impressa para que ela se torne expressa, isto é, para que possamos conhecer o objeto. Se ela precisa tornar-se inteligível é porque ela não o é em si. Assim, se ela não é inteligível (espiritual ou mental) em si, ela é não-inteligível, isto é, material.

¹¹⁹ Cf. Nadler, *Malebranche and Ideas*. p. 111.

¹²⁰ Cf. Radner, *Malebranche*. p. 21.

¹²¹ Malebranche deveria, antes, provar ou, ao menos, assumir o dualismo para poder fazer tal crítica.

Por outro lado, a descrição de Malebranche parece estar conforme também a uma teoria de origem epicurista. Epicuristas tardios¹²², como Gassendi e Hobbes¹²³, afirmavam que os corpos transmitiam aos órgãos sensíveis texturas corpóreas sutis. Essas texturas seriam como coleções estruturadas de átomos, que, partindo da face mais exterior do corpo, vão em direção aos órgãos sensíveis. Esse processo, por sua vez, requereria um intermediário que daria conta do mecanismo envolvido no processo cognitivo (no caso da visão, por exemplo, a luz cumpre o papel de agente transmissor).

Entretanto, mesmo que se aceite que a teoria em questão é epicurista ou peripatética, o objetivo de Malebranche nessa passagem é recusar a tentativa de abstracionismo. A sua estratégia consiste em mostrar a implausibilidade, por razões ontológicas, do primeiro princípio dessa teoria. As ideias que nós temos dos corpos não podem ser derivadas por abstração da experiência ou dos dados sensíveis. Assumir que nosso conhecimento dos objetos corpóreos é derivado dos dados sentidos lembra Malebranche ao mencionar os resultados obtidos na investigação do erro dos sentidos no primeiro livro da *Recherche*. Em outras palavras, isso significa voltar às mesmas dificuldades que levaram o homem ao seu estado atual de incerteza e infelicidade.¹²⁴

H2: A alma produz as ideias. (OCM I, 422-9)

A segunda hipótese analisada por Malebranche também possui o seu fundamento na experiência. Diferentemente da primeira, as ideias não são emitidas pelos corpos para a mente por intermédio dos sentidos; a experiência sensível fornece a ocasião para que a alma produza as ideias. A alma tem o poder de produzir as ideias das coisas que ela tem cognição, mas o seu mecanismo produtivo é engendrado pela impressão que os objetos materiais fazem nos sentidos. Isto não quer dizer que há uma causalidade direta, linear, entre a afecção sensível e a produção das ideias. As ideias são necessárias para a percepção dos objetos materiais. Contudo, os objetos materiais também exercem determinado papel na cognição. É preciso que eles cumpram certos requisitos para que a alma produza as ideias. Em outras palavras, é

¹²² Cf. Nadler, *Malebranche and Ideas*. p. 111.

¹²³ Cf. Rome, *The Philosophy of Malebranche*. p. 80.

¹²⁴ Acredito que a brevidade da argumentação contra o aspecto empírico da cognição dos objetos materiais se deve ao fato de Malebranche considerar ter feito, no primeiro livro, grande parte do trabalho. Nesse caso, a argumentação aqui encontrada se torna um ponto para a lembrança em que deve ser aplicado o que já fora estabelecido, a saber, que, ao contrário do que experimentamos, não temos justificação para assumir que os dados dos sentidos correspondem aos objetos materiais. Nesta dissertação, darei como suposta tal questão; assim, tratarei exclusivamente da passagem em que se encontra a demonstração da visão em Deus.

preciso que os corpos se tornem aptos a serem percebidos através das ideias. Esse requisito, nessa segunda hipótese, refere-se à impressão dos corpos nos sentidos. Esse processo ocorreria da seguinte forma: alterações corpóreas de um objeto material externo são comunicadas a um órgão sensível e, por um intermediário adequado, reenviadas até o cérebro. A alma, por sua vez, na ocasião dos movimentos cerebrais, produz uma ideia do objeto.

É verdade que o elemento empírico fundamental dessa hipótese, a saber, as ideias estão na mente em virtude de alguma interação causal entre o corpo externo e o órgão sensível, de maneira que a impressão gerada por tal interação disponha a mente do material necessário para a cognição, é semelhante ao da primeira hipótese. Nessa segunda, contudo, a impressão gerada nos sentidos, ainda que seja uma imagem, não precisa ser tomada como uma imagem que se assemelha ao objeto. A produção da ideia não se dá por um processo de depuração e abstração de certos elementos da imagem impressa. A impressão é entendida antes como um sinal da presença de um objeto do que como um guia para a produção do conteúdo representativo da ideia. Temos, tampouco, nessa hipótese, a figura do intelecto agente como uma faculdade responsável por derivar as espécies inteligíveis das espécies impressas. A noção de uma alma produtora a substitui. Malebranche parece inverter o foco da crítica. Enquanto o aspecto propriamente mental da teoria em análise, nas objeções levantadas à primeira hipótese, é desconsiderado, visto que a atenção de Malebranche está voltada unicamente para a suposta emissão pelos corpos das espécies materiais, a análise da segunda hipótese se foca na suposta capacidade da alma produzir as suas próprias ideias.

Para recusá-la, Malebranche pretende mostrar, ao contrário daquilo afirmado pela teoria em questão, que os homens (a alma humana) não têm a potência de formar as ideias das coisas que percebem. Ainda que, nessa hipótese, sejam assumidos elementos, como o ocasionalismo e a não necessidade de assumir uma semelhança entre a imagem impressa e a natureza do objeto, Malebranche toma o caráter produtivo da alma como perigosamente semelhante ao estatuto da criação divina.

Nesse modelo de explicação da cognição, as almas precisam produzir as ideias. Na medida em que elas têm propriedades mediante as quais podemos diferenciar uma ideia de outra e representam coisas díspares, devemos afirmar que as ideias são seres reais. Assumir o contrário implicaria recusar o princípio de que o nada não tem propriedades.¹²⁵ Ademais, Malebranche assinala outra característica das ideias: elas são seres espirituais (imateriais) e, dado o dualismo, possuem uma natureza realmente distinta dos objetos que representam. Ora,

¹²⁵ Cf. OCM I, 415; PS, 167.

Santo Agostinho afirma que aquilo que é espiritual ou imaterial é mais nobre e mais perfeito do que aquilo que é material, o que Malebranche também assume desde o prefácio da *Recherhce*.¹²⁶ Nesse caso, afirmar que os homens têm a capacidade de produzir seres imateriais reais que representam objetos materiais é afirmar que os homens têm a capacidade de produzir seres mais perfeitos do que os seres criados por Deus ao ter criado o mundo material. O homem, em relação às ideias, assumiria o mesmo papel de Deus em relação ao mundo material. Para Malebranche, essa afirmação é teologicamente inaceitável, pois de acordo com isso, disporia o homem de uma independência do criador ao estabelecer que, de certa forma, ele é capaz de participar do seu poder de criação.¹²⁷

Nesse ponto, poder-se-ia afirmar que a objeção de Malebranche é forte demais. A produção das ideias pela alma humana não se assemelharia a criação do mundo material por Deus pelo seguinte aspecto: a criação do mundo material por Deus ocorre a partir do nada (*ex nihilo*), enquanto a produção das ideias toma a impressão sensível como ponto de partida. Mesmo nesse caso, afirma Malebranche, o poder criativo requerido é um poder *ex nihilo*. Por que devemos assumir que a capacidade criativa envolvida nessa hipótese precisa ser *ex nihilo*? Malebranche responde da seguinte forma:

“Pois é preciso tomar cuidado e notar que não é mais difícil produzir alguma coisa do nada, do que produzi-la supondo uma outra coisa da qual ela não pode ser feita e que não pode contribuir em nada para a sua produção. Por exemplo, não é mais difícil criar um anjo do que produzi-lo de uma pedra; porque uma pedra sendo de um gênero de ser totalmente diferente, não pode servir em nada na produção de um anjo...”¹²⁸.

Malebranche parece, nessa passagem, defender um princípio de semelhança de natureza como necessário para a produção de algo. Tal princípio já havia sido suscitado na

¹²⁶ Cf. Tratado Sobre São João; XXIII, 6 (BA LXXII, 368). Da Imortalidade da Alma; XIII, 22 (BA V, 210).

¹²⁷ Podemos nos perguntar por que, na crítica a teoria da produção, Malebranche não emprega o seu princípio metafísico de que nenhuma criatura tem o poder causal propriamente dito e que todo poder causal genuíno é divino. Tal princípio, por sua vez, é o responsável pela reivindicação de uma teoria ocasionalista da causalidade, onde as criaturas fornecem a ocasião para a ação de Deus. Convém lembrar que teorias como o ocasionalismo e a visão em Deus, estão em desenvolvimento na *Recherche* e que esta é a primeira obra de Malebranche. É justamente na investigação das faculdades do espírito do homem que é realizada nesta obra que encontramos a gênese de tais doutrinas. Obras mais maduras apresentam tais teses de uma forma mais robusta. Cf. Moreau, Malebranche. p. 33-5.

¹²⁸ Cf. OCM I, 423-4; PS, 177.

análise do capítulo anterior, que trata do argumento para a necessidade das ideias. Lá, os dessemelhantes ontologicamente não poderiam interagir. O material não poderia agir sobre o imaterial e, respectivamente, o imaterial não poderia agir sobre o material. Aqui, tal princípio parece estar sendo empregado da seguinte forma: na medida em que dessemelhantes ontológicos não interagem causalmente, tampouco um dessemelhante ontológico pode contribuir na produção de outro dessemelhante. Resta saber se esse princípio é aplicável a qualquer tipo de causalidade. Pois, aparentemente, a causalidade referida no capítulo anterior era uma causalidade eficiente e aqui a causalidade em questão é ocasional. Assumindo a validade do princípio, temos o seguinte: um anjo, que é um ser imaterial, não pode ser produzido a partir de uma pedra. Nesse caso, o fornecimento da pedra, um ser material, não é capaz de exercer nenhuma função de auxílio na produção do anjo. Com isso, produzir um anjo a partir de uma pedra requer o mesmo poder de criação para criar um anjo a partir do nada. De maneira análoga, ideias são entes imateriais e as impressões sensíveis são materiais. Desse modo, afirmar que as ideias são formadas na ocasião de uma afecção sensível é equivalente a afirmar que a produção de ideias é *ex nihilo*. Entretanto, não podemos afirmar que almas humanas têm um poder de criação desse tipo, pois este é unicamente possível a Deus.

A primeira objeção de Malebranche contra a hipótese da produção das ideias fundamenta-se em uma barreira teológico-metafísica entre o poder de criação de Deus e o poder de criação dos homens. Contudo, não se trata do único argumento de Malebranche contra a teoria produtiva. Admitamos, por suposição, que o homem tem um poder soberano de criação. Tal poder, de acordo com Malebranche, seria inútil do ponto de vista epistêmico, pois para formar a ideia de um objeto, teríamos que conhecer de antemão o objeto cuja ideia devemos produzir. A esse aspecto, Malebranche faz uma analogia com um pintor:

“...pois do mesmo modo que um pintor, ainda que hábil em sua arte, não pode representar um animal que jamais viu e do qual não tem nenhuma ideia, de modo que o quadro que se exigiria dele não poderia ser semelhante a esse animal desconhecido, assim também um homem não pode formar uma ideia de um objeto, se não o conhece de antemão, isto é, se já não tem deste a ideia, a qual não depende de sua vontade.”¹²⁹

¹²⁹ Cf. OCM I, 425; PS, 178.

De acordo com essa passagem, para criar a ideia de x, nós já devemos ter a ideia de x. Se a produção das ideias ocorre a partir do nada, como Malebranche pretendeu ter mostrado na objeção anterior, então o ato de produção da uma ideia de um objeto qualquer colapsa com o conhecimento da natureza do próprio objeto que visa a ser representado pela ideia. Conhecer algo ou ter a cognição de algo é conhecer a ideia ou ter a cognição da ideia desse algo. Agora, se tenho a capacidade de criar a ideia de algo, já conheço, por causa dessa capacidade, esse algo e, por conseguinte, já possuo a sua ideia. Portanto, se ele já possui a ideia do objeto, é inútil tentar formar uma nova ideia dele.

Não é claro, como também nota Nadler¹³⁰, se a objeção de Malebranche realmente atinge a teoria em questão. Como tínhamos observado, ao analisarmos os pressupostos ontológicos da criação apresentados por Malebranche, é concebível que um defensor de tal hipótese afirme a presença de um modelo ou guia para a produção das ideias, sem que isso implicasse a preexistência de uma ideia. Na hipótese que Malebranche está considerando, a natureza da impressão material tem alguma função na produção que a alma faz das ideias; além disso, a alma não cria qualquer ideia tendo como base qualquer impressão. Ao contrário, a impressão material deve fornecer informação ou servir como um guia que direciona a alma na produção de uma ideia. A mente, como faculdade de pensar, seria simplesmente aquela que é capaz de ler e traduzir alterações corporais em ideias.

Malebranche considera essa possibilidade e a responde:

“Pois, do mesmo modo que um pintor não pode fazer o retrato de um homem particular, certo de ser bem sucedido, se não tem dele uma ideia distinta e, mesmo, se a pessoa não está presente, assim também o espírito que tiver, por exemplo, somente a ideia do ser ou do animal em geral, não se poderá representar um cavalo, nem formar uma ideia bem distinta e estar assegurado de que ela é perfeitamente semelhante a um cavalo, se já não tem uma primeira ideia com a qual confere essa segunda.”¹³¹

Para a primeira alternativa funcionar é preciso assumir que haja uma conexão necessária entre as impressões materiais e as ideias. Não sendo dessa forma, não é concebível que a alma produza por si, sustentando-se apenas nas impressões materiais, as ideias. Mas,

¹³⁰ Cf. Nadler, Malebranche and Ideas. p. 122-4.

¹³¹ Cf. OCM I, 425; PS, 178.

segundo Malebranche, dada a distinção real, não há qualquer conexão necessária entre o domínio das ideias e o domínio das impressões. Trata-se precisamente dessa suposição injustificada de uma conexão necessária entre eventos que origina a hipótese de que alma produz as ideias. A teoria em questão assume que pelo fato de um evento A estar constantemente seguido por um evento B, então A é a causa de B. Como Malebranche afirma:

“Mas a causa de seu erro é que os homens não deixam jamais de julgar que uma coisa é causa de algum efeito quando um e outro estão unidos, supondo que a verdadeira causa desse efeito lhes seja desconhecida. É por isso que todo o mundo conclui que uma bola em movimento que se choca com uma outra é a verdadeira e a principal causa do movimento que lhe comunica, que a vontade da alma é a verdadeira e a principal causa do movimento braço e outros preconceitos similares...”¹³².

Não é difícil observarmos que estamos de posse de ideias sobre algo, imediatamente após termos desejado pensar a seu respeito. Poderíamos supor, nesses casos, que um ato da vontade é sempre anterior à percepção da ideia. Assim, concluiríamos que as volições da alma devem ser as verdadeiras causas das ideias. Porém, insiste Malebranche, essa conjunção constante não nos dá o direito de afirmar atos da vontade são uma condição necessária para o aparecimento das ideias.

Quem é o alvo das críticas de Malebranche na segunda hipótese? Gueroult e Gouhier¹³³ pensaram que a posição de Malebranche estava direcionada, como a crítica da primeira hipótese, contra a teoria escolástica. Desmond Connell, aponta Cureau de la Chambre como o defensor da teoria da produção das ideias¹³⁴. Nadler, por sua vez, acredita que a origem da teoria se encontra na *Lógica de Port-Royal*. No primeiro capítulo do primeiro livro da *Lógica*, diz Nadler, Arnauld e Nicole atacam os defensores de uma espécie de empirismo que sustenta que as ideias são emitidas até a mente por intermédio dos sentidos. Especificamente apontam Gassendi como defensor de que nada está na mente que não tenha passado pelos sentidos. Essa opinião, eles afirmam, é absurda. De que maneira ideias, como as ideias de ser e de pensamento, entram na mente através dos sentidos? Tampouco é possível

¹³² OCM I, 426; PS, 180.

¹³³ Cf Guérout, Malebranche. vol. I p. 104-5. E, Gouhier, La Philosophie de Malebranche. p. 225-6.

¹³⁴ Cf. Connell, The Vision in God. p. 172-183.

que essas ideias sejam formadas de outras, imagens sensíveis mais primárias, seja por composição, seja por diminuição ou por amplificação. A única hipótese bem arrazoada, eles concluem, é que a mente possui a faculdade de formá-las por ela mesma, embora aconteça frequentemente que essa faculdade seja acionada por algo que afeta os sentidos. É falso, portanto, afirmar que todas as nossas ideias vêm através dos nossos sentidos. Ao contrário, pode ser afirmado que ideia alguma que possuímos em nossas mentes tem a sua origem nos sentidos, a não ser por ocasião, na qual os movimentos que são feitos no cérebro possibilitam a alma formar diferentes ideias. Há, nessa passagem da *Lógica*, uma comparação entre a capacidade criativa da alma de produzir ideias a partir de alterações corpóreas com a capacidade de um pintor produzir um quadro por comissão.

Essas observações apresentam elementos que, acredito, sejam suficientes para apontar a *Lógica* como um alvo das objeções de Malebranche nessa segunda hipótese. Pode ser sugerido, ainda, que a teoria das ideias a ser rejeitada, aqui, trata-se de uma teoria das ideias cartesiana. Pois, além de a *Lógica* se configurar como uma obra de inspiração cartesiana, observamos que a teoria das ideias, mencionada nessa passagem, é similar ao que Descartes diz em resposta ao programa defendido Regius. Em tal texto, Descartes afirma, contrariamente ao que diz Regius, que todas as ideias são, em algum sentido, inatas. Elas surgiriam da própria faculdade de pensar que a mente possui; o que significa que nada, em sentido estrito, passa do mundo externo para a mente. Ele nega, portanto, que objetos transmitam ideias para as nossas mentes através dos sentidos. Antes disso, os objetos transmitem algo que fornece à mente, no exato momento em que há afecção sensível, ocasião para formar essas ideias através da faculdade que é inata a ela.¹³⁵

H3: As ideias são inatas (OCM I, 429-33).

As ideias não possuem a sua origem e não derivam a sua natureza da experiência sensível. Malebranche passa a considerar a possibilidade de as ideias terem sido criadas por Deus juntamente com a criação do homem. Podemos dizer, de certa forma, que, na hipótese anterior, a saber, a teoria da produção das ideias pela mente, havia um sentido em que as ideias também eram inatas, pois todas as ideias surgiam somente da faculdade de pensar, sem haver propriamente nenhuma transmissão dos objetos materiais para a mente. Todavia, o inatismo em questão, nessa terceira hipótese, é diferente. Aqui, a mente não tem função

¹³⁵ Cf. AT VIII-2, 358-9.

produtiva. Toda produção ou criação das ideias é de responsabilidade divina. Deus cria todas as ideias e, por assim dizer, aloca-as na mente humana no momento da sua criação. Podemos atribuir a essa teoria a imagem da mente como um grande armazém de ideias no qual devemos buscar os conteúdos representativos, na medida em que as ocasiões cognitivas mostrem que tais conteúdos são necessários.

Diferentemente das duas primeiras hipóteses, as críticas de Malebranche ao inatismo não apontam para um erro fundamental da teoria. Antes, a sua objeção apresenta-se no âmbito das dificuldades de implementação de tal teoria. Como Malebranche pretende evidenciar na sua apresentação da visão em Deus, trata-se de uma explicação muito mais simples para a cognição e, em vista disso, dever-se-ia descartar a teoria inatista. Agora, quais são as dificuldades que tornam a teoria inatista demasiadamente complexa? E, por que devemos aceitar o princípio de simplicidade como um critério relevante para a adoção de uma teoria?

Precisamos considerar que, na experiência cognitiva humana, diversos tipos de coisas são percebidas. Temos desde a percepção de pedras, de animais, até a percepção de figuras geométricas. Cada experiência cognitiva desses objetos requer uma ideia como entidade representativa. Dada essa variedade de percepções possíveis que o homem pode experimentar, devemos dizer que há um número indefinido, potencialmente infinito, de objetos de percepção. Por conseguinte, devemos, também, assumir que há um número potencialmente infinito de ideias que representam tais objetos. Basta considerarmos, como afirma Malebranche:

“as simples figuras, é certo que o número delas é infinito e, se considerarmos somente uma, como a elipse, não podemos duvidar de que o espírito não conceba dela um número infinito de espécies diferentes, quando concebe que um dos diâmetros pode alongar-se infinitamente, enquanto o outro permanece sempre o mesmo”.¹³⁶

Podemos, nota Malebranche, conceber ou pensar um infinito número de coisas e tipos de coisas, como, por exemplo, um infinito número de variações em relação a um tipo particular de figura geométrica. Tal afirmação implica, por sua vez, mesmo que os homens, por serem finitos, não sejam capazes de perceber todas as ideias, termos acesso a um infinito

¹³⁶ Cf. OCM I, 429; PS, 183.

número de ideias. Nessa teoria do inatismo, a mente conteria, nela mesma, todas essas ideias. Ao que Malebranche diz:

“Ele tem, portanto, um número infinito de ideias; que digo eu, um número infinito! Ele tem tantos números infinitos de ideias quantas forem as figuras diferentes, de modo que é preciso, para conhecer somente as figuras, que o espírito tenha uma infinidade de números infinitos de ideias, visto que há um número infinito de figuras diferentes”¹³⁷.

Esta se configura complexidade inerente a essa hipótese: Deus deveria ter criado e alocado na mente um número indefinido de conjuntos (de elipses, de triângulos, de cavalos etc.) contendo infinitas ideias, para cada mente humana que existe, já existiu e existirá. Ora, Deus é um ser absolutamente perfeito, logo, ele é onipotente. O grau de complexidade de uma teoria deveria, realmente, impor restrições à vontade divina de criar algo? Sobre isso, temos a seguinte observação de Malebranche:

“Ora, pergunto se é verossímil que Deus tenha criado tantas coisas junto com o espírito do homem. Quanto a mim, isso não me parece assim, principalmente porque isso pode ser feito de outra maneira muito simples e muito fácil, como veremos logo. Pois, como Deus age sempre pelas vias mais simples, não parece razoável explicar como nós conhecemos os objetos admitindo a criação de uma infinidade de seres, visto que podemos resolver essa dificuldade de uma maneira mais fácil e mais natural”¹³⁸.

A refutação da teoria do inatismo, nessa objeção, depende, portanto, da validade do princípio da simplicidade das vias, juntamente, com a demonstração da plausibilidade de uma teoria acerca da cognição humana. Assim, a refutação completa dessa teoria só ocorre depois da apresentação da teoria malebranchista da cognição no sexto capítulo, após a demonstração da plausibilidade da visão em Deus.

¹³⁷ Cf. OCM I, 430; PS, 184-5.

¹³⁸ Cf. OCM I, 430-1; PS, 185.

O princípio da simplicidade das vias, explica Moreau¹³⁹, refere-se à preocupação divina com a perfeição da criação em sua totalidade. Para Deus criar o mundo e o mantê-lo no seu ser, não é considerada apenas a perfeição do produto, mas também a perfeição da forma pela qual ele foi produzido. Essas vias da criação não são, portanto, do ponto de vista divino, simples meios que são usados de forma indiferente em busca de um resultado. Na busca de uma perfeição maximal, não somente o valor do resultado precisa ser considerado; é preciso considerar tanto o mundo criado e as criaturas presentes nele quanto o meio pelo qual ele foi produzido. Além disso, precisamos avaliar as vias mediante as quais o mundo foi criado. Agora quais são as vias mais perfeitas? Malebranche afirma, nos *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, que a simplicidade dos meios de ação manifesta a sabedoria daquele que age. Os mais simples são aqueles que glorificam o criador, pela fecundidade, universalidade e uniformidade.¹⁴⁰

Há, também, uma objeção de ordem epistêmica ao inatismo. Mesmo assumindo que temos um armazém de infinitas ideias na nossa mente, ele não parece ser capaz de dar conta da nossa atividade cognitiva. De que forma a mente seria capaz de determinar qual ideia deve ser buscada para representar um objeto, sem saber, de antemão, qual é natureza dessa ideia e, portanto, do objeto que ela representaria? Esta objeção é similar àquela contra a teoria da produção:

“Ela não poderia mesmo, por essa via, perceber só um objeto, como o sol, quando esse estivesse presente aos olhos do corpo, pois, visto que a imagem que o sol imprime no cérebro não se assemelha à ideia que temos dele (o que provamos alhures), e visto mesmo que a alma não percebe o movimento que ele produz no fundo dos olhos e no cérebro, não é concebível que ela pudesse justamente adivinhar, entre esse número infinito de ideias que ela teria, aquela que seria preciso que ela representasse para si mesma, para imaginar ou para ver o sol e vê-lo com tal grandeza determinada”.¹⁴¹

Tal dificuldade não é solucionada pela alternativa ocasionalista ao inatismo. Malebranche supõe, como uma alternativa à teoria inatista acima debatida, uma teoria que

¹³⁹ Cf. Moreau, Malebranche. p. 149-151.

¹⁴⁰ Cf. OCM XII; EMR, IX, § 10.

¹⁴¹ Cf. OCM I, 431; PS, 185.

assume que todas as ideias são criadas por Deus, todavia, elas não são criadas junto com a mente. Deus produz, nesse caso, uma nova ideia a cada vez que nós pensamos ou percebemos alguma coisa. Mais especificamente, na ocasião de uma volição na alma ou das apropriadas alterações nos órgãos dos sentidos, Deus causa uma ideia na mente. Tal hipótese consiste em uma variação da teoria da produção. O poder criativo da alma do homem, que tinha sido o principal alvo da crítica de Malebranche, é agora deslocado para Deus. Na teoria não encontramos origem empírica, tampouco abuso de poder causal. Parecemos, à primeira vista, estar diante de uma teoria de tipo ocasionalista, legítima, segundo os princípios desenvolvidos na *Recherche*, para explicar a origem da cognição humana. Contudo, Malebranche recusa tal hipótese. Esta, assim como a hipótese anterior que delega o poder criativo para Deus, padece de uma complexidade desnecessária. Assim, sua refutação definitiva depende da apresentação da plausibilidade da visão em Deus¹⁴². Além disso, como salienta Nadler¹⁴³, ela não acrescenta vantagem explicativa à teoria do inatismo como um armazém de ideias. Em todos os momentos, podemos pensar em todas as coisas. Em um momento qualquer, dentre um número infinito de coisas, em um dos seus elementos. A volição para perceber algo ou pensar em alguma coisa (por exemplo, em uma figura de mil lados) requer que a mente, de alguma forma, já esteja de posse do conhecimento da natureza de tal objeto. Porém, ao menos que um infinito número de ideias estivesse desde sempre presente para a mente, isso não seria possível; pois de que maneira podemos desejar pensar em um objeto do qual ainda não temos ideia. A vontade precisaria da ideia de um objeto para poder direcionar a mente a pensar sobre aquele objeto. Na teoria sob consideração, porém, essas ideias não estão presentes para a mente antes da volição. Assim, ela não explica como, em um momento qualquer, podemos pensar em qualquer coisa.

A rejeição global do inatismo, por Malebranche, é particularmente elucidativa, pois evidencia sua intenção de afirmar que a visão em Deus serve aos mesmos propósitos de que os adeptos do inatismo pretendem que sua teoria encarregue-se.¹⁴⁴ Ideias inatas, de uma maneira geral, são empregadas para explicar como nós podemos ter conhecimento de certas verdades necessárias e imutáveis. Para Descartes, por exemplo, o conhecimento de essências, naturezas verdadeiras e imutáveis e dos princípios baseados nelas não podem ser derivados da experiência, que apenas pode fornecer conteúdos contingentes e mutáveis. Tal conhecimento

¹⁴² Cf. Gueroult, Malebranche. p. 106.

¹⁴³ Cf. Nadler, Malebranche. p. 130-1.

¹⁴⁴ Cf. Nadler, Malebranche and Ideas. p. 131-2.

deve vir de certas ideias inatas que fazem, de alguma forma, parte da nossa natureza criada por um ser perfeito.¹⁴⁵

De forma similar, a visão em Deus, em um dos seus aspectos, é uma tentativa de mostrar como podemos ter conhecimento de certas verdades matemáticas, lógicas e morais. Verdades que, por sua vez, são eternas, universais e necessárias e, assim, não podem ser derivadas da experiência sensível. Verdade, para Malebranche, é uma relação entre ideias. E se as ideias são elas mesmas eternas, então são as verdades necessárias nelas baseadas. Como as ideias inatas, as ideias de Malebranche por Deus, já são a priori, isto é, independentes da experiência, esperando para serem descobertas pela mente.¹⁴⁶

O inatismo é aplicado a todas as ideias. Contudo, nessa hipótese, o sentido de ideia, empregado por Malebranche, é obscuro. Por um lado, pode incluir tanto concepções claras e distintas as quais Malebranche reconhece genuinamente como ideias, e percepções sensíveis, as quais Descartes e Arnauld (mas não Malebranche) consideram ideias. Por outro lado, há boas razões para se caracterizar ideias inatas de uma forma mais restrita. Na crítica apresentada por Malebranche, as ideias consideradas são apenas as de triângulo e outras simples figuras, sugerindo que a teoria deva apenas dizer respeito a concepções claras e distintas. Essa afirmação está de acordo com a própria teoria das ideias de Malebranche; é importante lembrar que todo o ponto da análise feita no sexto capítulo é de descobrir de onde as ideias, concebidas da forma que Malebranche as concebe, provêm.

Não há consenso na literatura secundária sobre quem é o alvo dessa crítica. Nessa caracterização genérica, a teoria das ideias inatas soa tão implausível que é difícil indicar para onde Malebranche aponta. Certamente, não para Descartes, pois este afirma a totalidade do inatismo das ideias em um sentido muito mais fraco do que o indicado por Malebranche na sua caracterização¹⁴⁷. Entretanto, mesmo compreendida em sua forma mais restrita, na qual apenas ideias claras e distintas de objetos matemáticos são consideradas como previamente formadas e dispostas por Deus em nossa mente, é de se pensar se Malebranche está atacando uma teoria que não possui defensor. Em sua versão ocasionalista, o que seria concebida como uma forma peculiar de inatismo, o alvo parece ser Cordemoy. Encontramos em uma passagem a seguinte afirmação: “É a Deus que devemos todos nossos pensamentos...é impossível que nossa alma tenha novas percepções sem Deus”.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Cf. Quinta Meditação.

¹⁴⁶ Alquié afirma que a visão em Deus é um inatismo transposto e exteriorizado. P. 195.

¹⁴⁷ Cf. AT VIII-ii; 357-8.

¹⁴⁸ Cf. *Discours Physique de la Parole. Oeuvres Philosophiques*. p. 246.

H4: Ideias são modificações da alma. (OCM I, 433-7)

Segundo a quarta hipótese, a alma é autossuficiente na percepção dos objetos externos. O homem descobriria, ou conheceria, todas as coisas que estão ao seu redor pela contemplação de si mesmo e de suas perfeições. As ideias, por sua vez, seriam apenas modificações particulares da própria alma. Segundo essa alternativa, a mente tem cognição de um objeto quando entretém uma modificação sua que, de alguma maneira, é representativa de um objeto. Parece não ser problemático, para Malebranche, sustentar que alma percebe em si mesma as paixões como o prazer e a dor, o frio e o calor, as cores, os sons, os odores etc. Desde o livro I da *Recherche*, Malebranche pretendeu ter estabelecido que todas as paixões e todas as sensações que afetam a alma não são representativas, não apresentam nada que está fora da alma, sendo somente modificações da alma. Porém, de que forma a alma, ao considerar a si mesma, é capaz de perceber as ideias de objetos como o sol, uma casa, um cavalo etc? Na medida em que o que é imaterial é mais perfeito e mais nobre do que aquilo que é material, pode-se dizer, de acordo com a quarta alternativa, que a alma contém eminentemente as ideias das coisas materiais. Em outras palavras, o superior compreende as perfeições daquilo que lhe é inferior. Essa teoria consiste, como diz Malebranche, na afirmação de que a alma possui, em si, um mundo inteligível que compreende tudo o que é concernente ao mundo material e sensível e desvenda-o através de diversas modificações dela mesma.

A crítica de Malebranche à teoria da modificação versa sobre o caráter representacional de modificações da alma. Para ele, modificações não podem representar objetos distintos da alma. Malebranche pretende demonstrar isso, no texto do livro III, concentrando-se no caráter finito da mente humana. A mente pode conhecer todos os seres, inclusive seres infinitos, mesmo que não possa compreendê-los. Segue-se, então, que 1) a mente tem acesso às ideias de todos os seres, ou seja, um número infinito de ideias; e 2) que a mente tem acesso a ideias infinitas, ou seja, ideias de infinitudes. Em relação a 1), uma mente finita não pode ter um infinito número de modificações ao mesmo tempo (ainda que seja concebível que ela passe por um infinito número de sucessivas modificações). Mas, como Malebranche afirma em seu argumento contra o inatismo, em um momento qualquer nós temos simultaneamente um número infinito de ideias presentes à mente. Assim, essas ideias não podem ser modificações da mente humana. Em relação a 2), Malebranche afirma que uma

substância finita não pode ter infinitas modificações. Assim, a ideia de infinito não pode pertencer a uma mente finita.

Além disso, Malebranche afirma que a ideia de extensão não é um modo da substância pensante. Nós percebemos a extensão inteligível por si, sem pensar em qualquer outra coisa. A extensão é percebida pela mente como um ser independente capaz de ser modificado em diversas formas. Tal ser não é, acima de tudo, percebido como um modo da mente. Assim, a extensão inteligível não é, de forma alguma, um modo da mente, pois modificações de uma substância não podem ser concebidas sem que, ao mesmo tempo, seja concebida a substância a qual elas pertencem. Malebranche recusa, aqui, a distinção, feita por Descartes, entre a realidade formal e a realidade objetiva de uma ideia. Para Descartes, assim como para Arnauld, a ideia, através de seu conteúdo representacional, que apresentasse a extensão como uma substância não precisaria ela mesma, em sua realidade formal, ser uma substância, podendo constituir-se como um modo da mente.

Como aponta Nadler, há uma peculiaridade nessa quarta hipótese.¹⁴⁹ Na discussão das três hipóteses anteriores, colocava-se em questão a origem das ideias. Não é claro, contudo, que a teoria da ideia como modificação seja uma explicação sobre a origem das ideias. Antes, ela parece dizer respeito ao estatuto ontológico das ideias, seja qual for a sua origem. Tal teoria parece ser compatível com a teoria do inatismo. Ideias inatas seriam, ou poderiam ser, modificações da mente. Ela parece, também, ser compatível com aquela da produção. Ideias produzidas pela mente também poderiam ser concebidas como modificações da alma. Assim, a quarta teoria apenas afirma que as ideias existem na mente como suas modificações, não se configurando como uma teoria de acerca da maneira pela qual as ideias são obtidas pela mente.

Embora sucinta, a crítica malebranchista à teoria das ideias como modificações da alma aponta para uma característica fundamental de sua posição a respeito da cognição. Da perspectiva do homem, ideias não são eventos ou entidades mentais. Podemos dizer que o antipsicologismo é um dos fundamentos da teoria das ideias defendida por Malebranche.¹⁵⁰ Nesse contexto, é preciso fazer a distinção entre o pensamento de algo e a ideia de algo. O pensamento de algo é um evento mental particular que ocorre em um determinado instante. Nesse sentido, podemos dizer que o pensamento é uma modificação da alma. A ideia de algo, por outro lado, como pretende mostrar a teoria da visão em Deus, é

¹⁴⁹ Cf. Nadler, *Malebranche and Ideas*. p. 133.

¹⁵⁰ Cf. Jolley, *The Light of the Soul*. p.56

uma entidade abstrata cuja existência ou conteúdo não é determinado pela alma e suas modificações.

Tal distinção, por sua vez, aponta para uma ruptura com uma tese central da teoria das ideias de Descartes. Se, por um lado, a distinção feita entre o ato de pensamento e o conteúdo representativo aproxima a posição malebranchista do jargão cartesiano de realidade formal e realidade objetiva da ideia, a desvinculação proposta por Malebranche entre os dois domínios afasta-o de Descartes. Em Descartes, podemos argumentar que a relação entre a realidade formal e a realidade objetiva das ideias é de interdependência. Elas são diferentes aspectos de uma mesma entidade. Embora, na Terceira Meditação¹⁵¹, Descartes apresente uma distinção entre a realidade formal e a realidade objetiva da ideia, sendo a realidade formal aquilo que designa a ideia como um modo de pensamento indistinto entre si e a realidade objetiva, por sua vez, o aspecto representativo, aquilo que permite, pelo objeto representado, distinguir uma ideia da outra, tal distinção é de razão, não apresentando, assim, uma cisão significativa entre as duas realidades da ideia. A sua introdução está situada na investigação da natureza da ideia como uma entidade representativa (a ideia como imagem de coisa). Nesse contexto, ideia é apresentada como o ato de representar. Para Descartes é o modo de pensamento por excelência; o modo que está presente em todos os outros modos do pensamento. Ora, o ato de representar nada mais é do que a apresentação de um conteúdo ao sujeito como possivelmente existente. Na medida em que representar é uma operação essencial à realidade formal da ideia, percebemos a conexão imediata entre a realidade formal e a realidade objetiva da ideia, compreendida como o conteúdo de representação desse ato que lhe aponta na direção de um objeto possivelmente existente. Vemos, com isso, que Malebranche e Descartes têm maneiras diferentes de descrever o ato de cognição. Malebranche, por exemplo, na percepção do sol por exemplo, sustentaria que há duas entidades envolvidas no processo cognitivo. Há a percepção do sujeito, que pode ser considerada como uma modificação da alma, e a ideia que é realmente distinta dessa modificação, sendo uma entidade abstrata.

Notamos, assim, que a hipótese das ideias como modificações da alma é, salvo melhor juízo, a versão canônica da teoria das ideias cartesiana. Malebranche explicitamente a atribui a Arnauld, embora Descartes, como tentamos mostrar acima, também tenha a sustentado. Nas *Vraies et Fausses Idées*, Arnauld ataca a posição de Malebranche. Arnauld afirma que as ideias são as percepções da alma, atos mentais direcionados a objetos. Ele expõe:

¹⁵¹ Cf. AT VII, 40.

“Eu disse que tomo percepção e ideia como sendo a mesma coisa. Mesmo assim, é preciso ser notado que esta coisa ainda que una, se encontra em duas relações: uma com a alma que modifica, outra com a coisa percebida, na medida em que existe objetivamente na alma. A palavra percepção indica de uma forma mais direta a primeira relação; a palavra ideia a segunda”.¹⁵²

Pelo fato de nossas percepções serem representativas de algo (direcionadas a um objeto) e, de cada uma ter o seu conteúdo particular, somos capazes de conhecer e perceber objetos através desses atos mentais. Descartes, na Terceira Meditação, afirma que as ideias são simplesmente modos de pensar. Como tais, não diferem um do outro, no que diz respeito a sua realidade formal ou estatuto ontológico.¹⁵³ Eles se diferenciam em relação ao seu conteúdo representativo ou a sua realidade objetiva, em que uma ideia representa um objeto, outra ideia um objeto diferente, e assim por diante.

H5: Nós vemos as ideias em Deus (OCM I, 437-448)

Chegamos à última etapa do argumento eliminativo para a demonstração da visão em Deus. No que consiste exatamente essa etapa argumentativa? À primeira vista, poder-se-ia pensar que, dada a percepção das coisas externas, que toda operação cognitiva desta sorte requer a presença de ideias e que, após uma análise de todas as possíveis maneiras em que essa operação pode se constituir, segue-se imediatamente, visto a recusa das quatro primeiras hipóteses, a afirmação da quinta. Contudo, Malebranche não trata apenas de anunciar a vitória de sua posição sobre as posições rivais. Ele trata, no primeiro momento, de mostrar como a visão em Deus escapa às críticas que tornavam a adesão às posições alternativas problemática. A apresentação dessa quinta hipótese inicia-se com a consideração de seus pressupostos. Dois são apresentados: 1) é absolutamente necessário que Deus tenha em si mesmo as ideias de todos os seres que criou, visto que, de outro modo, não teria podido produzi-los¹⁵⁴; 2) é preciso que haja uma união íntima entre a nossa alma e Deus, de tal modo que se possa dizer que o lugar próprio dos espíritos é em Deus.¹⁵⁵ A soma desses dois pressupostos, e de um terceiro item, a saber, 3) que é da vontade de Deus revelar-nos as ideias dos objetos

¹⁵² Cf. OA XXXVIII, 198.

¹⁵³ AT VII, 40: “todos eles parecem vir de mim da mesma maneira”.

¹⁵⁴ OCM I, 437; PS, 191.

¹⁵⁵ Idem.

externos¹⁵⁶, é capaz, segundo Malebranche, de garantir a verossimilhança de sua teoria e, assim, se impor diante das demais alternativas. Nos dois primeiros itens, teríamos a indicação daquilo que torna possível a visão em Deus. Para que tal teoria seja considerada como plausível é preciso que Deus, antes de tudo, possua em si as ideias que representam os objetos externos na cognição e que o espírito do homem, a faculdade cognitiva deste, seja capaz de perceber tais ideias. Satisfeitas essas condições necessárias, Malebranche inclui outro requisito para efetivação da visão em Deus. É preciso que Deus queira revelar as ideias para os homens.

Nesse momento, poderia se por em questão se o concurso divino especificado pelo terceiro item é necessário para a efetivação da visão em Deus. Dada a presença das ideias em Deus e a união da alma do homem com Deus, o detentor das ideias, poder-se-ia supor que o acesso ao conhecimento da natureza das coisas criadas é imediato. Levantar tal questão, afirma Malebranche, é assumir que os homens têm um conhecimento da essência de Deus. Pretender que os homens têm um acesso imediato, fornecido pela própria natureza de seu espírito, à essência de Deus é, para Malebranche, adotar uma posição de soberba acerca das capacidades do homem. Assim, é preciso circunscrever o acesso do espírito do homem à essência de Deus. Ele afirma em uma passagem da *Recherche*:

“A essência de Deus é seu ser absoluto, e os espíritos não veem a substância divina tomada absolutamente, somente enquanto relativa às criaturas ou participável por elas. O que eles veem, em Deus, é muito imperfeito, e Deus é muito perfeito... Deus é inteiramente ser, porque ele é infinito e compreende tudo, mas ele não é nenhum ser em particular. O que nós vemos, contudo é somente um ou vários seres em particular; e não compreendemos essa simplicidade perfeita de Deus que contém todos os seres”.¹⁵⁷

A união com Deus, natural ao espírito, não é uma união irrestrita. Por meio da vontade de Deus, enquanto criador, o nosso espírito está a ele unido; também, por sua vontade, temos acesso aos conteúdos representativos. Dada a finitude e limitação do espírito do homem, nosso acesso aos conteúdos é limitado e finito e, desse modo, imperfeito. Essa caracterização, por sua vez, vai ao encontro de um dos objetivos de Malebranche com a visão em Deus:

¹⁵⁶ Idem.

¹⁵⁷ Cf. OCM I, 438-9; PS, 192.

demonstrar a total dependência do homem em relação ao seu criador também no aspecto cognitivo.

Embora tenham um papel fundamental no argumento, não encontramos, na discussão da quinta hipótese, uma defesa detalhada para os dois pressupostos. Seriam eles autoevidentes? Não necessitariam, assim, de uma argumentação em seu favor, mas apenas de um esclarecimento para o seu estabelecimento?

Em relação ao primeiro pressuposto, poderia se considerar que somos capazes de identificar, a partir de uma análise que parte da natureza de Deus e do processo de criação decorrente de sua natureza, a necessidade de Deus possuir todas as ideias. Podemos identificar que a natureza de Deus engloba a sua sabedoria e, por conseguinte, o caráter inteligente de sua criação: Deus não criou o mundo de uma maneira cega, sua vontade foi esclarecida por sua inteligência. É, portanto, absolutamente necessário que Deus tenha em si as ideias de todos os seres que ele criou, pois precisava os conhecer para criá-los. Deus vê, assim, todos esses seres ao considerar as suas perfeições.

Todavia, não é suficiente provar que Deus possui em si todas as ideias. É preciso, ainda, estabelecer que os homens tenham acesso às ideias em Deus, e que, dessa forma, as ideias presentes no processo cognitivo humano e as ideias em Deus são as mesmas. Necessita-se, então em primeiro lugar, mostrar que alma do homem está unida com Deus. Esse, por sua vez, parece ser um pressuposto que permeia toda a *Recherche*. Apresentado desde a primeira página do prefácio como derivado de Santo Agostinho, tal princípio não parece ser colocado em questão em momento algum, sendo aceito de forma não problemática. De acordo com Gueroult, no *X Éclaircissement* da *Recherche*, encontramos um desenvolvimento mais detalhado dessa posição.¹⁵⁸ Nesse texto, Malebranche apresenta a união entre a alma do homem e Deus como uma identificação da razão humana com uma parcela da razão divina. Ele afirma, assim, que a razão do homem, que é aquilo que o distingue dos animais, não é outra que a razão de Deus.

Para chegarmos a essa conclusão, precisamos assumir, como Malebranche o faz, que o homem, através da sua razão, é capaz de conhecer a verdade. Nós conhecemos verdades matemáticas e verdades morais que possuem um valor universal; todos os homens as reconhecem. Dada a limitação dos espíritos finitos, não podemos afirmar que a universalidade dessas verdades é derivada desses espíritos e, portanto, que esses não são a origem delas. Elas só podem ser conhecidas em uma razão universal que ilumina o espírito. Percebemos as ideias

¹⁵⁸ Cf. Guérout, Malebranche vol. I p. 113.

das coisas como imutáveis, eternas e necessárias. Ora, eu não vejo nada em mim de imutável, nem de necessário. Assim, a razão consultada por todos os espíritos é imutável e necessária. A razão em questão é infinita. Embora, o espírito veja nela claramente o infinito, não a compreende. Essa razão universal, imutável, necessária, infinita, não se diferenciaria daquela de Deus, pois nenhuma outra coisa além de Deus possui em si uma razão com tais características. Todas as criaturas são particulares e finitas; minha razão é universal e infinita; então minha razão não é uma criatura.

A descrição da união apresentada nessa passagem por Malebranche não afirma que o homem tem acesso privilegiado à natureza das coisas externas porque o seu espírito de alguma forma é capaz de acessar as ideias arquetípicas em Deus, e sim porque o seu espírito, a sua razão, é idêntica a de Deus, ou, ao menos, à parte dela. Embora a caracterização da união como identidade traga mais elementos interpretativos para o pressuposto apresentado no argumento, ela parece, em contrapartida, trazer dificuldades à questão do conhecimento do absoluto da essência divina, o que Malebranche já havia salientado a sua contrariedade. Sem dúvida, é pelo caráter parcial, da perspectiva divina, que a identidade será explicada sem que ela implique em uma assimilação total do espírito divino pelo espírito humano.

Dado os dois pressupostos, isto é, assumindo-os, por razão de interpretação, de forma não problemática, tal qual encontramos no texto da *Recherche*, é preciso, ainda, provar que Deus deseja nos revelar as ideias. Para estabelecer esse ponto, Malebranche apresenta três argumentos. A razão inicial, ou primeiro argumento, apresentada por Malebranche concentra-se no princípio da simplicidade das vias.¹⁵⁹ Ele é formulado da seguinte maneira: “... Deus jamais faz por vias muito difíceis o que pode ser feito por vias muito simples e muito fáceis, pois Deus não faz nada inutilmente e sem razão”.¹⁶⁰ Afirmar que Deus opera de forma inversa, observa Malebranche, é atentar contra a sabedoria divina, pois fazer pequenas coisas por grandes meios quando estas podem ser realizadas de forma simples e não complexa é contra a razão. Reconhecemos, ao contrário, a grande capacidade do criador quando percebemos que, a partir de meios muito simples, ele é capaz de grandes realizações. Dessa forma, visto que Deus pode revelar aos homens as ideias de todas as coisas, como é garantido pelos dois pressupostos, ao querer simplesmente que os homens as vejam no próprio criador, pois Deus pode fazer com que uma mente criada veja x, simplesmente por revelar a ela a sua ideia de x, ele não precisa aglomerar e colocar uma infinidade de ideias inatas em cada mente

¹⁵⁹ Esse princípio foi discutido anteriormente nesse capítulo quando estavam sendo apresentadas as hipóteses alternativas para visão em Deus. Aqui, diferentemente do que havia ocorrido na análise anterior, o princípio ocupa um papel positivo para a afirmação da teoria em questão.

¹⁶⁰ Cf. OCM I, 438; PS, 191-2.

criada, como pretendia a teoria inatista, nem intervir com o fornecimento de uma ideia em cada momento de cognição. As suas ideias estão sempre a nossa disposição, desde que coloquemos as perguntas certas da maneira correta. Disso, segue-se que não há necessidade de postularmos uma criação ociosa de um número infinito de ideias na mente de cada homem e que os homens percebem as ideias em Deus.

A segunda razão para afirmarmos que Deus quer revelar as ideias para os homens envolve outra característica que Malebranche atribui à vontade de Deus. Enquanto, na primeira razão, tínhamos o desejo pelo método mais simples para realização de algo, pois a simplicidade denota sabedoria, na segunda, Malebranche aborda a questão da vontade do criador para mostrar às criaturas a sua superioridade em relação a elas e a dependência que as criaturas têm em relação ao criador. O texto da *Recherche* afirma: “...é que isso coloca os espíritos criados em uma inteira dependência dele e a maior que possa ser, pois, isso sendo assim, não somente não saberíamos que Deus não quisesse que víssemos, mas não saberíamos ver nada que Deus mesmo não nos mostre”.¹⁶¹ Deus quer que os homens sejam, e saibam que eles são, dependentes do criador. No contexto epistemológico, assumir que as ideias (necessárias para percepção das coisas externas, e que estão em Deus) são reveladas aos homens pelo criador torna os homens absolutamente dependentes de Deus para conhecer. Assim, a partir da possibilidade de aplicação dessa hipótese por meio dos dois pressupostos anteriormente assumidos, Deus quer revelar as ideias aos homens. Assim como o ocasionalismo exhibe a dependência causal de todas as criaturas na vontade divina, a visão em Deus enfatiza nossa absoluta dependência cognitiva no intelecto divino. Assim como eu não tenho poderes causais próprios e apenas posso invocar a ajuda divina para mover o meu corpo, também não possuo um poder cognitivo efetivo e preciso do concurso divino para conhecer algo. Em última análise, todo conhecimento é uma forma de revelação.

A introdução desses dois elementos que caracterizam a vontade de Deus nas duas primeiras razões, a saber, que Deus age sempre pelas vias mais simples e que Deus quer colocar as criaturas como absolutamente dependentes dele, é fundamentada pela escritura revelada. Nesse sentido, podemos dizer que elas são razões puramente teológicas (da doutrina cristã) para assumirmos que a vontade de Deus visa a revelar as ideias aos homens. Dessa forma, fica difícil sustentar, até agora, que o argumento de Malebranche nessa seção tenha o poder de subjugar as posições rivais. Ele descartou as outras teorias acerca das ideias devido à falta de plausibilidade e forneceu à sua própria teoria algumas vantagens teológicas,

¹⁶¹ Cf. OCM I, 439; PS, 193.

enfatizando a sabedoria divina (a capacidade de alcançar grandes efeitos através de meios simples) e a nossa dependência cognitiva sobre Deus.¹⁶²

Diferentemente dessas duas razões, a terceira, vista por Malebranche como a mais forte, não parece depender de considerações da mesma natureza. A partir da experiência corriqueira da vida mental humana, o ato de pensar sobre um objeto particular, Malebranche apresenta a terceira razão. O desejo de pensar sobre um objeto particular, ter a cognição de um objeto particular, implica que o sujeito pensante tenha à sua disposição a cognição de todos os objetos. Para pensar em um é preciso pensar em todos. O desejo de pensar em um objeto específico, digamos x, requer que se conheça x de alguma maneira. Caso contrário jamais poderia ter o desejo de pensar em x. O desejo sem nenhuma determinação de seu objeto não é um desejo genuíno: "...é indubitável que não saberíamos desejar ver um objeto particular, se não o víssemos já, ainda que confusamente e em geral...".¹⁶³ Ora, para Malebranche, a experiência de desejarmos pensar algo é um fato incontornável da atividade intelectual. Por sua vez, isso se aplica a todo objeto em que desejamos pensar. Assim, o pensamento ou a percepção em um objeto particular é, para Malebranche, antes a percepção de todos os objetos. Como desejamos pensar ora em um objeto, ora em outro, de forma indefinida, potencialmente infinita, é preciso que se tenha à disposição infinitas cognições que condicionam a capacidade de pensar do homem. Dada a limitação da mente humana e a recusa, pelas razões apresentadas anteriormente, das hipóteses inatista e ocasionalista, somos levados a concluir que todos os objetos estão presentes ao nosso espírito somente porque Deus lhe é presente e deseja revelar ao homem as ideias das coisas criadas.

Nós poderíamos apresentar esse ponto como um argumento pelas condições de possibilidade de algo. Nós todos temos a capacidade infinita para pensar no que quer que seja. Como essa capacidade é possível? Apenas, diz Malebranche, pela visão em Deus. Portanto, a visão em Deus é verdadeira. Isso é válido, mas todo o peso está na segunda premissa a qual Malebranche não desenvolve na *Recherche*. Trata-se de um argumento de clara influência agostiniana através da teoria da iluminação. Entretanto, para Agostinho, a visão em Deus é uma teoria apenas acerca da intelecção pura, uma teoria que aborda a maneira em que nós adquirimos conhecimento de verdades eternas. Malebranche quer expandir para o conhecimento que possuímos de coisas mutáveis e corruptíveis. Deus 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

¹⁶² Cf. Pyle, Malebranche. p. 55-7.

¹⁶³ Cf. OCM I, 438; PS, 194.

faculdade de conhecer e princípios morais, como também em relação ao nosso conhecimento da natureza das coisas materiais.

As três razões apresentadas acima trazem consigo a seguinte dificuldade interpretativa: qual é a unidade, se existe uma, da argumentação de Malebranche para mostrar que é da vontade de Deus revelar as ideias das coisas criadas? Não fica claro se os argumentos apresentados são independentes entre si ou complementares.

Se forem argumentos independentes, isto é, conjuntos diferentes de razões que, por percursos diferentes, estabelecem a mesma conclusão, somos levados a levantar outra questão: Qual é a função da coleção dos argumentos para os objetivos do autor? Se um argumento é e estabelece a conclusão desejada, a presença de outro argumento para a mesma finalidade é, ao menos aparentemente, ociosa. Ademais, afirmar que uma passagem é ociosa, na economia argumentativa de um texto filosófico, não parece produzir uma interpretação profícua do texto em questão. Por outro lado, poderíamos dizer que a soma de argumentos tem uma função retórica. Malebranche pretenderia conferir mais força probante, um poder maior de convencimento às suas demonstrações, com a conjunção dos argumentos. Diante de uma multiplicidade de razões que apontam para uma mesma direção, o leitor sentiria um maior constrangimento para aderir às teses que estão sendo defendidas. Todavia, esse artifício retórico pode gerar dificuldades a si mesmo. Tal coleção de argumentos é capaz de suscitar uma questão ao leitor acerca da força dos argumentos que são dispostos de forma independente. Considerados de forma isolada esses argumentos não seriam, por assim dizer, suficientemente sólidos, mas, ao apresentar vários argumentos fracos, de maneira conjunta, Malebranche pretenderia incorporar mais solidez às suas razões. Contudo, a soma de más razões não é capaz de produzir um bom argumento, e essa alternativa de interpretação não é muito satisfatória.

Digamos, então, que esses argumentos não são propriamente independentes, mas complementares, isto é, eles se configuram como partes de um argumento complexo. Teríamos, por sua vez, dois argumentos distintos, com premissas e conclusões distintas, mas que apenas conjuntamente possibilitam a conclusão de que é da vontade de Deus revelar as ideias para os homens. Embora, essa interpretação seja minimamente capaz de dar conta da estrutura argumentativa do texto, ela encara a dificuldade de conciliar a estrutura complexa do argumento com a tendência a tomar os argumentos como conjuntos isolados de razões. Tal tendência está amparada pela discriminação, como veremos, de diferentes razões está no texto da *Recherche*.

Embora Malebranche nunca tenha abandonado ou recusado a validade do argumento da *Recherche*, ele não constitui a sua única posição a respeito da visão em Deus. Por vezes, como apontam alguns comentadores¹⁶⁴, ele parece oscilar entre a confiança de que esse argumento da *Recherche* constitui uma prova definitiva e que seja apenas a demonstração da plausibilidade da posição. Outro argumento, chamado de argumento das propriedades, surge nos *Entretiens sur la Métaphysique*, uma obra mais madura. Lá, Malebranche apresenta o que ficou estabelecida como a versão final e mais acabada da visão em Deus. A análise desse argumento, entretanto, não é o escopo de investigação desta dissertação.

¹⁶⁴ Pyle, Malebranche. p. 57-61; Nadler Malebranche and Ideas. p. 140-45. Guérout, Malebranche vol. I. p. 107-12.

CONCLUSÃO

Ao aceitarmos a teoria da visão em Deus na *Recherche* temos, entre outras, a afirmação das seguintes teses: as ideias existem; não são modificações da substância pensante do homem; e são ou existem, de alguma forma, em Deus. Isoladamente, ou, ainda, no contexto da apresentação da doutrina, tais teses não parecem ser problemáticas. Todavia, ao colocarmos em perspectiva certos princípios metafísicos empregados por Malebranche, as dificuldades começam a surgir¹⁶⁵. Como já se disse, Malebranche adota a estrutura básica da ontologia de Descartes¹⁶⁶. Em diversas passagens da sua obra, encontramos a defesa do princípio de tudo que é ou é uma substância ou é um modo de uma substância. Na *Recherche*, ele afirma esse princípio mais de uma vez: “...tudo ser é necessariamente ou uma substância ou modo de uma substância. Pois, em última análise, tudo que é pode ser ou concebido por si ou não; não há médio entre proposições contraditórias”.¹⁶⁷ Ainda, “...tudo que é, exista ou não, e, conseqüentemente, tudo que é inteligível, se reduz a ser ou modo. Por *ser* eu entendo aquilo que é absoluto, ou aquilo que pode ser concebido por si e sem relação à coisa alguma. Por *modo* eu entendo o que é relativo, ou que não pode ser concebido por si”.¹⁶⁸

Com este pano de fundo ontológico, as ideias, na medida em que são uma entidade, que existem, constituem-se como ou uma substância ou como modo de uma substância. A alternativa cartesiana que logo se apresenta, para classificarmos as ideias nessa estrutura, é a afirmação de que as ideias são modos da substância pensante. Porém, essa alternativa não está disponível para Malebranche. A sua recusa é uma parte essencial para a demonstração da visão em Deus e constitui uma das maiores parcelas do seu debate com Arnauld. Ora, se as ideias não são modificações da mente e da análise da visão em Deus sabemos que elas existem em Deus, somos levados naturalmente a pensar que Malebranche assume a tese que as ideias são modificações em Deus, modificações de uma mente infinita.

Como aponta Cook¹⁶⁹, há um argumento precedente na *Recherche* que teria uma estrutura similar. Malebranche, ao investigar a natureza das qualidades sensíveis, reconhece que as sensações, como, por exemplo, cores, sabores, sons etc., possuem propriedades inconsistentes com a natureza das coisas extensas e, portanto, não podem ser modos dessas

¹⁶⁵ As dificuldades que serão discutidas nessa seção partem das análises de Steven Nadler, em seu livro, e Monte Cook, em seu artigo. Respectivamente, *Malebranche and Ideas*. p. 96. e “The Ontological Status of Malebranchean Ideas”; *Journal of History of Philosophy*; 36: 4; p 525-44.

¹⁶⁶ Cf. *Princípios de Filosofia*; Parte I, art. 51 e 56.

¹⁶⁷ Cf. OCM II, 425.

¹⁶⁸ Cf. OCM III, 174.

¹⁶⁹ Cf. “The Ontological Status of Malebranchean Ideas”. p. 528.

substâncias. Entretanto, elas não são meras ficções, possuem um grau de realidade. Na medida em que não podem ser concebidas por si e são coerentes com a natureza da substância pensante, Malebranche conclui que elas são modos dessa substância. Todavia, este não é o caso para as ideias. Para Malebranche, elas não são modificações da substância infinita. No *Éclaircissement X*, Malebranche diz: “...o ser infinito é incapaz de modificações”.¹⁷⁰ Na sequência, é explicado que modificações 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.

Não podemos, portanto, apelar para a distinção entre os dois domínios de seres (o domínio das substâncias e o domínio dos modos) para resolver a dificuldade em relação ao estatuto das ideias. Dado que Deus é um ser infinitamente perfeito e imutável, ele não possui modificações. Nesse caso, as ideias não podem ser modificações de Deus ou da mente divina.

Não sendo modificações nem da mente finita nem da mente infinita o que são as ideias para Malebranche?¹⁷¹ Resta investigarmos se as ideias são substâncias. De fato, Malebranche, no livro III da *Recherche*,¹⁷² ao defender que as ideias não são meras ficções, mas entidades efetivamente reais, parece dar elementos para a classificação das ideias como substância. Nessa passagem, Malebranche afirma que as ideias possuem ser, na medida em que possuem propriedades. Somos capazes de discriminar as ideias através de seu conteúdo; por exemplo, a ideia de sol é diferente da ideia de pedra, pois possuem diferentes conteúdos de representação. 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.

Esse argumento, por sua vez, por basear a sua conclusão no fato de as ideias serem tomadas como um sujeito capaz de atribuição de propriedades, pode levar a pensar que as ideias podem ser consideradas sujeitos de atribuição por si, capazes de serem concebidas sem uma concepção ulterior (a não ser Deus). Teríamos, nesse quadro, as ideias como substâncias e os conteúdos representativos como modos da substância. A ideia de sol seria a ideia

¹⁷⁰ Cf. OCM III, 149.

¹⁷¹ A hipótese de as ideias serem modificações da extensão foi descartada a partir do argumento para a necessidade das ideias.

¹⁷² Cf. OCM I, 414-5; PS, 166-8.

existindo de uma maneira e a ideia de pedra a ideia existindo de outra maneira. Essa interpretação, todavia, tem vida curta. Logo após apresentar o argumento para a realidade das ideias, Malebranche nos adverte que tais entidades não são substâncias:

“Caso se diga que uma ideia não é uma substância, eu estou de acordo; mas é sempre uma coisa espiritual e, como não é possível fazer um quadrado de um espírito, ainda que um quadrado não seja uma substância, não é possível também formar, de uma substância material, uma ideia espiritual, ainda que uma ideia não seja uma substância”.¹⁷³

Na medida em que a visão em Deus implica que as ideias sejam em Deus, possuímos outra razão para afirmarmos que as ideias não são substâncias. Em seu artigo, Cook¹⁷⁴ faz referência a uma carta de Malebranche em que este afirma que Deus não contém em si substâncias diferentes dele mesmo e que tudo que está em Deus o é inteiramente. Disso, notamos que Malebranche não poderia coerentemente afirmar que as ideias são substâncias. Ideias estão em Deus, e coisas que estão em Deus não podem ser substâncias diferentes de Deus. Em outra passagem, dessa vez direcionada a Arnauld, Malebranche sustenta que a sua teoria das ideias não o aproxima de Platão, ou seja, uma teoria que defenderia o caráter substancial das ideias. Malebranche diz: “A percepção que Deus possui da matéria, por exemplo, a ideia da matéria, não é tomada como um ser representativo externo ao ser de Deus, ou distinto de sua essência...”¹⁷⁵.

Diante da dificuldade em estabelecer o estatuto ontológico das ideias em Malebranche, alguns comentadores¹⁷⁶ atestam que ele sustenta quatro teses que se contradizem. De um lado, a adoção cartesiana da dualidade metafísica, tudo aquilo que é ou é substância ou é modo de substância. De outro lado, temos, como acabamos de ver, a recusa de que ideias sejam modificações ou substâncias. Ademais, ideias são objetos reais, não ficções. A saída apresentada na literatura secundária trata de circunscrever o princípio de que todo ser é

¹⁷³ Cf. OCM I, 424; PS, 178.

¹⁷⁴ Cf. The Ontological Status of Malebranchean Ideas. p. 529.

¹⁷⁵ Cf. OCM IX, 952.

¹⁷⁶ Cf. Desmond Connell, *The Vision in God: Malebranche's Scholastic Sources*. p. 342; Daisie Radner, *Malebranche: A Study of a Cartesian System*. p. 5; Richard A. Watson, "Foucher's Mistake and Malebranche's Break: Ideas, Intelligible Extension and the End of Ontology," in Stuart Brown, ed., *Nicolas Malebranche: His Philosophical Critics and Successors*. p. 22- 34; Nicholas Jolley's *The Light of the Soul*. p. 78-80.

substância ou modificação apenas para as criaturas criadas. Isso, por sua vez, permitiria que as ideias, na medida em que não são criaturas, não devessem ser compreendidas em termos de substância ou modificação.

Todavia, tal sugestão não parece ser pertinente. A forma como Malebranche apresenta esse princípio metafísico não parece abrir espaço para rejeição ou restrição. A distinção entre substância e modo é feita a partir daquilo que a mente humana pode conceber, sendo substância definida como aquilo que se pode conceber por si e modificação, aquilo que se pode conceber como inerente a outra coisa. Nesse sentido, tudo, seja criado ou incriado, deve ser concebido como substância ou como modo. Uma passagem dos *Entretiens sur la Métaphysique* elucida esse ponto:

“Tudo que existe pode ou ser concebido por si ou não. Não há intermediário, pois as duas proposições se contradizem. Agora, tudo que pode ser concebido por si e sem se pensar em outro ser – eu digo, pode ser concebido por si como existindo independentemente de outra coisa ou pode ser concebido sem a ideia que representa essa outra coisa – isto é certamente uma substância; e qualquer ser que não possa ser concebido por si ou sem se pensar em outra coisa, tal ser é uma maneira de ser, ou a modificação de uma substância”.

Como aponta a passagem, Malebranche sustenta a distinção a partir de uma verdade lógica. Com isso, a tentativa de rejeitar ou restringir tal princípio não é condizente com o texto de Malebranche. Entretanto, como salienta Cook, não parece ser razoável atribuir tal contradição a Malebranche. A inconsistência em questão é bastante evidente e é estabelecida por teses de um mesmo contexto argumentativo, isto é, elas estão claramente relacionadas e são apresentadas na demonstração da visão em Deus. Assim, se é pretendido considerar o sistema filosófico de Malebranche e, em particular a visão em Deus, como digna de uma investigação, tal contradição precisa, ao menos nos termos em que é apresentada, ser revisada.

Mas o que Malebranche afirma positivamente sobre o estatuto ontológico das ideias? Até aqui, vimos passagens em que ele nega que as ideias sejam substâncias ou modificações de substâncias. Positivamente, é introduzida a tese, ainda obscura, de que elas são entidades em Deus. De fato, a afirmação de que as ideias são entidades em Deus sugere que haja uma distinção entre as ideias que estão em Deus e a essência de Deus em si, o que coloca a teoria

das ideias de Malebranche em uma difícil situação. Porém, há outras inúmeras passagens que apresentam as ideias sendo em Deus, e não que as ideias estão em Deus. Nesse caso, em vez de tomarmos as ideias como substâncias em si, as tomaríamos como uma substância, ou constituintes, ainda que não como partes, de uma única substância. De que forma devemos compreender as ideias como sendo Deus ou como a sua essência? A esse respeito, Malebranche afirma: “As ideias que Deus possui das criaturas são, como diz São Tomás, apenas a sua essência, na medida em que pode ser participada ou imperfeitamente imitada, pois Deus contém toda perfeição do domínio das criaturas de uma forma divina e infinita”,¹⁷⁷ ou, em outro lugar, “ideias são a própria substância de Deus, não de acordo com o seu ser absoluto, mas na medida em que é representativo às criaturas e participável por elas”.¹⁷⁸ Cook,¹⁷⁹ por sua vez, aponta que tais afirmações conduzem à adoção da tese de que as ideias são a substância de Deus. Contudo, a qualificação de que as ideias são a substância de Deus, apenas na forma em que as criaturas podem participar da sua substância, reinterpreta a posição de as ideias parecerem algo em Deus ou um aspecto de Deus. As ideias seriam uma parte ou aspecto de Deus que se relaciona com as criaturas, enquanto a essência ou substância de Deus propriamente dita não possui tal relação.

A chave para a compreensão dessas passagens está na compreensão da utilização que Malebranche empresta à expressão ‘enquanto’. Isto é, a utilização dela introduz uma distinção entre partes ou modos de uma substância ou apenas uma forma de considerar tal substância? Ou, devemos considerar, ainda, a diferença entre a substância de Deus em si e a substância de Deus considerada de uma certa maneira como uma diferença de objetos ou como uma diferença de consideração de um mesmo objeto?

De acordo com Malebranche, Deus é o ser infinitamente perfeito. Como tal, Deus contém todas as perfeições, toda a realidade de todos os seres criados e possíveis. Além disso, Deus contém tais perfeições sem nenhuma limitação, ao passo que limitação é uma característica necessariamente presente nas criaturas. Disso, contudo, não se segue que Deus seja, para Malebranche, em um sentido estrito, material ou espiritual ou que a sua realidade seja identificável com a das criaturas. Malebranche afirma que Deus possui eminentemente a realidade de todas as criaturas. ‘Eminentemente’, em Malebranche, não significa que Deus contenha a natureza idêntica das criaturas, mas que contém em si naturezas que são capazes de produzir as criaturas. Assim, possui a natureza das criaturas em uma forma superior. E,

¹⁷⁷ Cf. OCM III, 149.

¹⁷⁸ Cf. OCM IX, 1002. Outra passagem similar: OCM IX, 1069.

¹⁷⁹ Cf. “The Ontological Status of Malebranchean Ideas”. p. 532.

como indica explicitamente em cartas, tal característica, isto é, a posse eminente da natureza das criaturas, permite a Malebranche afirmar que as ideias constituem a substância de Deus: “A substância de Deus contém divinamente tudo que há de realidade ou perfeição nos seres, criados ou possíveis, e desta forma... contém todas as ideias deles”¹⁸⁰. E, “...é apenas a natureza divina, na medida em que contém eminente ou divinamente toda realidade e perfeição da extensão que é representativa da extensão”.¹⁸¹

Malebranche pretende defender a tese de que Deus percebe nele mesmo todos os seres por considerar as suas próprias perfeições, a sua própria natureza. Essa natureza, por sua vez, seria responsável pela representação desses seres para Deus. Cook¹⁸², aponta que tal tese é justificada pela aplicação do princípio de intencionalidade, que Malebranche já havia sustentado para cognição humana, à cognição divina. Todo pensamento ou percepção possui um objeto. Malebranche toma esse objeto necessário a todo ato cognitivo como algo realmente existente. Para ele, perceber o nada não é perceber. Ou seja, se não há algo para ser percebido, não há percepção. Desse princípio, Malebranche parece extrair outra tese: tudo que percebemos possui as propriedades que percebemos. Se o nada não pode ser percebido, afirmar que há uma discrepância entre o conteúdo de percepção e a natureza do objeto percebido implicaria na afirmação da percepção de algo que não é. Todavia, isso não pode ser o caso, pois implica que não há erro cognitivo. Malebranche afirma que o erro ocorrerá na atribuição de uma correlação não examinada entre o conteúdo de percepção e um objeto externo. As ideias, que são os objetos imediatos de percepção, é que precisam conter em si tudo aquilo que nelas percebemos. Esse princípio pode ser verificado pelas seguintes passagens: “Pensamos o espaço ou a extensão como não possuindo limites, então a ideia de espaço ou extensão é infinita”¹⁸³; “Nós pensamos em um círculo e nosso pensamento é de uma infinidade de diferentes círculos com diferentes diâmetros, assim a ideia de círculo é infinita”¹⁸⁴; “Pensamos os triângulos em geral, então a ideia de triângulo é geral”¹⁸⁵.

De forma similar, Deus, ao perceber algo, não pode perceber o nada e tudo que ele percebe contém em si as propriedades que são percebidas. Deus, ao perceber a si mesmo, tem cognição de suas diversas perfeições. Essas perfeições lhe apresentam diferentes naturezas. Mas em que sentido a percepção das perfeições divinas é representativa das criaturas? Em

¹⁸⁰ Cf. OCM IX, 933.

¹⁸¹ Cf. OCM IX, 952.

¹⁸² Cf. “The Ontological Status of Malebranchian Ideas”. p. 534.

¹⁸³ Cf. OCM IX, 949.

¹⁸⁴ Cf. OCM IX, 954.

¹⁸⁵ Idem.

uma passagem anterior, vimos que, para Malebranche, as criaturas são feitas à imagem de Deus, ou que elas participam de forma finita e limitada da natureza divina. As criaturas possuem essa característica por conter em si, ainda que de forma limitada e imperfeita, as perfeições divinas que Deus percebe ao perceber a si mesmo. Deus, assim, percebe a natureza das criaturas por perceber as suas próprias perfeições. Se a extensão criada é uma versão limitada e imperfeita de uma perfeição divina, então, afirma Malebranche, essa perfeição pode representar tal criatura, pois ela é a sua versão perfeita e ilimitada. Isso, todavia, não implica, da perspectiva humana, em uma percepção de um não ser, mas em uma percepção parcial. Desse modo, as ideias em Deus são as perfeições divinas no seu aspecto representacional.

Aparentemente dizer que Deus possui diversas ideias e que estas representam diversas criaturas ou diversas propriedades das criaturas implica em afirmar que Deus possui diversas perfeições. A distinção das perfeições divinas, por sua vez, sugere que tomemos como diversas propriedades distintas entre si de Deus. No entanto, assim caracterizadas, estamos perto de admitir multiplicidade na substância divina, o que, dada a sua absoluta simplicidade, leva-nos a uma dificuldade. Para Malebranche, ao atingirmos esse ponto, atingimos os limites de compreensão que pode alcançar o entendimento finito. De maneira incompreensível para nós, Deus, ainda que simples, contém em si uma infinidade de perfeições:

“Se me pedirem para explicar claramente como o verbo divino contém corpos de uma forma inteligível, ou como a substância divina, embora perfeitamente simples, pode ser representativa das criaturas, ou pode ser participável pelas criaturas, sem ter as imperfeições e limitações das criaturas, eu devo responder que esta é uma característica do ser infinito que parece incompreensível. Eu vou deixar assim – pois há muito tempo eu parei de me preocupar com problemas que estão acima de mim”.¹⁸⁶

Apesar da sua simplicidade, estão presentes em Deus, ainda que de forma incompreensível para nós, todas as formas em que as criaturas são produzidas. Anteriormente, levantamos a possibilidade de que afirmar que as ideias estão em Deus sugeria uma distinção entre Deus e as ideias. Essa passagem, conclui Cook¹⁸⁷, aponta definitivamente para a posição contrária. As ideias estão em Deus, e não há distinção entre estar em Deus e ser Deus. De

¹⁸⁶ Cf. OCM VI, 204.

¹⁸⁷ Cf. “The Ontological Status of Malebranchean Ideas”. p. 539.

acordo com a passagem, Deus é, de maneira incompreensível, uma essência simples bem como todas as essências das criaturas. Ele é uma substância e muitas ideias.

Nesta dissertação, ainda que Malebranche professe a sua fidelidade a Descartes ao longo de toda *Recherche*, identificamos que seu cartesianismo é parcial. Tal conclusão não é de modo algum original. Diversos comentadores da obra de Malebranche já argumentaram em favor das discrepâncias entre os sistemas dos dois filósofos¹⁸⁸. Notamos, particularmente, que a tese da visão em Deus, entre outras coisas, sustenta que as ideias, como entidades representacionais dos objetos externos, não são modificações da substância pensante, constituindo-se como uma posição anticartesiana, parte, em momentos fundamentais da sua demonstração, de princípios cartesianos. Portanto, o anticartesianismo de Malebranche é conduzido, de alguma forma, por posições essencialmente cartesianas. Ainda que adepto de princípios da metafísica cartesiana e do método vinculados à explicação da natureza da alma e da constituição de uma ciência das coisas materiais, Malebranche possui uma agenda filosófica própria. Ele pretende, mediante as suas obras, o estabelecimento de uma verdadeira filosofia cristã. Tal filosofia, aos seus olhos, necessita de uma retomada de Agostinho e de um abandono de uma escolástica aristotélica. Nesse contexto, Descartes surge tanto como uma autoridade como um instrumento argumentativo para o ataque a posições escolásticas. Porém, mesmo que a sua filosofia seja abundante em méritos, não é isenta de correções. A visão em Deus consiste, sob forte inspiração agostiniana, na correção de Descartes no aspecto epistêmico.

A dissertação apresenta uma abordagem inicial da visão em Deus. Muitas questões ficam em aberto. Abrem-se novas perspectivas de pesquisa. Podemos enveredar pela investigação mais detida do princípio de intencionalidade adotado por Malebranche na demonstração da visão em Deus. Ou pela tentativa de determinar precisamente o que justifica a afirmação de que as coisas fora de nós não podem ser percebidas por si. Se, ao comparar com a função atribuída a Deus na epistemologia de Descartes, Malebranche tem razão ao afirmar que as modificações da alma não podem ser, de fato, representativas. Examinar e comparar outras formulações do argumento para a visão em Deus, principalmente, as encontradas no *Entretiens sur la Métaphysique* e no *X Éclaircissement* da *Recherche*. O confronto com Arnauld a partir da *Des Vraies et Fausses Idées* também seria frutífero.

¹⁸⁸ Cf. por exemplo, Gueroult. *Malebranche*. Alquié. *Le Cartésianisme de Malebranche*. Jolley. *The Light of the Soul*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALANEN, Lilli. *Descartes's Concept of Mind*. Harvard, 2003.

ALQUIÉ, Ferdinand. *Le Cartésianisme de Malebranche*. J. Vrin, 1974.

ARNAULD, Antoine. *Oeuvres d'Arnauld*. Lausanne, 1784.

_____. *Des Vraies et des Fausses Idées*. Fayard, 1986.

BARDOUT, Jean-Christophe. *Introduction*. In: *De La Recherche de La Verité*, J. Vrin, 2006.

BROWN, Stuart. *Nicolas Malebranche: His Philosophical Critics and Successors*. Van Gorcum, 1991.

CONNELL, Desmond. *The Vision in God: Malebranche's Scholastic Sources*. Nauwelaerts, 1967.

COOK, Monte. *The Ontological Status of Malebranchean Ideas*. *Journal of History of Philosophy*, vol. 36, n. 4, pp. 525-44, 1998.

_____. *Malebranche's Criticism of Descartes's Proof that there Are Bodies*. *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 15, n. 4, pp. 641-57, 2007.

DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. J. Vrin, 1964-74.

GOUHIER, Henri. *La Philosophie de Malebranche et Son Expérience Religieuse*. J. Vrin, 1948.

GUEROULT, Martial. *Malebranche*. 3 vols. Aubier, 1955.

LANDIM FILHO, Raul. *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*. Loyola, 1992.

LENNON, Thomas. *Philosophical Commentary*. In: *The Search After Truth*, Ohio State University Press, 1980.

_____. *Malebranche's Argument for Ideas and its Systematic Importance*. In: *Mind, Ideas and Objects*, North American Kant Society, pp. 57-71, 1992.

LEVY, Lia. *Representação e Sujeito o Conceito Cartesiano de Idéia*. In: *Verdade, Conhecimento e Ação*. pp. 233-45, Loyola. 1999.

LOCKE, John. *The Works of John Locke*. 10 vols. Tegg, 1823.

JOLLEY, Nicholas. *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*. Oxford, 1990.

MALEBRANCHE, Nicolas. *Oeuvres Complètes de Malebranche*. J. Vrin, 1958-70.

_____. *De La Recherche de La Verité*. J. Vrin, 2006.

_____. *A Busca da Verdade*. trad. Plínio J. Smith. Discurso Editorial, Paulus, 2004.

MOREAU, Denis. *Deux Cartésiens: La Polémique Arnauld Malebranche*. J. Vrin, 1999.

_____. *Malebranche*. J. Vrin, 2004.

NADLER, Steven. *Malebranche and Ideas*, Oxford, 1992.

_____. *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Princeton, 1989.

_____. *Malebranche and the Vision in God: A Note on the Search After Truth III, 2, iii*. *Journal of History of Ideas*, Vol. 52, n. 2, pp. 309-14, 1991.

PYLE, Andrew. *Malebranche*. Routledge, 2003.

RADNER, Daisie. *Malebranche*. Van Gorcum, 1978.

ROCHA, Ethel M. *O Conceito de Realidade Objetiva na Terceira Meditação de Descartes*. *Analytica*, Vol. 2, n. 2, pp. 203-18, 1997.

ROME, Beatrice. *The Philosophy of Malebranche*. Henry Regnery Company, 1963.

SCHMALTZ, Tad. *Malebranche on Ideas and the Vision in God*. In: *Cambridge Companion to Malebranche*, pp. 59-87, Cambridge, 2000.

_____. *Malebranche's Theory of the Soul: A Cartesian Interpretation*. Oxford, 1996.

YOLTON, John. *Perceptual Acquaintance From Descartes to Reid*. University of Minnesota Press, 1984.