

Argumentos auxiliares para a tese da *Visão em Deus*

Auxiliary arguments for the thesis of Vision in God

Francisco Verardi Bocca

Professor de Filosofia da PUC-PR
francisco.bocca@pucpr.com

Jeferson da Costa Vaz

Mestre em Filosofia pela PUC-PR
Bolsista CAPES
jeferson.2004_@outlook.com

Resumo: Neste artigo, examinamos quatro teses recusadas por Malebranche que deram lugar à da *Visão em Deus* (1674), assim como os argumentos que usou para recusar cada uma delas. Nossa contribuição é a de mostrar que a recusa teve o reforço, nem sempre levado em conta, de pelo menos três outros argumentos que chamamos de “argumentos auxiliares”. Para isso, dividimos o presente artigo da seguinte maneira. Apresentaremos o primeiro deles, o princípio do ocasionalismo segundo o qual somente Deus tem o poder de ser uma causa. Em seguida, discutiremos os outros dois, a saber, o limite dos sentidos e o conhecimento turvo do *moi*. Por fim, examinaremos a forma como tais argumentos se relacionam com a tese da *Visão em Deus*.

Palavras-chave: Malebranche; Consciência; Dualismo; Ocasionalismo; Visão em Deus.

Abstract: *In this paper, we examine four theses refused by Malebranche that gave way to the Vision in God's thesis (1674), as well as the arguments that he used in order to refuse each of them. Our contribution is to show that the refusal had the reinforcement, not always taken into account, of at least three other arguments that we call “auxiliary arguments”. For that, we divide this paper in the following way; we will present the first of these, the occasionalism principle according to which only God has the power of being one cause. Next, we will discuss the other two, namely, the limit of senses and the cloudy knowledge of the moi. Finally, we will examine how such arguments are related to the Vision in God's thesis.*

Keywords: *Malebranche; Consciousness; Dualism; Occasionalism; Vision in God.*

Introdução

Investigaremos o procedimento de Malebranche ao propor pela primeira vez sua tese da *Visão em Deus* na obra *A busca da verdade* de 1674. Ela consiste em que “Nós vemos todas as coisas em Deus” (MALEBRANCHE, 2004, p. 190). Trata-se de sua tentativa de dar conta do que alguns chamam de problema da heterogeneidade das substâncias¹, ou seja, de explicar como a substância pensante e a substância extensa interagem.

Para formular sua tese, Malebranche optou por um método de exclusão, de modo que restasse uma delas: “vemos todas as coisas em Deus”. Portanto, uma dentre cinco proposições, das quais quatro foram excluídas. Excluídas pelo que julgou como inviabilidade teórica. As quatro proposições rechaçadas são: a) os objetos enviam espécies deles mesmos para nossos órgãos sensoriais; b) a alma tem a potência de produzir ideias; c) vemos os objetos mediante ideias criadas conosco e d) Deus cria cada ideia conforme necessidade da ocasião em que se percebe. Para combater tais teses, Malebranche se apoiou, respectivamente, nos seguintes (contra) argumentos: i) impenetrabilidade dos corpos e a impossibilidade de se verter em espírito; ii) ineficácia da alma (ocasionalismo); iii) correspondência problemática entre ideia e objeto percebido e iv) a ação de Deus pautada na simplicidade das vias. Mas não apenas estes, como veremos.

Este procedimento foi alvo de diversas críticas no século XVII². Como esclarece Schmaltz (2006), existem três formulações da tese da *Visão em Deus* em decorrência das reformulações operadas por Malebranche na forma de resposta aos seus críticos³. No entanto, parte destas críticas não levou em conta, para além dos quatro contra-argumentos, a presença de alguns outros que nomeamos “argumentos auxiliares” que, se levados em conta, dariam consistência ao procedimento de Malebranche e evitaria algumas críticas. Segundo entendemos, para além das quatro apresentadas acima, a eliminação das outras quatro proposições se deu pela consideração do conhecimento opaco que o sujeito tem de si mesmo (consciência confusa do *moi*); pela compreensão de que os dados dos sentidos não são confiáveis (os limites dos sentidos) e, pelo próprio princípio do ocasionalismo, segundo o qual somente Deus tem o poder de

1 Acerca desta heterogeneidade, diz Badiou que “Esta é apenas a consequência radical de uma tese de Descartes, a solução de uma dificuldade que lhe é própria. Como vocês o sabem, uma tese fundamental de Descartes é que o pensamento e a extensão são duas substâncias radicalmente heterogêneas. Ora, se você disser que ver um corpo real é uma operação efetiva, você reintroduz a relação. Com efeito, se o pensamento enquanto pensamento e a extensão enquanto extensão são substancialmente heterogêneas, devemos ir até o fim. Não se deve dizer que posso ‘ver’ ou ‘pensar’ um corpo real, porque isso significa, na realidade, que há uma relação. Portanto Malebranche se defronta com uma dificuldade muito real do cartesianismo, e continua dizendo: o pensamento não pode ter senão pensamento, ele não pode ter relação senão ao que lhe é homogêneo, e, por consequência, quando ele acredita que vê um corpo real, o que ele vê é a ideia deste corpo tal como ele é em Deus, pois em Deus existem ideias de tudo” (BADIOU, 2013, p. 36).

2 Tratando da posição de seu crítico mais frequente, Antoine Arnauld (1612-1694), Schmaltz nos diz: “A objeção aqui é que Malebranche está empilhando o baralho em favor da conclusão de que nós vemos ideias em Deus assumindo o ponto de partida de que estas ideias são objetos distintos de nossa percepção, ao invés de, como Arnauld teria feito, algo idêntico a estas percepções” (SCHMALTZ, 2006, p. 69).

3 Schmaltz nos indica que as críticas de Antoine Arnauld e Pierre-Sylvain Regis provocaram reformulações da tese que foram publicadas em 1674 na *Recherché*, em 1678 no *Dixième Éclaircissement* em resposta à Arnauld e em 1693 na *Réponse à M. Regis* na forma de uma carta.

ser uma causa. Embora sejam todos argumentos implicitamente presentes em sua refutação, não foram devidamente expostos e nem mesmo considerados por seus críticos. Creemos que a desatenção em relação a estes três argumentos, de fato decisivos para a eliminação das quatro teses iniciais, obscureceu a compreensão da filosofia de Malebranche em seu conjunto. Para o que temos a pretensão de contribuir.

Por exemplo, a recusa da primeira tese de que “os objetos enviam espécies deles mesmos para nossos órgãos sensoriais” foi contraposta pelo argumento da impenetrabilidade dos corpos, bem como a impossibilidade destes se verterem em algo distinto de si mesmo. Porém, entendemos que a eliminação desta tese recebeu apoio decisivo dos argumentos (auxiliares) relativos ao ocasionalismo e aos limites da percepção. Já a segunda tese, de que “a alma tem a potência de produzir ideias”, contraposta com a tese da ineficácia da alma (ocasionalismo), recebeu reforço da consideração de que o conhecimento do *moi* é confuso. Para contrapor a terceira tese, a de que “vemos os objetos mediante ideias criadas conosco”, Malebranche contrapôs alegando que a correspondência problemática entre ideia e objeto percebido, reforçada, mais uma vez, pelo argumento do ocasionalismo, além do exemplo do membro amputado. Quanto à quarta e última, a de que “Deus cria cada ideia conforme necessidade da ocasião em que se percebe”, Malebranche contrapôs o argumento de que a ação de Deus é pautada na simplicidade das vias, acrescido do mesmo exemplo utilizado para combater a terceira proposição.

Acreditamos que, uma vez compreendido os argumentos de Malebranche acerca do ocasionalismo, dos limites e da confiabilidade dos sentidos e do caráter confuso do autoconhecimento por parte do *moi*, não teremos dificuldades em reforçar sua afirmação de que sua escolha era a única possível dentre as cinco. A tese segundo a qual apenas Deus é a verdadeira causa de todos os efeitos, donde se segue a anuência de que as criaturas são privadas de eficácia⁴, segue-se a noção de que o movimento do corpo, da vontade da consciência humana e a operação dos órgãos sensoriais são apenas ocasiões para a ação de Deus. Começamos por esclarecer os três argumentos que chamamos auxiliares, para não dizer, complementares.

Noções gerais do ocasionalismo

A tese do ocasionalismo tem como pressuposto que somente Deus é causa verdadeira. Assim, todos os eventos da natureza ocorreriam por sua força motora que promove neles o movimento. Movimento causado por Deus, uma vez que os corpos não teriam, por assim dizer, o poder ativo gerador de movimento em relação a si mesmo e a outros corpos materiais. Desse modo, entre dois corpos, não poderíamos inferir

4 Algo interessante de se frisar é que, mesmo tendo proposto um esquema como o ocasionalismo, Malebranche ainda sustentou a possibilidade de liberdade ao ser humano. Entretanto, segundo Kremer, a tentativa de conciliar as noções de ocasionalismo e liberdade resultou em um fracasso. Diz ele que, “A dificuldade de conciliar a posição de Malebranche sobre a liberdade humana com seu ocasionalismo sugere a pergunta: Com qual dos dois ele está mais firmemente comprometido? Ou, novamente, qual dos dois ele teria abandonado se confrontado com uma prova de que ambos não podem ser verdadeiros? Não há resposta óbvia. Ele disse que negar o ocasionalismo é idolatria. No entanto, ele também disse que negar a liberdade de indiferença é uma heresia horrível que implica que Deus é um tirano cruel. Sem dúvida, ele resistiria à conclusão de que as duas posições são inconsistentes e continuaria, com sua considerável ingenuidade, a procurar uma maneira de reconciliá-las” (KREMER, 2000, p. 214).

uma relação de causa e efeito. Esta seria uma ocasião para a ação de Deus. Com isso, Malebranche marcou a diferença entre causa verdadeira e causa ocasional recorrendo ao exemplo de colisão de esferas, explicando que, se tomarmos os efeitos na matéria como atrelados a uma causa advinda do seu âmbito, não conseguiremos dar conta de explicar o movimento como um todo, a verdadeira causa motora, mas apenas o movimento concernente àquela circunstância.

Sobre isso, diz ele:

Mas a causa de seu erro é que os homens nunca deixam de julgar que uma coisa é a 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 do braço e outros preconceitos similares; porque sempre acontece uma bola mover-se quando uma outra se choca com ela, porque nossos braços são movidos quase todas as vezes que queremos e porque não vemos sensivelmente como outra causa poderia ser a causa desses movimentos. (MALEBRANCHE, 2004, p. 181)

Este argumento apresenta de maneira muito elucidativa a diferença entre causa verdadeira e causa ocasional, além de indicar os limites do princípio de causa e efeito nos eventos materiais do mundo. Quando uma esfera, como uma bola de bilhar, empurra outra de forma que a leva ao seu objetivo, essa bola não seria a verdadeira causa deste efeito, mas apenas a causa ocasional. Neste sentido, Deus seria a causa de ambos os movimentos, de modo que todos os fatores materiais seriam apenas circunstâncias necessárias para Sua ação.

O mesmo aconteceria com as volições da alma, ou seja, quando, por exemplo, alguém visa algum prazer, independentemente do seu objeto, essa busca pelo prazer teria Deus como causa. Ele seria o produtor da estimulação que impele seu corpo aos objetos. Assim, os corpos, tanto do sujeito como do objeto, seriam ocasiões para a realização da intenção divina. Além disso, no caso da sensação de gozo, a fruição também teria Deus como causa verdadeira, enquanto o objeto de desfrute seria somente a causa ocasional deste sentimento⁵. O caráter ocasionalista da vontade humana diante da vontade de Deus foi exposto por Malebranche no livro I, intitulado *Des Sens*. Vejamos:

Ilustro, por meio de um exemplo, o que acabo de dizer da vontade e da liberdade. Uma pessoa representa para si mesma uma dignidade como um bem que ela pode esperar. Imediatamente, sua vontade quer esse bem, isto é, a *impressão* que o espírito recebe sem cessar, em direção ao bem indeterminado e universal, leva-o em direção a essa dignidade. Mas, como essa dignidade não é o bem universal e não é considerada, por uma visão clara e distinta do espírito, como o bem universal (pois o espírito não vê jamais claramente o que não é), a *impressão* que temos em direção ao bem universal não é inteiramente paralisada por esse bem particular. (MALEBRANCHE, 2004, p. 69)

5 Sobre isso, Fernández comenta: "Ainda que a sensação tenha a ver com os corpos como o efeito com a causa, essa causa não deve ser interpretada, porém, como uma causa verdadeira, que é como o entende Descartes, para quem a sensação é efeito direto de uma alteração corporal, mas como uma causa ocasional, pois a sensação é efeito direto de Deus com ocasião de um evento que tem lugar em nosso corpo" (FERNÁNDEZ, 1992, p. 38).

Assim, ele concebe que Deus move a alma para o bem universal enquanto a mente tende para os objetos materiais, buscando neles, o prazer. Neste caso, tanto o objeto ao qual a alma se inclina, como o próprio corpo humano, seriam ocasiões para que a impressão divina nos conduza em direção ao bem universal. Neste caso, Deus seria a causa indireta do desejo e do prazer quanto às coisas materiais. Por outro lado, seria a causa direta de ambos os sentimentos, do ponto de vista metafísico e causal.

Como se vê, Malebranche convocou Deus como garantia por ter constatado a possibilidade de uma percepção ilusória no tocante à sua correspondência com algum objeto, de modo que a existência deste seria dubitável, mesmo que conhecêssemos sua essência.

Os dados dos sentidos não são confiáveis por seus limites

Como visto, segundo Malebranche, não poderíamos imputar a um objeto a condição de causa, seja do movimento que for. Isso porque, teríamos que nos assegurar de que tal objeto exista enquanto uma realidade concreta exterior ou, como disse Gueroult (1955), como “cosmos representativo” do sujeito. O próprio Malebranche sustentou que:

[...] assim como uma figura é redonda quando todas as partes exteriores de um corpo estão igualmente distanciadas de uma de suas partes que se chama centro, sem nenhuma relação com aquelas de fora, assim também todas as sensações de que somos capazes poderiam subsistir sem que houvesse um objeto fora de nós. (MALEBRANCHE, 2004, p. 64)

Com este argumento ele nos coloca diante do fato de que os corpos materiais são prescindíveis para a percepção. Contudo, sabemos acertadamente de nossa própria existência, para o que o *moi* é uma instância indispensável. Assim, cada sujeito que sente a si mesmo, sabe que existe. Como sentir a si próprio? Malebranche responde que, mediante a faculdade do entendimento a alma tem suas sensações. Neste caso, considera que “as sensações são somente a alma modificada de tal ou tal maneira, de modo que elas são propriamente as *modificações* da alma” (2004, p. 64). Logo, ao se encontrar num estado em que está apreciando qualquer sensação, a alma se modifica e, portanto, sente a si mesma. Isso assinala a necessidade do *moi* assim como da prescindibilidade de algum objeto “fora de nós” como causa da sensação. Contudo, não esquecendo que a sensação, longe de ser causada pela alma, denuncia sua passividade. Vejamos seu argumento:

Ora, porque, quando sentimos dor ou outra coisa, esta é percebida de ordinário pelo intermédio dos órgãos dos sentidos, os homens dizem comumente que são os sentidos que a percebem, sem saber distintamente o que entendem pelo termo “sentidos”. Pensam que há alguma faculdade distinta da alma que a torna, ela ou o corpo, capaz de sentir, pois crêem que os órgãos dos sentidos têm verdadeiramente parte em nossas percepções. (MALEBRANCHE, 2004, p. 65)

Como dito, a alma não causa a sensação no corpo. Também não torna o corpo capaz de sentir e, ao mesmo tempo, mediante tal sensação se assegura de sua existência. Foi em decorrência de concepções como estas que Malebranche (1871, pp. 117-118) chegou à conclusão de que “je ne suis que ténèbres à moi-même”.

Deste modo, os sentidos não teriam parte em nossas percepções. Estas ocorreriam porque o entendimento, ou seja, como disse Malebranche (2004, p. 65), “essa faculdade passiva da alma” funciona como receptáculo de ideias que promovem a sensação. Assim, tais sensações poderiam subsistir prescindindo da necessidade da existência de corpos “fora de nós”, de maneira que nos resta apenas a crença em sua existência, isto é, a fé do *moi* na realidade dos corpos. Como poderíamos, diante disso, explicar a irritação ocasionada por um minúsculo cisco que aflige um olho? Malebranche responderia a isso convocando um ser metafísico responsável por assegurar a sensação de irritação numa circunstância material em que o olho é assomado pelo cisco. Em suma, ele conserva a realidade dubitável do cisco, além de recusar à alma a capacidade de gerar em si mesma a sensação. Da lacuna existente entre o sujeito que não pode se autorizar como causa, e o objeto de existência duvidosa, urge o ocasionalismo.

Este conjunto de argumentos foi, como suspeitamos, a base de outros importantes na formulação da tese da Visão em Deus. Como consequência, Malebranche pode conceber uma causa metafísica para explicar a ocorrência da percepção da ideia de um objeto material, argumento conhecido como realismo indireto. Discutiremos isso nos próximos tópicos.

Feitas estas considerações gerais, nosso propósito será o de discutir cada proposição rechaçada e a relação destes com o que denominamos aqui como argumentos auxiliares. Seguiremos iniciando pela primeira das teses recusadas.

Sobre a primeira tese: o ocasionalismo e os limites dos sentidos enquanto argumentos auxiliares de sua recusa

Ao discutir a tese de que “os corpos enviam espécies semelhantes ao que eles são”, Malebranche direcionou suas críticas aos peripatéticos. De acordo com estes, os corpos agem e causam uma impressão em nosso intelecto passivo implicando na percepção. Embora o argumento ocasionalista seja suficiente para combatê-lo, Malebranche acrescentou que a natureza do conteúdo percebido seria distinta das coisas materiais. Ele se perguntou: como alguma coisa material poderia transmitir algo diferente de sua natureza? Ou melhor, como poderia algo de natureza material se tornar inteligível para a mente? Para isso, os corpos materiais deveriam enviar conteúdos espiritualizados. Como disse Malebranche:

Afirmo, portanto, que não é verossímil que objetos enviam imagens ou espécies, que se lhes assemelhem; eis aqui as razões disso. A primeira provém da impenetrabilidade dos corpos. Todos os objetos, como o sol, as estrelas e todos aqueles que estão próximos de nossos olhos, não podem enviar espécies que sejam de uma natureza diferente da sua; é por isso que os filósofos dizem comumente que essas espécies são grosseiras e materiais, à diferença das espécies expressas, que são espiritualizadas. Essas espécies impressas dos objetos são, portanto, corpos pequenos e não podem, assim, penetrar umas nas outras, nem todos os espaços que existem da terra até o céu, os quais devem estar todos preenchidos delas. De onde é fácil concluir que elas deveriam se friccionar e bater umas nas outras, para outro, e, assim, elas não podem tornar os objetos visíveis. (MALEBRANCHE, 2004, p. 173)

Esse argumento indica que, como resultado da impenetrabilidade dos corpos, é inconcebível a possibilidade de que uma pequena parte de algo penetre nos órgãos sensoriais, pois se estas partes se direcionassem para as nossas vias sensoriais colidiriam com elas. Por outro lado, poderíamos esperar desta dinâmica um efeito semelhante ao do impacto entre as bolas de bilhar. No entanto, este efeito de choque e direcionamento requer uma causa inteligente, como dito acima. De acordo com Malebranche, a explicação peripatética, insuficiente, não fornece uma causa inteligente, nem sugere a existência de cavidades em todos os órgãos sensoriais pelos quais as espécies poderiam penetrar.

Além disso, poderíamos acrescentar o argumento auxiliar relativo aos limites dos sentidos. Para ele:

Não há nenhuma ligação necessária entre a presença de uma ideia no espírito de um homem e a existência da coisa que essa ideia representa, e o que acontece com aqueles que dormem ou estão delirando prova isso suficientemente. (MALEBRANCHE, 2004, p. 126)

Desse modo, a percepção se vê diante de ideias que não têm relação necessária com os corpos, o que demarca uma nítida fronteira entre ambos. A demarcação desse limite foi acentuada pelo exemplo do membro amputado recorrente nas obras de Malebranche, possivelmente devido à influência de Descartes. No contexto da existência das criaturas, ele considerou:

Ora, Deus nos revela a existência de Suas criaturas de duas maneiras, pela autoridade dos Escritos Sagrados e por meio de nossos sentidos. Na primeira suposta autoridade, que não rejeitamos, Ele nos mostra rigorosamente a existência dos corpos. O segundo é suficientemente assegurado à existência de tais e tais órgãos. Mas este segundo não é infalível, porque há quem acredita que vê à sua frente um inimigo quando está longe; quem acredita que vê quatro patas em quem só tem duas pernas; que sente dor em um braço que foi amputado há muito tempo. (MALEBRANCHE, 1846, p. 45)

Nesta citação, vemos um caso exemplar da percepção descomprometida com algo corporal exterior. Segue-se, pois, que tal corpo não é necessário para perceber a sensação. Portanto, não há possibilidade de afirmar enfaticamente que os corpos são a causa de todos os sentimentos e representações, já que, como disse, há quem sintam dor em um braço que foi amputado há muito tempo. As dores teriam que ser transmitidas por outros meios.

Assim, a tese de que “os corpos enviam espécies semelhantes ao que eles são” não se sustenta e merece ser recusada, pois não explica o caso de membro amputado e outros tipos de sensações que se manifestam apenas na esfera íntima do sujeito. Tese refutada ainda pela constatação de que os dados dos sentidos não são confiáveis devido aos seus próprios limites e pela ausência de uma prova de que os corpos podem ser causa de algo.

Sobre a segunda tese: a noção tenebrosa do *moi*

É do próprio ocasionalismo, além do conhecimento opaco do *moi*, que decorre de fato a recusa da tese de que as ideias são produzidas pela alma. Por motivos idênticos

aos dos corpos, ela também não pode ser causa de algum efeito. Seria suficiente lembrar o que Malebranche disse sobre o movimento de nossos braços, ou sobre a bola de bilhar, para entender que a mobilização da alma, por assim dizer, é apenas ocasionalmente comprometida com qualquer movimento. De forma concisa, nossa alma não é a verdadeira causa da animação que existe em nós, mas apenas uma ocasião para a ação de Deus. De maneira que admitir que o *moi* tem o poder de ser uma causa eficaz⁶, um produtor de ideias, seria incorrer em raciocínio incorreto. Vejamos o que disse Malebranche:

[...] se os homens não se precipitassem em seus julgamentos, eles deveriam somente concluir, dado que as idéias das coisas estão presentes em seu espírito no momento em que o querem, que sua vontade é comumente necessária para que tenham essas idéias, segundo a ordem da natureza; mas não deveriam concluir que a vontade é a verdadeira e a principal causa que as torna presentes em seu espírito e, ainda menos, que a vontade as produza do nada ou da maneira em que eles o explicam. (MALEBRANCHE, 2004, pp. 181-182)

O que afirma, é que seria impossível para a alma ser também a causa de ideias por si mesma. Até porque, se tivesse o poder de produzi-las, seria equivalente a Deus quanto ao potencial criativo. Esse raciocínio implicaria admitir que “do mesmo modo que Deus criou todas as coisas a partir do nada e pode aniquilá-las e criar outras inteiramente novas, assim também o homem pode criar e aniquilar as idéias de todas as coisas que lhe aprazem” (MALEBRANCHE, 2004, p. 176), concluiu. Uma hipótese que implica na admissão de um Deus inútil, despotencializado pela possibilidade do próprio homem criar sua realidade, pois, como disse, “quando se afirma que os homens têm a potência de formar idéias tais como lhe apraz, arrisca-se a afirmar que eles têm a potência de fazer seres mais nobres e mais perfeitos que o mundo que Deus criou” (MALEBRANCHE, 2004, p. 176).

Além disso, a noção segundo qual a alma não está comprometida com a produção de ideias também está ligada ao fato de que não é possível que ela tenha uma ideia precisa de si mesma. Malebranche não apenas herdou de Descartes a noção dos limites da percepção quanto da heterogeneidade entre alma e corpo, mas também acrescentou ao cógito cartesiano a diferença entre o conhecimento da natureza dos corpos e o conhecimento da natureza da alma. O argumento de Malebranche tem um caráter epistemológico diverso porque aborda criticamente a possibilidade do conhecimento de ambas as instâncias. Lembremos que segundo Descartes, o conhecimento da nossa existência (conhecimento do *moi*) é a base suficiente para sustentar a ciência. Depois de se reconhecer como algo cuja existência foi justificada pelo método, o *moi* cartesiano estaria autorizado a construir um discurso científico⁷.

6 Numa explicação sucinta e objetiva sobre a ineficácia do sujeito, Malebranche informa: “De nós mesmos, nada podemos fazer; portanto, de nossa parte, nada podemos querer. Só podemos agir pela eficácia da potência divina; portanto, não podemos querer nada que não segundo as leis divinas” (MALEBRANCHE, 1922, p. 161).

7 Sobre este fundamento de sua filosofia, disse Descartes: “Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava” (DESCARTES, 1979, p. 46).

Ao contrário de Descartes, Malebranche não acreditava que o conhecimento do *moi* pudesse nos qualificar para construir uma ciência com inegável valor de verdade. Na contramão, defendeu a posição segundo a qual não temos um conhecimento seguro da alma, portanto não podemos apoiar nossa ciência neste princípio. Isto porque, para o *moi* não é possível o conhecimento do *moi*, portanto, ele não pode servir de fundamento, como pretendido por Descartes. Sobre esse conhecimento, Malebranche declarou em *Entretiens sur la metaphysique et sur la religion* (1688):

Quanta diferença existe, meu caro Ariste, entre a luz de nossas ideias e a obscuridade de nossos sentimentos, entre conhecer e sentir; e quanto é necessário se acostumar como a distinguir sem esforço! Aquele que não refletiu muito sobre esta diferença, acreditando sem cessar que conhece muito claramente e que sente mais vivamente, não pode não se enganar nas trevas de suas próprias modificações. (MALEBRANCHE, 1846, p. 70)

Poderíamos dizer que, para Malebranche, apoiar-se no conhecimento do *moi*, enquanto base segura, seria como tentar encontrar uma fundação para um edifício em um terreno movediço. O conhecimento do *moi* é muito diferente do conhecimento do corpo, como disse, “Pois, todas as relações de distância [do corpo] podem se comparar, mensurar, determinar exatamente pelos princípios da geometria; e nós não podemos nem comparar nem mensurar desta maneira nossas percepções e os nossos sentimentos” (MALEBRANCHE, 1846, p. 44). A questão que se coloca é como nos estabelecermos em um terreno desconhecido como o *moi*. Uma coisa misteriosa da qual não podemos expressar nenhum julgamento seguro.

Este argumento se apresenta como auxiliar para contrapor a tese de que a alma pode produzir ideias. O *moi* não é conhecido por si mesmo e, por isso, ele afirma categoricamente: “*Não sou senão trevas para mim mesmo*” (MALEBRANCHE, 1871, pp. 117-118). Deste modo, como poderia ser a fonte de ideias, ou melhor, como poderia ser a causa de uma ideia como a de extensão? A própria busca por um princípio causal no *moi* já seria infundada, seria um tatear na escuridão.

Da terceira tese: de que as ideias seriam criadas conosco

A reflexão de Malebranche sobre esta tese se deu pela problematização acerca da correspondência entre objeto e percepção, recusando em definitivo a tese de que as ideias seriam criadas conosco. Em sua reflexão criticou seu fundamento, assim como suas consequências. Argumentou que se dependesse da mobilização humana para adequar, por exemplo, uma ideia de uma maçã ao fruto diante dos olhos, não haveria garantia da correção do acordo entre ideia e objeto. Os próprios exemplos de ilusões quando dormimos e do braço amputado mostram razões suficientes para suspeitarmos desse possível acordo. Ele considerou que a alma às vezes comete erros, especialmente quando toma uma coisa por outra. Por esse motivo, concluiu:

[...] mesmo se o espírito tivesse um armazém com todas as idéias que lhes são necessárias para ver os objetos, seria, contudo impossível explicar como a alma poderia escolhê-las para representá-los; como, por exemplo, ela poderia fazer para perceber, no instante mesmo em que ela abre os olhos no meio de um campo, todos esses diversos objetos dos quais ela descobre a grandeza, a figura, a distância e o movimento. Ela não poderia mesmo, por essa via, perceber um só 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 representar para si mesma para imaginar ou para ver o sol e vê-lo com tal ou tal grandeza determinada. (MALEBRANCHE, 2004, p. 185)

A recomendação foi a de adotar uma atitude de desconfiança em relação aos sentidos, pois se a alma fosse perfeita no que diz respeito à percepção, não incorreria em erros. Podemos afirmar que os erros resultam dos limites dos órgãos sensoriais, mas não podemos afirmar que o sucesso da percepção seja causado pelos mesmos órgãos sensoriais limitados. Tampouco seria cabível, neste contexto, pensar que uma mobilização da alma nos induz à ilusão durante sono e à dor no membro amputado.

Da quarta tese: de que Deus cria ideias sempre que há uma demanda circunstancial da alma

A última tese, entre as quatro recusadas, recebeu crítica apoiada na simplicidade pela qual Deus age. A base da objeção de que “Deus produz na alma, a todos os momentos, tantas novas idéias quantas são as diferentes coisas que percebemos” é que, em vez disso, “Deus age sempre pelas vias simples [...]”, concluiu Malebranche (2004, p. 185). Com isso, sugeriu que Deus poupa qualquer esforço em Sua ação, ou melhor, Ele apenas promove a condição geral de percepção de todas as coisas possíveis para a mente, como se fosse uma lente para o míope, estendendo a metáfora a todos os outros meios de sentir.

Acrescentamos que os exemplos que apontam para a falta de correspondência entre a percepção e uma circunstância material que a justifique, também são cabíveis para negar esta última tese. Uma vez que durante o sonho não haveria nenhuma justificativa material para Deus apresentar ao sujeito a ideia de qualquer objeto na presença de luz, por qual motivo se legitimaria a sensação de um objeto dotado de cores?

Em sentido análogo, considerando que não haveria como justificar a coceira em um membro amputado, que motivo concreto justificaria a produção circunstancial desta sensação na alma por parte de Deus? Para além do argumento das vias simples, apresentado por Malebranche, podemos concluir que estas questões também servem como argumento para recusar a proposição segundo a qual “Deus produz as ideias em nós a cada momento em que precisamos delas”.

Por essas razões, concluímos que noções como a de ocasionalismo, do limite dos sentidos e da consciência do *moi* estavam implícitas e exerciam função auxiliar para o realismo indireto de Malebranche, enunciado como Visão em Deus. Vimos que a tese do ocasionalismo serviu de base para recusar três das teses: os corpos transmitindo espécies de si mesmos; a alma produzindo ideias e a hipótese de que as ideias são criadas conosco de uma maneira que mobiliza a alma a representar ideias quando está na frente de um corpo. Já a tese do limite dos sentidos serviu para recusar as quatro teses iniciais. Por fim, a ideia do *moi* enquanto instância confusa foi a base, somada ao argumento ocasionalista, para a contestação do argumento em favor da alma como produtora de suas ideias.

Como visto, indicamos como estes argumentos auxiliares se prestaram a complementar e apoiar a opção pela tese da Visão em Deus. Assim, esperamos, o argumento da exclusão se torna mais bem fundamentado, e talvez imune às críticas que recebeu, quando analisamos seu contexto geral.

Referências bibliográficas

BADIOU, A. *Malebranche: l'être – figure théologique (texto établi par isabelle vodoz)*. Paris: Librairie Arthème Aayard, 2013.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. Coleção Os pensadores. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Abril Cultural, 2004.

FERNÁNDEZ, J. L. El conocimiento de los cuerpos según Malebranche. *Anuario Filosófico*, vol. 25, n. 2, pp. 25-59, 1992.

GUEROULT, M. *Malebranche: la Vision em Dieu (Chapitre I e Chapitre II)*. Paris: Aubier, 1955.

KREMER, E. J. *Malebranche on Human Freedom*. In: NADLER, S. (ed). *The Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

MALEBRANCHE, N. *A busca da verdade*. Trad. Plínio J. Smith. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

_____. *Entretiens Métaphysique*. In: SIMON, P. M. J. (org). *Oeuvres de Malebranche*. Paris: Charpentier, 1846.

_____. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*. In: SIMON, P. M. J. (org). *Oeuvres de Malebranche*. Paris: Charpentier, 1871.

MONZANI, L. R. *Desejo e prazer na idade moderna*. 2. ed. Curitiba: Champagnat, 2011.

SCHMALTZ, T. *Malebranche on Ideas and Vision in God*. In: NADLER, S. (org). *The Cambridge Companion to Malebranche: Cambridge University Press*, 2006.

Recebido em: 17/Jul/2020 - **Aceito em:** 21/Dez/2020.