

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JEFERSON DA COSTA VAZ

**O PROBLEMA DA LIBERDADE NO INTERIOR DA PROPOSTA
MALEBRANCHEANA DA VONTADE**

CURITIBA

2021

JEFERSON DA COSTA VAZ

**O PROBLEMA DA LIBERDADE NO INTERIOR DA PROPOSTA
MALEBRANCHEANA DA VONTADE**

Trabalho apresentado ao do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (*stricto sensu*) da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca

CURITIBA

2021

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Pamela Travassos de Freitas – CRB 9/1960

V393p
2021 Vaz, Jeferson da Costa
O problema da liberdade no interior da proposta malebrancheana da vontade / Jeferson da Costa Vaz ; orientador: Francisco Verardi Bocca. – 2021. 144 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2021
Bibliografia: f. 138-144

1. Filosofia. 2. Deus - Vontade. 3. Liberdade. 4. Malebranche, Nicolas, 1638-1715. 5. Vontade. I. Bocca, Francisco Verardi. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100



Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Escola de Educação e Humanidades
Programa de Pós-Graduação em Filosofia - *Stricto Sensu*

ATA N.º 193/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos vinte e cinco dias do mês de fevereiro de dois mil e vinte e um, às catorze horas, realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação do mestrando **Jeferson da Costa Vaz** intitulada: O PROBLEMA DA LIBERDADE NO INTERIOR DA PROPOSTA MALEBRANCHEANA DA VONTADE. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Francisco Verardi Bocca, Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca, Dr. Paulo Vieira Neto e Dr. Rodrigo Brandão. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Francisco Verardi Bocca, o candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato aprovado em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca confere ao candidato o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 17:30. Para constar, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora. Os avaliadores Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca, Prof. Dr. Paulo Vieira Neto e Prof. Dr. Rodrigo Brandão, tiveram participação na banca de Defesa de Dissertação por videoconferência e estão de acordo com as notas e conceitos descritos.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca – PUCPR			10,0
Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca – PUCPR			10,0
Prof. Dr. Paulo Vieira Neto – UFPR		Participação videoconferência	10,0
Prof. Dr. Rodrigo Brandão – UFPR		Participação videoconferência	10,0
MÉDIA FINAL	10,0	CONCEITO	A

Prof. Dr. Cesar Candiotto
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia – *Stricto Sensu*



Para Gisele Leopoldino.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, antes de tudo, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior (CAPES), pela bolsa que me foi concedida durante o período de pesquisa no mestrado. Agradeço também ao Movimento Negro Unificado (MNU) cujo esforço em militância contribuiu para a efetivação do Programa Universidade para Todos (Prouni) - desenvolvido inicialmente em 2004, pelo Governo Federal então vigente - que foi essencial para que eu fizesse minha graduação, dando, assim, um primeiro passo na pesquisa. Além disso, agradeço ao povo brasileiro que, contribuindo mediante o pagamento de tributos, me proporcionou a possibilidade de entrar no Ensino Superior e permanecer a partir da bolsa que me foi concedida pela CAPES.

Agradeço também à minha mãe, professora Marlene de Jesus Pereira da Costa, à minha irmã, professora Joselene de Jesus da Costa Vaz, ao meu cunhado, Renato Fernandes dos Santos, ao meu sobrinho Rene Emanuel da Costa dos Santos e minha sobrinha Renata da Costa dos Santos e; aos(às) demais familiares que me apoiaram. Quero também expressar minha gratidão fazendo menção à minha esposa e companheira Gisele Leopoldino que me acompanhou pacientemente durante o percurso do mestrado, antes e durante a reclusão forçada pela pandemia. Além disso, quero agradecer aos(às) familiares que aderi quando com ela me juntei. Agradeço aos meus amigos que estiveram presentes neste curso da minha vida, ou seja, os(as) irmãos(ãs) do TUC7, os(as) componentes do coletivo Samba do Sindicatis e os(as) amigos(as) dos demais coletivos de pesquisa do samba pelo Brasil, como Bloco Pega o Lenço e Vai, Terreiro de Mauá, Terra Brasileira, Glória ao Samba, Núcleo de Resistência Cultural Produto do Morro, entre outros.

Agradeço aos professores do Programa de Pós Graduação em Filosofia da PUCPR, à Antonia Sideneia Polentini e aos(às) meus/minhas amigos(as) e colegas, em especial: Alessandra Triaca, Allyson Alves Anhaia, Arion Keller, Camila Batista, Carlos Tiago da Silva, Douglas Langer, Lugan Thierry, Sérgio Luis do Nascimento, Thiago Nogueira, Vinícius Armiliato. Quero expressar minha gratidão ao grande amigo Diego Coelho Vieira.

Por fim, mas não menos importante, quero fazer um agradecimento especial ao meu orientador Francisco Verardi Bocca pela paciência, confiança e amizade.

*Ando na orgia para esquecer
Canto para não mostrar o meu padecer
Me abandonou o meu primeiro amor
Eu não posso mais! Vou morrer de dor*

*Meu viver é triste. Quem me vê, não diz
Vivo a cantar e não sou feliz
Alguém me levou a felicidade
Assim destruiu nossa amizade*

*Minha alegria é uma ilusão
Ando na orgia por consolação
O meu padecer, eu assim iludo
Quero, a cantar, esquecer de tudo.*

(BARCELOS, Alcebíades; MARÇAL,
Armando, 1938)

RESUMO

Nesta dissertação investigamos o conceito de liberdade na filosofia de Nicolas Malebranche (1638-1715). Consideramos que este conceito opera com dificuldades, pois ele propôs uma noção ocasionalista de *vontades concorrentes* que estabelece uma relação entre a vontade humana e a vontade de Deus, de modo que as inclinações humanas são consequências da vontade divina. Nesse sentido, o objetivo de nossa dissertação é examinar a possibilidade de liberdade no interior das noções de *vontades concorrentes* e de *ocasionalismo*. A hipótese que orientou nossa pesquisa é que a proposição malebranchiana sobre a liberdade é problemática. Para conduzir esta pesquisa, dividimos a dissertação em três partes. Na primeira parte, nosso objetivo foi o de identificar como Malebranche entende o *moi*, ou seja, o ser humano, em sua recepção da filosofia de Descartes. Na segunda parte, nosso objetivo foi o de debater a relação entre a alma e Deus no que diz respeito às inclinações e às paixões, a fim de compreender a condição afetiva do *moi*. Por fim, na última parte, questionamos a proposta da liberdade propriamente dizendo, questionando o conceito de liberdade mais diretamente, na lógica das *vontades concorrentes* e do *ocasionalismo*. Após essa busca, chegamos à conclusão de que o conceito de liberdade apresenta incoerências no interior da filosofia de Malebranche, porque ele restringiu a possibilidade da ação humana ao torná-la efeito das determinações de Deus.

Palavras-chave: Liberdade. Vontades concorrentes. Ocasionalismo. Deus. *Moi*.

ABSTRACT

In this dissertation, we investigate the concept of freedom in the philosophy of Nicolas Malebranche (1638-1715). We find that this concept operates with difficulties because it proposed an occasionalist notion of *concurrent wills* that relates human will to God's will, so that human inclinations are consequences of the divine will. In this sense, the aim of our dissertation is to examine the possibility of freedom within the notions of *concurrent wills* and *occasionalism*. The hypothesis that guided our research is that the Malebranchian proposition of freedom is problematic. To conduct this research, we have divided this paper into three parts. In the first part, our objective was to identify how Malebranche understands the *moi*, that is to say, the man in his reception of the philosophy of Descartes. In the second part, our aim was to discuss the relationship between soul and God with regard to inclinations and passions, in order to understand the affective condition of the *moi*. Finally, in the last part, we brought into question the proposition of freedom itself, by questioning the concept of freedom more directly in the logic of *concurrent wills* and *occasionalism*. Subsequently, we came to the conclusion that the concept of freedom has inconsistencies within Malebranche's philosophy since it deprived the possibility of human action by making it the effect of God's determinations.

Keywords: Freedom. Concurrent wills. Occasionalism. God. *Moi*.

RÉSUMÉ

Dans cette dissertation nous investiguons le concept de liberté dans la philosophie de Nicolas Malebranche (1638-1715). Nous jugeons que ce concept fonctionne avec des difficultés car il a proposé une notion occasionaliste des *volontés concurrentes* qui établit un rapport entre la volonté humaine et la volonté de Dieu, de sorte que les inclinations de l'homme sont les conséquences de la volonté divine. En ce sens, le but de notre dissertation est d'examiner la possibilité de la liberté à l'intérieur des notions de *volontés concurrentes* et d'*occasionalisme*. L'hypothèse qui a orienté notre recherche est que la proposition malebranchienne sur la liberté c'est problématique. Pour conduire cette recherche nous avons divisé la dissertation en trois parties. Dans la première partie, notre objectif a été d'identifier comment Malebranche comprend le *moi*, c'est-à-dire l'homme dans sa réception de la philosophie de Descartes. Dans la deuxième partie, notre but a été de débattre le rapport entre l'âme et Dieu en ce qui concerne les inclinations et les passions afin de comprendre la condition affective du *moi*. Finalement, dans la dernière partie, nous avons interrogé la proposition de la liberté proprement dite, en questionnant le concept de la liberté plus directement dans la logique des *volontés concurrentes* et de l'*occasionalisme*. Après cette recherche nous sommes arrivés à la conclusion que le concept de la liberté a des incohérences à l'intérieur de la philosophie de Malebranche parce qu'il a restreint la possibilité de l'action humaine en la rendant effet des déterminations de Dieu.

Mots-clés : Liberté. Volontés concurrentes. Occasionalisme. Dieu. *moi*.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Entretiens *Entretiens sur la metaphysique et sur la Religion*

Méditations *Méditations Chrétiennes et Métaphysiques*

Recherche *Recherche de la Vérité*

Traité *Traité de la Nature et de la Grâce*

TM *Traité Morale*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 DO CÓGITO DE DESCARTES À NOÇÃO DE CONSCIÊNCIA EM MALEBRANCHE	34
1.1 DA EXISTÊNCIA DO <i>EU</i> À CONCLUSÃO DE QUE A ALMA É MAIS ACESSÍVEL PARA O CONHECIMENTO.....	37
1.2 DO <i>CLAIRE ET DISTINCTE</i> ÀS <i>TÉNÈBRES</i> : A RECEPÇÃO DE MALEBRANCHEANA DO CÓGITO	40
1.3 DOS QUATRO MODOS DE CONHECER: A CONSCIÊNCIA DE UM <i>MOI</i> QUE NÃO CONHECE A SI MESMO.....	44
1.3.1 Visão em Deus: sobre o que se conhece por si mesmo	45
1.3.2 Do conhecimento por ideias.....	51
1.3.3 Conhecimento por <i>consciência</i>	57
1.3.4 Conhecimento por conjectura	61
2 A “CONSCIÊNCIA QUE QUER” NA RELAÇÃO COM O BEM E COM O DESVIO: O PROBLEMA DA LIBERDADE EM SUA ORIGEM	68
2.1 SOBRE A VONTADE GERAL DIFUNDIDA NAS INCLINAÇÕES DA ALMA E NO MOVIMENTO DAS CRIATURAS.....	70
2.2 DAS VONTADES CONCORRENTES: DA TENDÊNCIA AO BEM PARTICULAR COMO CONSEQUÊNCIA DA IMPOTÊNCIA DE ALCANÇAR AO BEM UNIVERSAL	77
2.3 DA VONTADE TENDIDA AO BEM À VONTADE CEGA: O DESVIO COMO ÚNICA ALTERNATIVA POSSÍVEL	87
3 DA PROPOSTA MALEBRANCHEANA DE LIBERDADE E SUAS IMPLICAÇÕES	99
3.1 DA LIBERDADE DIANTE DO CASTIGO DIVINO.....	101
3.2 A PROPOSTA DA LIBERDADE NO <i>TRAITÉ</i>	111
3.3 DA LIBERDADE DE DEUS	120
4 CONCLUSÃO	134
REFERENCIAS	138

INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como objetivo investigar um problema que se encontra na forma em que o filósofo Nicolas Malebranche (1638-1715) tratou do tema da liberdade, tendo em vista as suas propostas concernentes ao *ocasionalismo* e à *Vontade*¹. Estas propostas nos permitem pensar que a vontade humana e a vontade de Deus concorrem ao Bem e à felicidade². A vontade humana, contudo, é tendida para essa finalidade, por causa da vontade com a qual concorre, pois, no presente contexto, Deus se trata do único princípio causal. O comprometimento de Deus, na condição de princípio causal, com a eficácia dos seres é de tal maneira acentuado que Malebranche sugeriu, mediante fala da personagem de Théodore à Ariste nas *Entretiens sur la métaphysique et sur la Religion* (1688), a seguinte tese: “Portanto, Ariste, você não pode, por você mesmo, mover o braço, mudar de lugar, de situação, de postura, fazer aos outros homens nem bem e nem mal, colocar no universo o mínimo de mudança” (MALEBRANCHE, 1922, p. 158)³, pois, só Deus é a causa verdadeira para a eficácia dos movimentos e, por conseguinte, das mudanças. Assim, ainda que o ser humano queira fazer mudanças no mundo, sua vontade concorre com a de Deus que se coloca como causa verdadeira. Parece-

¹ É digno de nota a maneira em que a articulação entre essas doutrinas reverberou até a filosofia de Arthur Schopenhauer (1788-1860) que admitiu acolher alguns desses princípios na sua própria doutrina da vontade. No parágrafo 26 do Tomo I de *O mundo como vontade e representação*, por exemplo, ele declarou: “Se por meio dessa consideração tornou-se clara a diferença entre a força natural e todos os seus fenômenos; e, ainda, se reconhecemos que aquela é a Vontade mesma num grau determinado de sua objetivação; que somente aos fenômenos convém a pluralidade mediante tempo e espaço e que a lei de causalidade nada é senão a determinação, nestes, da posição dos fenômenos isolados – então reconheceremos a verdade perfeita e o sentido profundo da doutrina de MALLEBRANCHE (*sic*) sobre as causas ocasionais, *causes occasionelles*.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 199-200).

² Afirma Malebranche em torno da impressão a Vontade de Deus que impulsiona o ser humano para a felicidade: “Já dissemos que Deus ama todas as suas obras, que é somente o amor que ele tem por elas que as conserva e que ele quer que todos os espíritos criados tenham as mesmas inclinações que ele. Ele quer, então, que todas tenham uma inclinação natural para a sua conservação, assim como para a sua felicidade, porque elas não podem ser felizes sem ser.” (MALEBRANCHE, 1837, p. 135) - « *Nous avons déjà dit que Dieu aime tous ses ouvrages, que c'est l'amour seul qu'il a pour eux qui les conserve, et qu'il veut que tous les esprits créés aient les mêmes inclinations que lui. Il veut donc qu'ils aient tous une inclination naturelle pour leur conservation, aussi bien que pour leur bonheur ; car ils ne peuvent être heureux sans être.* » – Tradução nossa. Com exceção dos textos já traduzidos para o português listados nas referências, todas as demais traduções foram realizadas pelo autor deste trabalho, sendo, deste modo, de sua responsabilidade. A reprodução dos excertos no original se restringirá apenas aos textos de Malebranche, com exceção daqueles presentes na nota 30.

³ « *Donc, Ariste, vous ne pouvez, de vous-même, remuer le bras, changer de place, de situation, de posture, faire aux autres hommes ni bien ni mal, mettre dans l'univers le moindre changement.* » - Tradução nossa.

nos, sobretudo nesses termos, que o *ocasionalismo* insere o sujeito em um determinismo, de modo que a condição humana seria determinada por Deus. Isso isentaria o sujeito de liberdade e, por conseguinte, de responsabilidade; tornando plausível o argumento presente na seguinte ilustração fornecida por Ferreira (2013, p. 72-73): “[...] certa vez um assassino, ao ser questionado sobre o fato de ter atirado e matado uma pessoa, respondeu: ‘Não fui eu quem matou, eu só puxei o gatilho; quem matou foi Deus, se ele não quisesse o sujeito não teria morrido’.”.

Diante disso, a questão que conduziu nossa investigação foi: como Malebranche desenvolveu o tema da liberdade levando em conta a sua tese sobre a concorrência das vontades de Deus e da alma⁴, presente no interior de seu *ocasionalismo*? Ao que tudo indica, a proposta de liberdade é algo problemático quando se tem como pano de fundo a noção de um Deus que é um princípio causal na expressão de sua vontade.

Ao propor a teoria das vontades concorrentes, Malebranche pensa a liberdade como possibilidade de *desvio* da alma frente à vontade de Deus que impele o espírito para o Bem. O *desvio*, neste sentido, se dá em relação ao propósito divino, donde se segue a possibilidade de o sujeito desviante sofrer, em consequência disso, uma ação punitiva de Deus, desferida por coibição deste último em relação às leis da Razão universal que o submetem. A submissão de Deus em relação às leis gerais fica nítida em passagem na qual Malebranche sugere que o espírito pode *obrigar Deus a lhe propiciar prazer*⁵. Afirmando isso, nosso filósofo proporcionou a possibilidade de questionarmos a liberdade de Deus e levantarmos a suspeita de que o ser humano é quem estaria no poder de condicioná-lo, e não o

⁴ No presente trabalho utilizaremos alternadamente as palavras “alma”, “mente”, “espírito” e “*moi*” em referência ao que poderíamos chamar de sujeito malebranchiano, isto é, ao sujeito concebido na filosofia que é nosso objeto de estudo.

⁵ Um excerto que expressa a possível submissão de Deus a leis gerais para causar uma sensação no espírito, que nos permite propor a hipótese de que ele também tem sua liberdade restringida, é descrito, em linhas gerais, por Malebranche no capítulo *Des Inclinations* da *Recherche* num contexto em que o autor trata do motivo que leva alguém a sentir prazer numa ação infratora: “Porque sendo o prazer uma recompensa, é fazer injustiça *produzir no próprio corpo movimentos que obrigam Deus, em consequência das leis gerais que ele estabeleceu, a nos fazer sentir prazer quando não merecemos*; seja porque a ação que nós fazemos é inútil ou criminal, seja porque estando plenos de pecados, não devemos lhe pedir uma recompensa.” (MALEBRANCHE, 1837, p. 149 – grifo nosso) – « *Parce que le plaisir étant une récompense, c’est faire une injustice que de produire dans son corps des mouvements qui obligent Dieu, en conséquence des lois générales qu’il a établies, à nous faire sentir du plaisir, lorsque nous n’en méritons pas ; soit parce que l’action que nous faisons est inutile ou criminelle, soit parce qu’étant pleins de péchés, nous ne devons point lui demander de récompense* ». – Tradução nossa.

inverso, na seção 4.3. Todavia, retomando o problema da liberdade do sujeito, não podemos negar que havendo punição pelo *desvio*, há a restrição da liberdade, ainda que seja por parte da Razão universal.

Propondo a teoria do *ocasionalismo*, ele pensa em um sujeito privado de toda e qualquer eficácia causal ante a vontade de Deus. Assim, “[...] há somente uma causa verdadeira, porque há somente um verdadeiro Deus [...] a natureza ou a força de cada coisa é somente a vontade de Deus.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 245). Complementando ele diz: “[...] todas as causas naturais não são causas verdadeiras, mas somente ocasionais [...]” (MALEBRANCHE, 2004, p. 245). Algo que bem ilustra essa ineficácia é seu exemplo de alguém que sinta dor em um membro amputado em decorrência de uma ação divina – o que nos permitiria questionar se esta vontade se presta para conduzir a alma ao Bem e à felicidade⁶. Neste exemplo, ele descreveu que Deus torna tais espíritos infelizes, dado o constrangimento concomitante à impotência de encerrá-lo, daqueles que se incluem neste caso. Disso se infere um impasse no seu pensamento que demanda uma investigação sobre a possibilidade da liberdade diante das implicações da proposta das vontades concorrentes somada às do *ocasionalismo*.

O modo no qual o ocasionalismo se desenha já poderia ser uma objeção suficiente à pretensão de refletir em torno desta possibilidade. Esta tese, como vimos, parte do pressuposto de que o ser humano é privado de poder causal, sendo mero efeito de estímulos de Deus, isto é, da causa verdadeira. Esta doutrina vale tanto para a teoria do conhecimento, como para a reflexão malebranchiana acerca da *Vontade*.

No tocante à teoria do conhecimento, identificamos uma estreita relação com a tese da *Visão em Deus*, sobretudo se considerarmos a compreensão de Malebranche sobre o sujeito e seu modo de argumentar para propor aquela tese. Sua noção de sujeito vai de encontro à proposta cartesiana segundo a qual o *ego* seria a base para o conhecimento científico. Na contramão disso, Malebranche

⁶ Referindo-se a Deus ele descreve: “[...] suas idéias são eficazes, visto que agem nos espíritos, que elas os iluminam e os tornam felizes e infelizes, o que é evidente pela dor que a idéia da mão faz naqueles que tiveram o braço amputado.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 235). A menção a esse exemplo é realizada porque compreendemos que tal exemplo eleva às últimas consequências o argumento da ineficácia das criaturas.

propõe que o *moi* se caracteriza pela resistência ao esquadrinho numa definição lógica. O sujeito se trataria de algo desconhecido para si próprio, donde se resulta a dificuldade em imputá-lo o atributo de protagonista na operação da percepção. Se segue disso que o sujeito não seria a condição epistêmica para uma experiência sensível com o mundo.

Se mirarmos o nosso olhar para a construção argumentativa que resultou no estabelecimento da doutrina da *Visão em Deus*, notamos que ele se valeu de um método de exclusão de proposições que julgou frágeis. Ainda que tenhamos tratado desta construção com maior aprofundamento em nosso primeiro capítulo (2.3.1), vale mencionar o argumento do “choque entre bolas”⁷ que acusa a ineficácia causal dos corpos, ou seja, daquilo que se apresenta como objeto para a percepção. Somando esta constatação de que os corpos são privados de eficácia causal com a compreensão de sujeito que não se coloca como instância promotora da percepção, obtemos um resultado que expressa uma lacuna, isto é, um resultado carente de valor positivo. Não poderíamos esperar outro produto para uma expressão que pede a soma de fatores negativos, análoga à fórmula $(-1) + (-1) = -2$. Feita a constatação de que tanto o sujeito como o objeto se encontram subtraídos da eficácia causal, Malebranche elencou uma instância causal que “empresta” seu potencial de produção para que a percepção possa ocorrer no sujeito, quando diante de um objeto. Assim, a ocasião do encontro entre sujeito e objeto tem a percepção como

⁷ Algo interessante de se notar acerca desse argumento, é a importância dele para o desenvolvimento da filosofia do escocês David Hume (1711-1776) que, inclusive, o reproduziu para compor sua crítica à causalidade que teve inegável influência, como sabemos, na filosofia de Immanuel Kant (1724-1804). Afirmamos que houve uma reprodução por parte de Hume, a partir da contribuição de Gomes e Simon que nos fornecem a articulação de um apanhado de especialistas que corroboram a hipótese de que “[...] não parece exagero dizer que Malebranche preparou o terreno para o trabalho de Hume.” (GOMES; SIMON, 2019, p. 02), pois o próprio escocês afirmou em correspondências que sua obra seria mais bem compreendida após a leitura da *Recherche*, obra que, ainda conforme Gomes e Simon, ele mantinha aberta no seu escritório enquanto redigia a *Investigação sobre o entendimento humano* (1748). Os articulistas nos indicam algumas partes da *Recherche* nas quais o argumento do choque entre esferas aparece, dizendo que “O exemplo das bolas de bilhar aparece, entre outros momentos, no livro seis, capítulo dois, capítulo três da *Recherche*.” (GOMES; SIMON, 2019, p. 14). Todavia, aqui fazemos referência ao exemplo presente no interior do argumento da *Visão em Deus*, ou seja, no livro três, capítulo III que citamos na seção 3.2. Este argumento foi importante, tanto para que Hume construísse a sua crítica, já que, como mostraram Gomes e Simon, ele se apropriou de alguns argumentos malebrancheanos para compor o seu; quanto para que Hume criticasse a relação da necessidade causal com um Ser Supremo, pensada por Malebranche. Para aprofundamento em torno deste assunto, ver: GOMES, Evandro da Rocha; SIMON, Samuel. *A contribuição do ocasionalismo de Nicolas Malebranche para a crítica à causalidade de David Hume*. **Dois pontos**, vol. 16, n. 3, p. 1-19, nov. 2019.

produto, na medida em que os elementos desta operação efetuam uma subtração, com reserva, do poder positivo de Deus⁸.

É dessa forma que o *ocasionalismo* se relaciona com a dimensão epistemológica do sujeito e se articula com a tese da *Visão em Deus*. Embora a máxima desta tese seja a de que « *nous voyons toutes choses en Dieu* », esta lógica se estende para os demais sentidos. Da ocasião do contato tátil da língua com determinado vegetal, por exemplo, se resulta uma percepção de sabor. Porém, na explicação de Malebranche, tal percepção não se dá por existir no vegetal um potencial gerador de sabor ou por existir na língua uma capacidade de saborear. A sensação de sabor é causada por Deus, na ocasião do contato entre o vegetal e a língua. Assim conhecemos o resultado dessa experiência. Compreendida a maneira na qual o *ocasionalismo* se apresenta como proposta epistêmica, cumpre perguntar como esta teoria do conhecimento se relaciona com a dimensão passional do sujeito.

Para responder isso, convém salientar que o *ocasionalismo* opera em função do que Malebranche compreende por amor-próprio, ou seja, por princípio de autoconservação. Como apontamos no segundo capítulo (seção 3.1), o *moi* possui uma tendência a amar a si mesmo e a se conservar em decorrência do amor que Deus tem por suas criaturas. Mas, atentemos ao detalhe de que este amor divino não é destituído de justificação interessada, pois se Deus ama as criaturas e excita elas a se amarem e se conservarem é porque expressa por elas o amor análogo ao de um artista vaidoso com sua obra. O amor de Deus é autorreferente, em princípio, pois é por meio dele que se imprime nas criaturas a tendência para que elas o amem. Por amar a si mesmo, produz em suas criaturas um amor autorreferencial como o seu, fazendo do humano sua imagem e semelhança, isto é, um amante de si mesmo. Por conta disso existe o princípio de autoconservação nos seres humanos, já que a criatura precisa conservar vivo o seu amor por Deus. Assim, a causa deste impulso autorreferencial é Deus, por ocasião de coisas do mundo que possam

⁸ Isso nos possibilita problematizar a interpretação de Prikladnitzky (2015) segundo a qual o sujeito se relaciona com Deus de maneira parasitária. Como veremos brevemente nas linhas a seguir e com aprofundamento na seção 3.1, o próprio Deus se beneficia com esta necessidade que o *moi* tem de sua intervenção, pois isso contribui para a sua glória. Dessa forma, não se desenharia um parasitismo característico pela desarmonia entre parasita e hospedeiro, mas um mutualismo, termo que, em sentido lato, evoca com mais precisão a ideia de concorrência. Está em nosso projeto desenvolver de forma aprofundada um estudo justificando o porquê vemos este problema na citada interpretação.

contribuir para isso. É para esta finalidade que a causa divina enseja no *moi* o interesse pelos bens do mundo, de maneira que as vontades do espírito e de Deus concorrem para tais bens que, a princípio, asseguram a conservação e, por conseguinte, impulsionam para a felicidade. Mas se as criaturas amam os bens particulares, é porque são impelidas a amar o Bem universal, ou seja, o próprio Deus, ainda que a realização deste desejo seja inexecutável na esfera mundana.

Sendo assim, o *ocasionalismo* se relaciona com a teoria das vontades concorrentes porque opera na dimensão passional do sujeito para que ele se conserve e queira ser feliz. Poderíamos ilustrar essa ocorrência, supondo a ocasião de um sujeito com carência de nutrientes diante de uma fruta. Numa ocasião assim, poderíamos supor ainda que a alma se sente agradada pelo odor deste objeto e se encaminha para o mesmo com a vontade de fruí-lo. Tal como no exemplo da ocorrência meramente epistemológica, não é o fruto que exala um cheiro agindo nos sentidos do sujeito, assim como não é o sujeito que ativamente inala este aroma. Mas, esta ocasião é propícia para que Deus cause tal sensação e tal vontade no sujeito, com a finalidade de que ele aja com o objetivo de se conservar, de suprir sua carência nutricional.

Se deriva disso a relação entre Deus e prazer. Além de injetar nas criaturas o princípio de amor-próprio, o criador imprime, como vimos, esta tendência para que elas o amem. A alma é instigada a amá-lo por meio do prazer. A sensação de prazer, como examinado na seção 4.2, é causada no espírito para que ele ame aquele que é causa deste sentimento (MALEBRANCHE, 1712). Então a relação entre a doutrina do *ocasionalismo* e a teoria das vontades concorrentes acontece na medida em que Deus é a causa das sensações que se representam na mente e, também porque é pela via da sensação prazerosa que ele incita o sujeito a se orientar para um bem que possa vir a contribuir para a sua conservação. As vontades concorrem para que o sujeito se ame e se conserve, assim como concorrem para que o sujeito ame a Deus, tal qual ele mesmo se ama. Portanto, as vontades intercorrem em prol do amor-próprio e, forçosamente, das implicações consequentes a este princípio.

A questão que está em jogo diz respeito à capacidade do sujeito de agir livremente, ou seja, de promover uma ação destacada de uma corrente causal

condicionante. Em outras palavras, nos propomos a refletir acerca da possibilidade do *desvio*, de uma ação que inaugura uma corrente causal diferente, frente ao que Malebranche elencou como causa única ou, por que não o dizer, única condição determinante. Neste sentido, o desafio que se coloca é o de pensar a possibilidade de liberdade da vontade diante da doutrina do *ocasionalismo*.

Reiteramos que seria plausível afirmar que, uma vez que esta doutrina priva o sujeito de toda e qualquer eficácia causal, então ele não teria a capacidade de agir livremente. Entretanto, no interior da teoria das vontades concorrentes, aparece a noção de *desvio* (*Recherche*, Livro I, cap. I, II). Esta teoria compreende, como vimos, que a Vontade de Deus e a vontade humana concorrem, ou seja, se manifestam lado a lado em direção ao Bem universal. Todavia, mediante o uso da liberdade, o espírito tem a possibilidade de se *desviar*, de se destacar desta tendência ao Bem universal, para se encaminhar para um bem particular. Nisso identificamos a possibilidade que ele teria de se apartar da corrente causal estabelecida.

Daí poderíamos levantar as seguintes questões à nossa plausível afirmação: se há a possibilidade do *desvio* em relação ao plano divino, à impressão de Deus na alma, não poderíamos dizer que existe aí uma ação livre? Além disso, a possibilidade de compor arranjos ocasionais no intuito de obter um efeito *obrigando Deus* a efetivá-lo, não nos levaria para uma conclusão semelhante?⁹ Ambas as deduções são possíveis a partir da contribuição de Malebranche, apesar dele. Não são estas, precisamente, as conclusões do autor. Não é assim que ele argumenta em defesa da liberdade humana. Do contrário, estas possibilidades derivam exatamente de uma problematização de sua proposta de liberdade. Isso porque o *desvio* se efetua em relação a Deus, na teoria das vontades concorrentes. É exatamente por isso que o *desvio* não é precisamente a expressão de liberdade defendida pelo nosso autor.

Sua proposta de liberdade se dá no intuito de propor um encaminhamento voluntário para Deus por meio da indiferença em relação aos bens particulares. A liberdade se caracteriza pela possibilidade de colocar um freio nas paixões e inclinações quando tais faculdades direcionam o sujeito para bens com atributos opostos ao de Deus. Portanto, esta *liberdade da indiferença* é sugerida para que

⁹ Fazemos referência a passagem presente na nota 04 dessa introdução que será reproduzida e trabalhada na seção na seção 4.3. do último capítulo.

sujeito suspenda seu juízo ou seu amor voltado para um bem particular e finito, para se encaminhar para o Bem universal e infinito.

A tensão deste argumento se apresenta na medida em que o princípio causal que se coloca por detrás destas inclinações e paixões que tendem para o bem particular e finito, é o próprio Deus. O ser cujos atributos são a universalidade e infinitude se coloca, do ponto de vista do *ocasionalismo*, como causa destes estímulos que excitam o sujeito a desejar bens particulares e o prazer propiciado por eles. A recusa destes bens não se trata de uma alternativa possível ao sujeito por dois motivos. Primeiramente porque o Bem universal transcende à capacidade perceptiva do sujeito no mundo, de modo que se configura uma impossibilidade do gozo direto de Deus. Não podendo gozar diretamente da causa, cumpre ao sujeito gozar de ocasiões prazerosas. Disso se decorre que, ainda que o *desvio* não seja recomendado, é ele a única alternativa possível (3.2). O segundo motivo é porque Malebranche compreende que o prazer é causado na alma a fim de que ela ame a causa desta sensação (1712). Bem e prazer se confundem na teoria das *vontades concorrentes* pensada a partir do *ocasionalismo*, pois a busca pelo Bem universal se justifica no prazer que esta conquista pode suscitar, assim como a busca por bens particulares é legítima por conta dos prazeres sentidos na ocasião de desfrute deles. A recusa pelo prazer transitório proporcionado por bens particulares seria, neste sentido, uma recusa pelo meio no qual Deus requisita o amor do sujeito. Em suma, se Deus é a única causa efetiva, então a ocasião é prazerosa por causa de Deus. Por outras palavras: se a ocasião mundana é prazerosa, é porque tal ocasião tem uma causa divina.

Neste sentido, sua proposta de liberdade é problemática, pois, a ideia de *liberdade de indiferença* fica internamente tensionada quando atada com a doutrina do *ocasionalismo*. Ou seja, ainda que a noção de *liberdade de indiferença* tenha sido pensada como prevenção do *desvio*, no intuito de aconselhar um encaminhamento voluntário para Deus mediante a negação do bem/prazer; quando localizada no interior da lógica do *ocasionalismo*, sugere um intento oposto. Para sermos mais específicos, este problema se apresenta na compreensão ocasionalista do prazer. Ao alinhar as duas teorias, Malebranche propõe, reiterando, que as vontades concorrem em direção ao bem particular para que o Bem universal, causador do prazer particular, seja amado. Isso se difere em muito da proposta inicial segundo a

qual o *desvio* é pecado por ser efetuado em relação a Deus, pois se *desvio* leva ao prazer que leva para Deus, então, o *desvio* deve ser praticado. Por isso,

Nós podemos e nós devemos amar o que é capaz de nos fazer sentir prazer, admito. Mas é por esta razão que devemos amar somente Deus porque não há nada além de Deus que possa agir em nossa alma e porque os objetos sensíveis só podem mover os órgãos de nossos sentidos. (MALEBRANCHE, 1837, p. 175)¹⁰

É porque determinado objeto pode fazer o prazer ser sentido em determinada ocasião, que este deve ser amado. Amado-o, se ama a Deus. Notamos, com isso, o modo no qual a tensão se desenha, pois, se por um lado a liberdade se manifesta exatamente no *desvio*, uma vez que se trata da ação que rompe com o princípio causal e se encaminha voluntariamente ao prazer causado no sujeito a fim que ele ame a causa; por outro lado, ao se desviar o sujeito incorre em pecado, porque se esquiva do itinerário que conduz para Deus. Logo, notamos que a sugestão para que a alma se oriente para ocasiões prazerosas, ocorre ao mesmo tempo em que se aconselha recusa de ocasiões desse tipo, mediante a indiferença.

Notamos, com isso, o modo no qual o conceito de liberdade se insere na filosofia de Malebranche e como que, embora enfrentando certas dificuldades, ele trabalhou para que ela fosse possível. Todavia, ainda que nosso autor promova este debate se valendo de recursos inegavelmente presentes em um discurso religioso, este problema não se trata de algo que diga respeito exclusivamente à filosofia cristã. O problema da liberdade também foi levantado por outros personagens da história da filosofia¹¹.

¹⁰ « *Nous pouvons et nous devons aimer ce qui est capable de nous faire sentir du plaisir, je l'avoue. Mais c'est par cette raison-là que nous ne devons aimer que Dieu ; parce qu'il n'y a que Dieu qui puisse agir dans notre âme, et que les objets sensibles ne peuvent au plus que remuer les organes de nos sens.* » - Tradução nossa.

¹¹ O que se verá abaixo, longe de ser uma pretensa revisão especializada do conceito de liberdade em toda a história da filosofia, se trata, antes, da referência ao debate promovido por determinados autores. Por isso que, longe de propormos expor uma discussão profunda sobre a circunscrição do problema na história da filosofia, nesta retomada nos espelhamos em Monzani na obra *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, tentando “[...] deixar que os próprios textos, na medida do possível, falassem por si mesmos.” (MONZANI, 2011, p. 18). Este recorte de autores tem como justificativa o fato de que, de certa maneira, seus discursos ressoaram até Malebranche, visto que ele comentou autores do Pórtico e afirmou inegável admiração tanto por Agostinho de Hipona, como por René Descartes.

Um exemplo disso é o texto *De fato* (Sobre o destino) no qual Cícero refletiu sobre a tensão entre duas propostas que visavam compreender os acontecimentos do mundo. Uma delas, a estoica, os entendia necessariamente comprometidos com um destino. A outra, epicurista, alegava um descompromisso deles com qualquer finalidade, donde resulta uma condução ao acaso. Em suma, está em jogo ter que “[...] admitir ou que tudo acontece pelo destino, ou que ele pode se produzir sem causa.” (CÍCERO, 2002, p. 12). Esse texto apresenta uma discussão sobre a liberdade possível de relacionarmos, guardadas as devidas proporções, não apenas com a filosofia de Malebranche¹², como também com o problema com o qual estamos lidando. Nele a liberdade é pensada diante do destino, ou melhor, diante da compreensão helenística de destino.

Cícero se posicionou criticamente em relação ao estoicismo, tratando do que chamou de “armadilha de Crisipo”. Se debruçando sobre isso, ele nos fez o seguinte convite: “Examinemos, portanto, princípios astrológicos desse tipo: ‘Se alguém (por exemplo) nasceu no início da Onda de Calor, ele não vai morrer no mar.’” (CÍCERO, 2002, p. 08). Para ele, tal princípio é problemático, não só por se prontificar a adivinhar ou prever do futuro mediante premissas que não se adequam a um teorema¹³, mas também por ser absolutamente condicionante, pressupondo causas antecedentes determinantes. A questão é que o nascimento “no início da Onda de Calor”, não condiciona apenas o futuro de alguém, garantindo que esta pessoa não morrerá no mar, pois todo o passado que levou ao nascimento durante o “início da Onda de Calor”, também se encontra condicionado¹⁴. Apresentado este problema, ele expôs o contraponto a isso, descrevendo que [...] Epicuro pensa que pode evitar a necessidade do destino pelo desvio de átomos. (CÍCERO, 2002, p. 11). Ou seja, que postulando uma manifestação dos átomos ao acaso, daria margem à liberdade, já que “[...] se o átomo se movesse sempre em virtude da gravidade natural e

¹² Trataremos desta relação ainda outra vez ao final desses parágrafos que circunscrevem o problema da liberdade na história da filosofia a partir de Cícero.

¹³ Refletindo sobre a adivinhação, questionou Cícero (2002, p. 08): “Se, com efeito, a adivinhação existe, de quais princípios teóricos ela parte? (chamo aqui ‘princípios teóricos’ o que, em grego, chamamos teoremas).”

¹⁴ Nas palavras de Cícero, o raciocínio se desenha assim: “Pois, assim como dizemos verdadeiros os eventos passados cuja existência futura foi verdade num tempo mais antigo, da mesma forma diremos verdadeiros eventos futuros cuja existência futura será verdadeira num tempo porvir.” (CÍCERO, 2002, p. 12).

necessária, não haveria em nós nenhuma liberdade, haja visto que a alma não seria animada senão pela coerção do movimento dos átomos. (CÍCERO, 2002, p. 11).

Exposto o panorama geral do problema, é válido indicar que em meio a sua explanação, Cícero identificou limites nas duas argumentações, ainda que tenha tendido mais para o lado de Crisipo. Se apoiando em Carnéades, ele exprimiu que os epicuristas poderiam se defender apenas reforçando a ideia de liberdade da vontade, sem introduzir esse “desvio imaginário” (CÍCERO, 2002, p. 27) que também seria condicionante, ainda que não siga uma lei necessária. Se orientando pelo raciocínio estoico, vislumbrou a possibilidade de crítica observando que

A questão se coloca assim: “Se o destino quer que tu melhores de certa doença, quer tu faças ou não apelo ao médico, tu ficarás melhor; da mesma forma, se o destino quer que tu não melhores, quer tu faças apelo ao médico, tu não ficarás melhor; e teu destino reside em uma ou outra dessas possibilidades: portanto, não há necessidade de chamar um médico. (CÍCERO, 2002, p. 13)

O problema da prescindibilidade da ação humana diante da sorte, descrito acima, foi aparentemente sanado depois de apresentada a distinção entre causa principal e causa secundária. A existência de causas secundárias distintas, em certa medida, da causa principal, vem para salvaguardar a liberdade humana diante daquilo que anteriormente foi compreendido como uma pretensa onipotência do destino, no sistema de Crisipo. “Na verdade, disse ele, ‘entre as causas, algumas são perfeitas e principais, outras secundárias e próximas. Por isso, quando dizemos que tudo acontece por destino e por causas antecedentes, não queremos entender as causas principais e perfeitas, mas as secundárias e próximas.’” (CÍCERO, 2002, p. 17), por isso

A causa é aquela que tem por efeito o evento do qual ela é a causa, como ferimentos causam a morte, a indigestão a doença, o fogo a queimadura. Por isso, a causa não deve ser entendida como o que precede cada evento, mas como o que o precede ao produzi-lo; não foi porque eu desci para o Campo de Marte que joguei bola, nem porque Hércuba deu à luz a Paris que os troianos morreram, nem porque Tíndaro foi pai de Clitemnestra que Agamenon foi matar. Da mesma forma, pode-se dizer do viajante elegante ter sido a causa pela qual o ladrão o roubou. (CÍCERO, 2002, p. 15)

O argumento se vale do recurso das causas secundárias, para propor a existência da liberdade humana, ou garantir a responsabilização humana, sem reduzir os acontecimentos às causas antecedentes que garantiriam a cristalização dos efeitos. Se valendo do último dos exemplos, poderíamos dizer que para Crisipo

não é a ocasião que enseja o ladrão. Este gesto, podemos ver, é operado num intento oposto ao de Malebranche, que também compreende a existência de causas secundárias, no entanto, não para comprometer a ligação dos efeitos com estas causas, mas para acusar a ineficácia delas diante da onipotência divina. A diferença entre a proposta de Cícero para com a de Malebranche, é que o romano critica a capacidade determinante das causas antecedentes as compreendendo como causas secundárias, no intuito de reclamar o poder humano. O padre francês, por sua vez, opera essa crítica a fim de legitimar o poder divino, causa primeira, como veremos no desenvolvimento deste trabalho. Avançando na circunscrição do problema na história da filosofia, pedimos licença para dar um salto nela, nos conduzindo até pensamento de Agostinho de Hipona (354-430).

Não há como pensar a questão da liberdade na história da filosofia, sem reconhecer a importância da contribuição de Agostinho de Hipona sobre este tema. Ainda que não seja o caso de debater a afirmação categórica de Hannah Arendt (1906-1968) segundo a qual “[...] a idéia de liberdade não desempenhou nenhum papel na Filosofia anterior a Agostinho” (ARENDR, 2014, p. 204-5), não podemos perder de vista a importância do bispo africano para a filosofia de Malebranche. De fato, Agostinho efetuou uma mudança na lógica platônica-socrática que prescreve ser o conhecimento da verdade suficiente para que se pratique o bem¹⁵. Ele partiu do pressuposto de que o conhecimento da verdade, assim como a preferência por ela, é algo presente em todos os seres humanos. Todavia, por meio da liberdade o sujeito pode escolher agir bem, conforme a verdade que conhece, ou não. A vontade é requisito para a verdadeira boa ação. Todos os seres humanos querem o bem,

¹⁵ Dentre os diversos diálogos em que esse princípio aparece, gostaríamos de ressaltar: o livro VI da República, no qual o ignorante da verdade é comparado a um cego. Percebemos isso na seguinte indagação: “Parece-te que há alguma diferença entre os cegos e aqueles que estão realmente privados do conhecimento de todo o ser, e que não têm na alma nenhum modelo claro, nem são capazes de olhar, como pintores, para a verdade absoluta, tomando-a sempre como ponto de referência, e contemplando-a com o maior rigor possível, para só então promulgar leis cá na terra sobre o belo, o justo, o bom, se for caso disso, e preservar as que existirem, mantendo-as a salvo?” (*República*, 484d). Além dessa exposição explícita, nos parece que isso já se encontra implícito em *Éutifron*, dado o espanto de Sócrates diante da notícia de que a queixa que a personagem que leva o nome do diálogo está prestes a fazer, é de um homicídio praticado por seu pai. A passagem que apresenta implicitamente o princípio de que o mal é efetuado por quem ignora o bem, é a seguinte: “Por Hércules! Decerto, Éutifron, a maioria dos homens ignora onde possa estar o bem. Pois não creio que aconteça a qualquer pessoa intentar uma coisa dessas, mas a alguém muito avançado no caminho da sabedoria!” (*Éutifron*, 4a; 4b).

mas podem agir mal por “[...] *perversão da vontade desviada da substância suprema* [...]” (AGOSTINHO, 1996, p. 190). Além disso, o conhecimento da verdade não se trata de um motivo suficiente para evitar a má ação, se levarmos em conta o seguinte argumento presente no livro X das *Confissões*:

Encontrei muitos com desejos de enganar outros, mas não encontrei ninguém que quisesse ser enganado. Onde conheceram eles esta vida feliz senão onde alcançaram o conhecimento da verdade? Amam a verdade, porque não querem ser enganados; e, ao amarem a verdade feliz, que não é mais que a alegria oriunda da verdade, amam, com certeza, também a verdade. Não a poderiam amar, se não tivessem na memória qualquer noção de verdade. (AGOSTINHO, 1996, p. 282)

O conhecimento da verdade não basta para determinado sujeito não querer enganar, é necessário o ímpeto, isto é, a vontade da verdade: não querer enganar outros, assim como não quer o engano para si. Assim, questão do conhecimento está relacionada com a questão da vontade. O conhecimento da verdade, porém, demanda um aprimoramento. Para que se opere em prol disso, é preciso que o sujeito aja para tal. Agostinho nos lembra que pensar (*cogitare*) é um verbo, ou seja, o indicativo de uma ação que visa organizar ideias, propor sentido às coisas¹⁶. Daí a importância de sua contribuição acerca da liberdade, pois podemos inferir que para ele o conhecimento inato da verdade não impede automaticamente o *desvio*, seja na ação, seja no raciocínio, como podemos ver no livro III:

Todavia, não tinha uma idéia clara e nítida da causa do mal. Porém, qualquer que ela fosse, tinha assente para mim que de tal modo a havia de buscar, que por ela não fosse constrangido a crer, como mutável, um Deus imutável, pois, doutra maneira, cairia no *mal* cuja causa procurava. (AGOSTINHO, 1996, p. 174)

Notamos nisso, a forma na qual a suposta vontade de crer em um Deus mutável, seria um mau raciocínio, o que também podemos perceber quando o filósofo da África faz uma denúncia de si mesmo, revelando: “Buscava a origem do mal, mas buscava-a erroneamente. E, ainda mesmo nessa indagação, não enxergava o mal que nela havia.” (AGOSTINHO, 1996, p. 176). O movimento de pensamento que fica expresso, é o que desloca a ideia de que o conhecimento da

¹⁶ Tratando desse princípio organizador, ele diz “[...] que consiste apenas em coligir pelo pensamento aquelas coisas que a memória encerrava dispersas e desordenadas [...] Porém a inteligência reivindicou como próprio este verbo (*cogito*), de tal maneira que só o ato de coligir (*colligere*), isto é, ao ato de *juntar* (*cogere*) no espírito, e não em qualquer parte, é que propriamente se chama “pensar” (*cogitare*).” (AGOSTINHO, 1996, p. 271).

verdade seria suficiente para conduzir a vontade para uma boa ação, indo para a convicção de que a vontade tem primazia nesta relação, de maneira que o conhecimento da verdade se coloca como alvo dela.

É dessa maneira que, conforme algumas interpretações, o conceito de liberdade entra na história da filosofia, a saber: via relação entre filosofia e cristianismo. Possivelmente diante das implicações deste deslocamento agostiniano que René Descartes (1596-1650) se propôs a pensar em *como* conduzir a vontade ao raciocínio plausível, já que o ímpeto é necessário. Efetuemos, pois, outro salto na história.

No intuito explícito de desatar a filosofia da teologia¹⁷, Descartes também se viu diante do problema da liberdade e apresentou uma “resolução” que, diga-se de passagem, não foi isenta de embaraços. É importante ter em vista que o projeto inaugurado nas *Meditações*¹⁸, com inegável eco no *As Paixões da Alma*, expressa uma preocupação com a questão da liberdade da vontade, como observado por Lívio Teixeira (1990). Desta maneira, o método cartesiano é um método para a vontade, pois,

A vontade é que constitui o elemento ativo do espírito; e a ela incumbe rejeitar todas as noções falsas e confusas que a inteligência possa receber dos sentidos e da imaginação, bem como fixar a inteligência nas idéias verdadeiras e operar a construção da ciência por meio dos juízos e raciocínios rigorosamente de acordo com o método. (TEIXEIRA, 1990, p. 16)

¹⁷ Já no início das *Meditações*, com intuito doutrinador, ele adverte: “Sempre considere o que estes dois assuntos, de Deus e da alma, eram os fundamentais entre os que devem ser demonstrados mais pelas razões da filosofia do que da teologia: pois, apesar de nos ser suficiente, a nós que somos fiéis, crer pela fé que existe um Deus e que a alma humana não fenece com o corpo, é certo que não parece possível poder convencer os infiéis de religião alguma, nem mesmo de qualquer virtude moral, se em princípio não lhes provarem essas duas coisas pela razão natural.” (DESCARTES, 2004, p. 235).

¹⁸ Lívio Teixeira nos indica maneira na qual a *vontade* é o objeto do método cartesiano, mesmo sabendo que “Em geral os autores apresentam do método de Descartes somente o seu aspecto intelectual.” (TEIXEIRA, 1990, p. 23). Ele ainda indica o papel da *vontade* em cada regra do método, sendo válido mencionar a relação desta faculdade com o primeiro deles: “A dúvida metódica, pois, que como já vimos é um processo caracteristicamente voluntário, não é apenas uma atitude preparatória anterior ao método: ela continua dentro do próprio método, como um dos seus aspectos. A expressão que “eu nunca tivesse ocasião de o pôr em dúvida” mostra que o mecanismo das idéias claras e distintas, em si mesmo puramente intelectual e independente da vontade, tem como ponto de apoio uma sorte de vigilância da vontade, que consiste em mostrar que elas suportam sempre o *test* da dúvida metódica.” (TEIXEIRA, 1990, p. 31).

Para que o método seja seguido é mister que haja um ímpeto que intencione sua execução. Poderíamos dizer, ainda com o mesmo comentador, que este trajeto de Descartes de sugerir a diferença entre alma e corpo no início de suas *Meditações*, se trata da expressão dum raciocínio herdado por ele de uma tradição cristã. Teixeira argumenta isso, indicando que o filósofo compreendeu que é a faculdade da *vontade* que indica a relação entre ser humano e Deus, pois sendo infinita¹⁹, possui um atributo em comum com ele. Diz Teixeira (1990, p. 16): “O homem *pode querer* tudo ainda que não possa realizar tudo; a inteligência humana, porém, de sua natureza, *não pode compreender tudo*.”²⁰. Ressaltamos isso porque a amostra da influência da filosofia cristã em seu projeto não é algo que nos permita dizer com segurança que ele se propôs a reinstaurar um discurso meramente teológico, como pretendem alguns autores. Sua proposta, no entanto, expressa na carta *Aos Senhores Deão e Doutores da Sagrada Faculdade de Teologia de Paris*, de desatrelar fé e razão, também não indica uma ruptura absoluta com os saberes da teologia tradicional²¹. O que podemos inferir é que, ainda que tenha proposto uma separação entre filosofia e teologia, foi com teólogos que Descartes dialogou, nesse primeiro momento.

Se foi assentindo com a tradição ou não, nos importa salientar que Descartes não separou alma e corpo no intuito de deixar este problema em aberto para a posteridade, concluindo que o conhecimento da união destas substâncias seria prescindível. Talvez, como é a opinião de muitas das interpretações, ele não tenha conseguido resolver este problema. Mas isso não significa que ele deixou de tentar.

¹⁹ Sobre isso, observou Lívio Teixeira (1990, p. 16): “O que caracteriza o homem para Descartes, e que constitui principalmente a imagem de Deus no homem, como ele diz, não é a sua inteligência, mas sua vontade. Esta é que é formalmente infinita, ainda que realmente limitada pela condição humana, ao passo que a inteligência é limitada e finita não só realmente, como também formalmente.”

²⁰ Nos parece assim que, embora não mencionado por Monzani (1996) em *Origens do pensamento libertino*, Descartes faz parte da gama de autores que pensaram que a razão opera a serviço da vontade.

²¹ Este debate é motivado pelo fato de que, residindo na Holanda, Descartes teve que se defender tanto de ateísmo, por parte de protestantes, como de protestante, por parte de intelectuais franceses. “Fatos como esse deram origem a uma sorte de debate entre autores modernos franceses que apresentam, uns, Descartes agnóstico ou deísta, como M. Blondel e Ch. Adam, e talvez pertencente à confraria dos Rosa-Cruz, como M. Leroy, no seu *Descartes, le Philosophe au Masque*, cheio de inteligência e vivacidade; outros, como Espinas, L. Blanchet, H. Gouhier e J. Laporte, não hesitam em fazer de Descartes um católico coerente e sincero e mesmo um apologista da fé.” (TEIXEIRA, 1990, p. 12-13).

Foi justamente com o objetivo de compreender em que medida uma ação da alma estaria condicionada por uma lógica mecânica, relacionada ao corpo e; a partir de que ponto tal ação se manifestaria livre deste condicionamento, com indiferença a ele, que Descartes redigiu *As Paixões da Alma*. É neste texto que percebemos a maneira na qual ele se envolveu em embaraços diante desta questão. Pois, não obstante tenha estabelecido que espírito e matéria se confundem, “[...] que a alma está verdadeiramente unida ao corpo todo” (DESCARTES, 1979, p. 238) como dito no artigo 30, apesar de se colocarem como substâncias heterogêneas, a questão acerca da interação entre as substâncias ficou em aberto.

Ao propor uma ilustração explicativa do acontecimento da percepção sensível de alguém numa hipótese de perigo, o autor sugere que diante do objeto ameaçador, os olhos recebem, cada qual, uma informação que é transmitida por meio dos nervos e dos espíritos animais ao cérebro e, por conseguinte, à glândula pineal que efetua uma conversão do dado, tornando uma só a informação que antes era dupla, para apresentar à alma²². Passado este processo, a alma pode movimentar a glândula pineal de diversas maneiras para a obtenção de efeitos também diversos. Este movimento pode ser para fazer com que o coração bombeie o sangue pelo corpo a fim de incitar ou a fuga (Art. 36), ou o enfrentamento. No caso da fuga, a paixão é excitada na alma, de modo que ela seria totalmente condicionada pelo evento. Seria uma ação passiva. O efeito incondicionado (Art. 41) ocorre, por sua vez, na medida em que a alma produz um movimento na glândula pineal conforme o seu querer, isto é, “[...] a fim de produzir o efeito que se relaciona com esta vontade” (DESCARTES, 1979, p. 243). Estas duas possibilidades fazem parte da disposição do sujeito. Entretanto, malgrado o fato de que “cada vontade é naturalmente unida a algum movimento da glândula” (Art. 44), nem por isso tais movimentos são determinados, pois é possível “por engenho ou por hábito”

²² Vale expor o Art. 35. *Exemplo da maneira como as impressões dos objetos se unem na glândula que fica no meio do cérebro*: “Assim, por exemplo, se vemos algum animal vir em nossa direção, a luz refletida de seu corpo pinta duas imagens dele, uma em cada um de nossos olhos, e essas duas imagens formam duas outras, por intermédio dos nervos ópticos, na superfície interior do cérebro defronte às suas concavidades; daí, em seguida, por intermédio dos espíritos que enchem suas cavidades, essas imagens irradiam de tal sorte para a pequena glândula envolvida por esses espíritos, que o movimento componente de cada ponto de uma das imagens tende para o mesmo ponto da glândula para o qual tende o movimento que forma o ponto da outra imagem, a qual representa a mesma parte desse animal, por meio do que as duas imagens existentes no cérebro compõem apenas uma única glândula, que, agindo imediatamente contra a alma, lhe fez ver a figura desse animal.” (DESCARTES, 1979, p. 240-241)

(DESCARTES, 1979, p. 243) unir a vontade a outros movimentos. Com isso vemos que a liberdade da vontade se dá na medida em que está no poder da alma produzir determinado efeito no funcionamento do corpo, conforme sua intenção.

Entretanto, convém retomarmos alguns elementos do texto para que possamos compreender o problema desta explicação. Começaremos recordando que, com exceção da alma, todos os demais elementos propulsores da percepção são corpos. O objeto, olho, os nervos, os espíritos animais (Art. 10)²³ e a glândula pineal etc. Daí já poderíamos reformular a pergunta: como o corpo interage com a alma e vice-versa? Ou seja, como a alma movimenta a glândula pineal? Como a glândula pineal, que é matéria, representa uma imagem para a alma? Poderíamos retomar ideia de “[...] que a alma está verdadeiramente unida ao corpo todo” (DESCARTES, 1979, p. 238), logo isso que aparentemente se trata de corpo, também está unido (*unie*) com alma. Esta união possibilitaria a interação com a parte da alma que se encontra na glândula pineal. O “contato” da alma imaterial com a glândula material, ocorre porque a alma está também na glândula, nos espíritos animais, nos nervos etc. Ou seja, porque, em última instância, de alguma forma a alma se relaciona com o corpo, resposta que, ao invés de sanar a questão, a reinstaura. Se a alma tem a possibilidade de se relacionar com o corpo, por que esta relação não poderia se dar de maneira direta com o objeto externo? Ao que parece, nesta explicação, Descartes adiciona fatores prescindíveis para chegar no mesmo produto, efetuando um movimento análogo à seguinte expressão: $0,333... = 3/9 = 2+1/5+4 = 1+1+1/2+2+1+1+3$ etc. Isso tudo poderia nos levar a questionar: para quê efetuar esta cisão entre corpo e espírito, se a ideia é unir estas substâncias posteriormente? A resposta vai ao encontro da hipótese deste trabalho, ou seja, para supor uma liberdade, uma dimensão humana que está além da lógica causal que condiciona a matéria. O embaraço se dá na proposta de resposta, a saber: que a dimensão imaterial teria o poder de interagir com a matéria para movê-la conforme a sua vontade, a sua intenção.

Diante de aspectos do debate sobre a liberdade na história da filosofia, constatamos que o problema está, de certa maneira, para além da filosofia cristã.

²³ “Ora, tais partes do sangue muito sutis compõem os espíritos animais; e não precisam, para tal efeito, receber qualquer modificação no cérebro, exceto a de serem separadas das outras partes do sangue menos sutis; pois o que denomino aqui espíritos não são mais do que corpos e não têm qualquer outra propriedade, exceto a de serem corpos muito pequenos e se moverem muito depressa, assim como as partes da chama que sai de uma tocha [...]” (DESCARTES, 1979, p. 230-1)

Mas, também não podemos deixar de reconhecer que, se valendo do recurso de alma e corpo, as contribuições de filósofos cristãos foram muito importantes. Malebranche estaria propondo seu conceito de liberdade especificamente na esteira desta tradição, ou trilhando uma via de reflexão que vai para além dela? A esta pergunta responderíamos que há uma tentativa de síntese, até porque sua filosofia, embora inegavelmente vinculada ao cristianismo, não se restringe aos seus princípios²⁴.

Visto o problema em questão e a circunscrição dele em parte da história da filosofia, a hipótese que nos conduziu foi a de que, ao confrontar suas teses concernentes à relação da alma com Deus com o tema da liberdade, a filosofia de Malebranche indicou conclusões inconsistentes que nos permitem inferir que há uma restrição não só na liberdade de alma, como também na manifestação livre de Deus. Esta figura presente em sua obra – que, a princípio, não se distingue em muito da entidade que se apresenta na narrativa bíblica na tradição do cristianismo – passa a ter sua onipotência limitada em detrimento de sua benevolência. A liberdade do sujeito, por sua vez, possui duas faces que, a princípio, não se harmonizam. Uma delas apresenta a manifestação da liberdade conferida no *desvio*, ou seja, no encaminhamento para os bens particulares. A outra aponta para o conceito de *liberdade de indiferença*, compreendendo que a manifestação livre só é possível na condição de que o *moi* tem o poder de recusar o prazer, agindo com voluntário desinteresse diante dele. Acreditamos na possibilidade destas duas faces fazerem

²⁴ Algo que exemplifica essa abertura para ideias que transcendem ao cristianismo, é o acolhimento do *ocasionalismo*, doutrina que tem suas raízes na filosofia islâmica, após “integração do aristotelismo e o neoplatonismo”, como observado por Lee (2020) no debate sobre o verbete *Occasionalism* presente no *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Não sabemos se Malebranche tinha plena noção disso, considerando que naquele contexto a invenção da teoria das causas ocasionais era atribuída à Descartes. Bernard Le Bouyer de Fontenelle (1657-1757) foi quem nos permitiu tal afirmação, quando descreveu em *Doutes sur le système physique des causes occasionnelles*: “Eis as dificuldades que fizeram M. Descartes inventar as causas ocasionais. Ele descobriu que, uma vez que um movimento e um pensamento não têm conexão natural, eles não podem ser causas verdadeiras um para o outro; (porque devemos ver uma conexão necessária entre a verdadeira causa e seu efeito;), mas que eles podem ser ocasião ou causa ocasional um do outro; porque Deus, por ocasião de um movimento do corpo, pode imprimir um pensamento na alma, ou por ocasião de um pensamento da alma, por ocasião de um movimento do corpo.” (FONTENELLE, 1761, p. 06). Talvez, tal como Fontenelle, Malebranche também tivesse esta compreensão. Em todo o caso, não podemos negar que a teoria do ocasionalismo quando vai além da física, como propôs Descartes, para dar conta de uma questão cristã-teológica, tensiona com a noção de livre-arbítrio.

parte de uma mesma estrutura, assim como numa moeda. Há elementos na filosofia de Malebranche que nos permitem pensar nessa coexistência, a exemplo de sua afirmação segundo a qual: "Todos os espíritos amam Deus pela necessidade de sua natureza; e se ele ama outra coisa que não Deus pela escolha livre de sua vontade, isso não é porque eles não procuram Deus, ou a causa de sua felicidade [...]" (MALEBRANCHE, 1712, p. 199)²⁵. Notamos, nesta afirmação, um posicionamento que parte do pressuposto de que o *desvio* não é impediante da tendência a Deus. A *liberdade de indiferença* poderia se tratar de um procedimento que contribui com o *desvio* para a diversificação na fruição de objetos prazerosos. Mas, veremos no item 4.1., determinados desvios têm como consequência o castigo de Deus, ainda que a mudança de direção se trate de um gesto de amor a ele (MALEBRANCHE, 1712). Porém, o castigo deíffico é imputado por submissão às leis gerais, daí a restrição da onipotência divina. Quanto a concepção de liberdade do sujeito, notamos uma inconsistência, pois ambas propostas parecem acabar numa violação, seja por recusa ao prazer causado por Deus mediante a indiferença, seja pelo *desvio*.

Para atingir nosso intuito geral e verificar a plausibilidade da hipótese já delineada, nosso trabalho se dividiu em três etapas, cada qual com um enfoque específico. Primeiramente, nossos esforços se concentraram em identificar como Malebranche propôs o estatuto do "*moi*" [eu], em sua recepção da filosofia de Descartes com ênfase no "papel do *cógit*" e nos gestos epistemológicos do mesmo, para compreender como concebeu o sujeito do qual intentamos apurar e verificar uma possibilidade de liberdade. Conduzimo-nos pela pergunta: como Malebranche compreendeu o ser humano? Em seguida, nosso intuito foi o de debater o modo como se abordou a relação entre Deus e a alma, no que se refere aos afetos, no escopo de obter uma apreensão sobre as circunstâncias em que o *moi* se insere. Por fim, nos dedicamos em inquirir sobre a proposta da manifestação da liberdade, confrontando a mesma com a doutrina do *ocasionalismo* e com aquela que prescreve a concorrência entre a Vontade Geral na instância de Deus e a vontade particular na instância da alma, no fito de verificar se há ou não um impasse nesta asserção. Nesta confrontação, questionamos tanto a liberdade do sujeito, como a liberdade de Deus.

²⁵ « *Tous les esprits aiment Dieu par la nécessité de leur nature : & s'ils aiment autre chose que Dieu par le choix libre de leur volonté, ce n'est pas qu'ils ne cherchent Dieu, ou la cause de leur bonheur [...]* » - Tradução nossa.

Uma vez que esta pesquisa teve como alvo a exploração de conceitos, a nossa metodologia foi a de revisão bibliográfica. Esta também se dividiu em três momentos. Para identificar a maneira pela qual se abordou o estatuto da alma no intuito de compreender como que ele se posiciona acerca dos modos de conhecer do *moi* - com ênfase na sua tematização da *consciência*²⁶ - e o que o levou a acusar Deus como instância necessária para a percepção, optamos, sob a justificativa de recorte, em tomar como alvo os textos *Des Sens* e *Sixième Éclaircissement* da obra *De La Recherche de la Verité* (1674-75); *Neuvième Meditation* das *Méditations Chrétinnes et Métaphysiques* (1684) e; *Premier Entretien* e *Troisième Entretien* das *Entretiens Sur la Métaphysiques et Sur la Religion* (1688). No propósito de realizar o que nos propomos no segundo momento desta investigação, tomamos como referência os textos: *Des Sens*, *Des Inclinations*, *Des Passions* e da obra *Recherche*; *Sixième Meditation* e *Séptième Meditadion* das *Méditations*, que tratam, respectivamente, de Deus como causa geral e as causas secundárias que se seguem desta e, a maneira como são regidas as leis da união da alma com o corpo e; *Séptième Entretien* das *Entretiens* em que se discute a força motriz de Deus, à qual a alma está unida, e a impotência das coisas criadas. Tendo em vista que no terceiro momento a atenção se voltou para o inquérito sobre o modo em que Malebranche compreendeu a liberdade neste esquema no qual as vontades são concorrentes, investigamos primeiro a liberdade do sujeito diante do desígnio de Deus, tematizando a proposta como a da liberdade da indiferença. Depois, nos concentramos em um texto dedicado exclusivamente a este tema e, por fim, investigamos a possibilidade da liberdade de Deus em relação às leis universais. Para isto, consultamos principalmente o *Troisième Discours* do *Traité de la Nature et de la Grace* (1680) e o *Esclarecimento X* (1677-8) da *Recherche*.

Essa pesquisa tem como justificativa, antes de tudo, o fato de tratar este tema na perspectiva de um autor que, embora seja de muita importância para o século

²⁶ Para Malebranche há uma relação entre liberdade e *consciência*. É isso que justifica a nossa intenção de iniciar este trabalho enfatizando a tematização da *consciência*. Ele estabelece esta relação da seguinte maneira: “Ainda que não tenhamos um conhecimento inteiro de nossa alma, aquele que temos dela por consciência, ou sensação interior, basta para demonstrar sua imortalidade, espiritualidade, liberdade e alguns outros atributos que é necessário que saibamos, e é aparentemente por isso que Deus não nos faz conhecê-la por sua ideia, como ele nos faz conhecer os corpos.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 208). Logo, segundo ele, a compreensão da *consciência* parece uma passagem obrigatória para que se adentre o tema da liberdade.

XVIII (Bardout, 2008)²⁷, ainda não é muito estudado em contexto nacional, o que dá mostras de que se trata de uma abordagem de caráter inédito. No contexto contemporâneo da Filosofia da Psicanálise é possível notar a contundência desta discussão se levarmos em conta pesquisas que buscam compreender uma filiação de Freud à Filosofia Moderna ou, conforme Bocca (2009, p. 103) uma “[...] matriz filosófica que teria criado as condições de possibilidade de tal concepção acerca da vida passional do homem”²⁸. Nosso autor foi um dos representantes deste período que forneceu uma noção de desejo inquieto, caracterizado pela insanável insatisfação resultante da irrefreável vontade que o alimenta²⁹. Além disso, é de relevância uma investigação acerca da liberdade na filosofia malebranchiana, considerando como este conceito tem um papel importante na primeira regra de seu método para as ciências³⁰, expresso tanto no livro *I* como no livro *VI* da *Recherche*. Esta regra tem a seguinte prescrição:

²⁷ Após tratar do gesto cartesiano que situou a metafísica como “a ciência dos fundamentos de toda a ciência certa” (filosofia primeira) no artigo *Berkeley et les métaphysiques de son temps*, Bardout (2008, p. 125) comenta: “Ora, esse gesto cartesiano não deveria permanecer sem posteridade. É, sem dúvidas, a Malebranche, cuja influência sobre o século XVIII nunca será demais sublinhar, que compete, todavia, de dar a esta definição de metafísica toda a sua amplitude.” (grifo nosso). Este artigo já trata, de modo geral, da influência de Malebranche sobre Berkeley. Todavia, vale indicar também: BARDOUT, Jean-Christophe. *L'idée comme chose L'immatérialisme de Berkeley*. **Quaestio**. Vol. 18, p. 253-276, 2008.

²⁸ É válido ressaltar que Bocca busca possíveis propostas modernas que filiaram o trabalho de Freud em nomes como John Locke (1632-1704) que além de ter sido leitor e comentador de Malebranche ainda levou em conta o conceito malebranchiano de *inquietude* para propor seu conceito de *uneasiness* nos permitindo considerar, a existência de uma “[...] proximidade e a distância entre ‘uneasiness’ lockeana e a ‘inquietude’ malebranchiana.” (MONZANI, 2011, p. 175). Bocca também cita Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780), seguidor de Locke.

²⁹ Para um recuo nas propostas filosóficas que forneceram uma concepção de ser humano passional muito cara à psicanálise, ver: MONZANI, Luiz Roberto. *Origens do Discurso Libertino*. In: NOVAES, Adauto (org) *Libertinos Libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 193-216.

³⁰ O método que Malebranche apresenta em sua *Recherche* para as ciências especulativas é composto de seis regras, listadas no sexto livro de sua primeira obra publicada. Tais regras são: (i) “[...] não devemos jamais dar consentimento inteiro senão às proposições que parecem tão evidentemente verdadeiras, que não possamos recusar-lhes, sem sentir uma dor interior e censuras íntimas da razão, isto é, sem que tomemos claro conhecimento de que fazemos mau uso de nossa liberdade se não quisermos consentir.” (MALEBRANCHE, 1846, p. 259); (ii) “[...] é preciso descobrir por qualquer esforço do espírito uma ou várias ideias médias que possam servir como que de medida comum para reconhecer seu meio as relações que estão entre elas.” (MALEBRANCHE, 1846, p. 309); (iii) “[...] é preciso deduzir (subtrair) com cuidado do assunto que devemos considerar todas as coisas que não são necessárias de examinar para descobrir a verdade que buscamos.” (MALEBRANCHE, 1846, p. 309); (iv) “[...] é preciso dividir o objeto de sua meditação por partes e considerar todas uma depois das outras segundo a ordem natural, começando pelas mais simples, quero dizer, por aquelas que encerram menos relações e nunca passar aos mais compostos antes de ter reconhecido distintamente os mais simples e lhes tornar familiares.” (*idem, ibidem*); (v) “[...] devemos encurtar as ideias e as colocar (arrumar) em seguida em sua imaginação, ou as escrever sobre o papel, para que elas não encham mais a capacidade do espírito.” (MALEBRANCHE, 1846, p. 309) e; (vi) “A ideias de todas as coisas que são absolutamente necessárias de considerar estando claras, familiares, abreviadas e enfileiradas por ordem na imaginação ou exprimidas sobre o papel, a

[...] não devemos jamais dar consentimento inteiro senão às proposições que parecem tão evidentemente verdadeiras, que não possamos recusar-lhes, sem sentir uma dor interior e censuras íntimas da razão, isto é, sem que tomemos claro conhecimento de que fazemos mau uso de nossa liberdade se não quisermos consentir. (MALEBRANCHE, 1846, p. 259)

Assim, podemos notar que a questão sobre a liberdade não se trata de algo privado de pertinência. Pelo contrário, a questão da liberdade é crucial na proposta dele, dada a sua importância na primeira regra de seu método que visa servir “para as ciências especulativas e para a moral [...]” (MALEBRANCHE, 2004, p. 79)³¹. A pertinência deste trabalho reside, portanto, no fato de que nos propomos a investigar como a articulação destas duas vontades, a divina e a humana, gerou um impasse no conceito que se situa como um dos mais elementares na filosofia de Malebranche, ou seja, o conceito de liberdade.

Como resultado das investigações, chegamos a conclusões que, ao mesmo que nos permitiram encerrar algumas questões, permitiram também a abertura de outras. Concluímos, por exemplo, que no interior dos textos examinados dificilmente extraímos uma ideia de liberdade propriamente dita. Por um lado, o sujeito é livre para gozar dos prazeres, apesar de sua finalidade de querer ser feliz no gozo de Deus, pois estaria em seu poder arranjar ocasiões prazerosas. Entretanto, esta mesma finalidade é obstada por algumas restrições morais ao gozo do prazer, prescritas por uma instância universal, que obrigam Deus a castigar e que privam a liberdade do *moi*. Segue-se daí a recomendação do uso da liberdade de indiferença que também carece de efetividade, por conta da forma invencível que Deus excita o sujeito ao prazer, tornando a recusa praticamente inexecutável. Por outro lado, o gozo dos prazeres deixa de ser livre ao se considerar que, de um ponto de vista causal, é Deus quem coloca a vontade da alma em um curso fortuito que, por falta de alternativas, se conduz para a fruição de objetos. Vale lembrar que incitando o sujeito ao prazer, Deus tem o intento de fazer com que ele o ame. Neste sentido,

sexta regra é: *que é preciso as comparar todas segundo as regras das combinações, alternativamente umas com as outras, ou por uma só via do espírito, ou pelo movimento da imaginação acompanhado da visão do espírito, ou pelo cálculo da pena (caneta) junto da atenção do espírito e da imaginação.* (MALEBRANCHE, 1846, p. 310). – Todas as traduções presentes nesta nota são de minha responsabilidade.

³¹ Fazemos menção ao método de Malebranche apenas para elucidar como o conceito de liberdade é importante no interior da filosofia dele. Queremos dizer, com isso, que o método em si não será abordado nesta dissertação, embora esteja em nossos planos um exame futuro abordando este tema.

mesmo no *desvio* a alma não é causa livre e incondicionada da sacies dos prazeres, mas mero efeito de estímulos.

A partir disso, se abriu outra questão relacionada a uma possível filiação indireta de Malebranche ao pensamento libertino, que temos intuito de sanar numa próxima ocasião. Vejamos, primeiro, como surgiu esta questão.

1 DO CÓGITO DE DESCARTES À NOÇÃO DE CONSCIÊNCIA EM MALEBRANCHE

“Pessoalmente eu diria que, para um homem que só tem como arma a razão, não há nada de mais neurotizante do que o contato com o irracional.”
(FANON, 2008, p. 110)

Apesar de ser, segundo a literatura, um assumido discípulo³² da filosofia de René Descartes, nem por isso Nicolas Malebranche se situa como um pensador que está em total acordo com o autor das *Meditações*³³. Notamos isso a partir de um exame sobre o modo pelo qual o filósofo oratoriano recepciona a noção do *cógito* defendida por Descartes, problematizando a expressão “eu penso, logo existo”³⁴, que ressurge³⁵ no contexto moderno para fundamentar a ereção de um conhecimento científico³⁶. A assimilação desta recepção é fundamental para a compreensão em torno do que ele sugere como conhecimento por *consciência* – via

³² Acerca desta filiação, Gueroult comenta que “De todos os grandes cartesianos, Malebranche é o único que se dá por um discípulo do mestre e lhe testemunha sem falha uma plena admiração.” (GUEROULT, 1955, p. 07). Em complemento a isso, Alquié explica que “Apenas Malebranche, declarando que nenhum homem pode ensinar outro e que toda a luz vem de Deus, nunca fala de Descartes, senão com respeito e admiração. Só ele não hesita em chamar a si mesmo de seu pupilo, para proclamar que ele o deixa apenas para melhor se conformar com seus próprios princípios. E quando ele discute assim sua doutrina, ele declara que lhe deve os próprios “sentimentos” que ele “se opõe aos seus”. Frase reveladora, e que ao escrever este livro nós nunca esquecemos.” (ALQUIÉ, 1974, p. 10).

³³ Blondel nos oferece uma tese de que há um *anticartesianismo* em Malebranche, defendendo, inclusive, que há entre esses dois filósofos uma oposição de princípio irreduzível da qual se seguem desenvolvimentos divergentes, no que se refere às doutrinas. Acerca desta abordagem, ver: BLONDEL, Maurice. *L’anticartesianisme de Malebranche*. *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 23, n.1, 1916, pp. 01-26.

³⁴ Expressão extraída da Quinta Parte do Discurso do Método, em que Descartes relata a experiência que o conduziu a escrever as *Meditações* na sua retirada para Holanda, “[...] um país onde a longa duração da guerra levou a estabelecer tais ordens, que os exércitos nele mantidos parecem servir apenas para que os frutos da paz sejam gozados com tanto mais segurança [...]” (DESCARTES, 1973, p. 46), onde se manteve entre os anos de 1628 e 1649.

³⁵ Faz-se opção por dizer que há um ressurgimento desta noção do *cógito* na modernidade, pela via de que tal noção também é encontrada em Santo Agostinho, como vimos. Além disso, no capítulo XXVI de *A cidade de Deus* em que o filósofo da patrística reflete: “Que será se te enganares? Pois se me enganar, existo. Realmente, quem não existe de modo algum pode se enganar. Por isso, *se me engano é porque existo*. Porque, portanto, existo se me engano como poderei enganar-me sobre se existo, quando é certo que existo quando me engano?” (AGOSTINHO, 2000, p. 1051 – grifo nosso)

³⁶ Tendo presente em seu trabalho intitulado *Le cartésianisme de Malebranche* (1974), tanto a repercussão de Blondel como a de Gueroult, Alquié reconhece que o afastamento de Malebranche em relação a Descartes ocorreu, como sugeriu Blondel, “No entanto, se separando de Descartes, Malebranche persegue um movimento cartesiano, e revela um dos aspectos mais profundos da dúvida das *Meditações*.” (ALQUIÉ, 1974, p. 81).

pela qual o sujeito malebranchiano conhece sua liberdade³⁷. Tal tipo de conhecimento é o que a alma obtém de si mesma. Assim, considerando que o objetivo desta seção é o de identificar, num estágio de compreensão, o modo como nosso autor entende o *moi* (*eu*) como instância afetada, o exame da maneira pela qual, a partir de sua recepção do *cógito* cartesiano, ele apresenta sua proposta acerca da *consciência* se trata, pois, de uma passagem necessária.

Para este fito, o presente texto se dividirá em três momentos no seu desenvolvimento. De início, discorreremos em termos gerais sobre o itinerário percorrido por Descartes em suas *Meditações*, apontando para os seguintes momentos: (a) a suposição de um gênio maligno como consequência da dúvida hiperbólica; (b) a proposição do *cógito*; (c) compreensão do estatuto do ser do *eu* como *chose qui pense* e; (d) a conclusão de que a alma é mais acessível para o conhecimento do que o corpo. O segundo momento, por sua vez, se concentrará num inquérito sobre o modo como Malebranche aborda a proposta cartesiana do *cógito*. Ademais, no terceiro momento, o esforço terá o intuito de expor com mais amplitude as consequências da recepção do *cógito* por parte dele, na qual se realiza uma análise sobre o que ele compreende por *consciência*, no interior de sua proposta acerca dos quatro modos de conhecer da alma (Visão em Deus, conhecimento das ideias, conhecimento da própria subjetividade e conhecimento das outras mentes).

Por fim, serão brevemente expressas as considerações que foram tomadas a partir deste exame que, de um modo geral, indicam para uma inversão na proposta de Descartes. Isto porque tal proposta parte do princípio de que um conhecimento da existência do *moi* (*chose qui pense*) é algo suficiente para se estabelecer um discurso científico sustentado numa base sólida. Por outro lado, o padre oratoriano toma o conhecimento da existência do *moi*, não como um ato conclusivo que sirva para cessar com as dúvidas; mas, como a abertura para novas questões, ao inquirir o *moi* para além do escopo de saber de sua existência, deslocando a questão para o que diz respeito à sua essência. Segue-se, pois, a sua proposta de que a alma não é mais inteligível do que os corpos, pois a conhecemos apenas por *consciência* e assim sabemos que ela se trata de uma instância efeito de estímulos comprometidos com a ordem divina. Isto, diga-se de passagem, vai ao encontro de seu gesto

³⁷ Sobre a relação entre *consciência* e liberdade, vide nota 26 da Introdução.

filosófico, segundo o qual a razão nos é dada para o reconhecimento de limites do *moi* e para tender ao possível que lhe transcende.

O fato de iniciarmos com Descartes, longe de ser arbitrário ou despropositado, é, nos parece, forçoso. O projeto científico cartesiano está em pleno acordo com nossa investigação, pois, embora tenha sido muito reconhecido como um filósofo que propôs um método para o entendimento ou para as ciências, tal reconhecimento não pode ofuscar o fato de que seu método é para a vontade, mesmo que seja também verdade que “Em geral os autores apresentam do método de Descartes somente o seu aspecto intelectual.” (TEIXEIRA, 1990, p. 23). Além disso, não só a vontade é o objeto de Descartes, como a questão em torno da liberdade da vontade se coloca no proscênio de seu projeto. Por isso, “É incontestável que, seguindo o pensamento de Descartes, a vontade desempenha na atividade do espírito humano um papel muito mais importante do que em geral se reconhece.” (TEIXEIRA, 1990, p. 13).

Teixeira (1990) nos diz que em relação às regras para bem conduzir a razão, o filósofo estava de acordo com a aplicabilidade da lógica silogística popular na segunda metade da Idade Média. Porém, tal lógica se mostrava pertinente ou para explicar algo do qual já se sabe, ou para falar sobre algo que se ignora³⁸, de uma forma convincente. A questão central de suas reflexões, sendo assim, dizia respeito à intuição, ou seja, à ação do espírito. Esta preocupação com a liberdade se encontra implícita nas *Meditações* e, de certa maneira, justifica a cisão entre uma dimensão que se enquadra no mecanismo causal do mundo material (corpo) e outra

³⁸ Sobre o posicionamento de Descartes sobre isso, diz Teixeira (1990, p. 23-24): “A própria lógica da Escola, ainda que tenha coisas certas, como, por exemplo, ‘as regras do silogismo, que Descartes considera como verdadeiras’ - como regras da coerência interna do pensamento - ou coisas úteis, como alguns preceitos especiais que eram frutos da experiência de ensino e exposição dos mestres da Escolástica, serve ‘antes para explicar a outrem as coisas que já se sabe, ou... mesmo para falar sem discernimento daquelas que se ignoram, do que para aprendê-las.’. Vale mencionar que estas críticas de Descartes não foram bem recepcionadas pelas autoridades francesas, ainda mais porque “Em 1624 o parlamento de Paris emitiu um decreto exigindo que o ensino na universidade fosse baseado exclusivamente nas obras de Aristóteles.” (NADLER, 2008, p. 25). Anos depois, após a chegada dos restos mortais dele chegarem até Paris, sua obra foi proibida: “O rei também tinha a filosofia de Descartes em mente quando, quatro anos depois, ele emitiu o édito proibindo o ensino de qualquer filosofia que não a de Aristóteles. O novo sistema de cartesianismo representava, na opinião da corte, da Igreja e dos funcionários da universidade, a maior ameaça ao *status quo* intelectual.” (NADLER, 2008, p. 27). Mas, “O programa científico de Descartes e seus fundamentos metafísicos e epistemológicos foram lentas, mas seguramente convertendo os professores; já havia se infiltrado na sociedade erudita em geral, onde em reuniões privadas e discursos públicos seus princípios eram estudados, testados e promovidos.” (NADLER, 2008, p. 27). Dentre estas sociedades, poderíamos mencionar o próprio Oratório que, segundo Leocata (1997), buscava propor uma síntese entre o cristianismo e o cartesianismo.

que tem a possibilidade de se destacar desta lógica (alma). Ainda que esta separação entre substâncias radicalmente opostas ocorra nas *Meditações*, vemos que em *As Paixões da Alma* ele busca distinguir com maior precisão o ponto de término de uma destas manifestações, e o ponto de início de outra.

Mas, reiterando, já nas *Meditações* a vontade desempenha um importante papel, pelo motivo de que “A dúvida é, pois, um ‘empreendimento’, que aliás, como vimos acima, ele não quer desenvolver até os limites extremos, mas só até onde for conveniente.” (TEIXEIRA, 1990, p. 34). Longe de quereremos saber o motivo da inconveniência em levar a dúvida “até os limites extremos”, cumpre apenas a compreensão de um gesto filosófico que, se não foi até as últimas consequências, ao menos extrapolou essa zona de conveniência a qual Lívio Teixeira se refere. Tal gesto foi efetuado por Malebranche. Nele vemos o *claire et distincte* se tornar *ténèbres*.

1.1 DA EXISTÊNCIA DO *EU* À CONCLUSÃO DE QUE A ALMA É MAIS ACESSÍVEL PARA O CONHECIMENTO

Segundo o filósofo moderno René Descartes, a proposição “penso, logo existo”, que indica a noção da existência de um *ego* (*eu*) que é uma *chose qui pense*, se trata de um fundamento para o conhecimento científico válido³⁹. Esta fundamentação não ocorre, porém, de maneira imediata a partir da expressão supracitada. Ou seja, notamos que esta fórmula não é algo desvinculado de todo o arranjo discursivo do filósofo nas suas *Meditações*, mas está comprometida com gestos filosóficos precedentes que desembocam nesta assertiva⁴⁰. Tal expressão surge no contexto da *Segunda Meditação* em que ele, no emprego da dúvida

³⁹ Sobre este fundamento, expressa Descartes (1973, p. 46): “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.”

⁴⁰ A respeito destes gestos, descreve Shuter (2017, p. 65): “Se queremos “fundar” de novo os alicerces do edifício da ciência, teremos primeiro que “limpar” o “terreno” intelectual de imperfeições (ou “prejuízos”) que impeçam o traçado topográfico da grande arquitetura do conhecimento; assegurando-nos de que a superfície mais “impecável” seja posta à revisão a fim de descartar tudo o que comprometa (ou “contamine”) a “pura” atividade da razão.”

hiperbólica, está lidando com a suposição de um *gênio maligno*⁴¹ introduzida na meditação precedente. Nesta empresa, expõe Descartes (2004, p. 45):

Mas há um enganador, não sei quem, sumamente poderoso, sumamente astucioso que, por indústria, sempre me engana. Não há dúvida, portanto, de que eu, eu sou, também, se me engana: que me engane o quanto possa, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo. De sorte que, depois de ponderar e examinar cuidadosamente todas as coisas, é preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado *eu sou, eu existo* [*Ergo sum, ergo existo*] é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente. (DESCARTES, 2004, p. 45)

Atentamos, com isso, que em sua apresentação da noção do *cógito*, Descartes busca relevar que, conquanto a alma possa se equivocar ou se enganar a respeito das coisas que lhe aparecem, a mesma não pode deixar de assentir ao fato de que ela não está equivocada a respeito de seu equívoco, ou antes, não se engana acerca do fato de que existe, haja visto que se engana. Segue-se, pois, que mediante tal raciocínio, se atinge a verdade fundamental para a ciência, baseada na proposição que se extrai daí, ou seja, a proposição do *cógito* que, nas palavras de Gueroult (1955, p. 57), “[...] realiza, portanto, bem a primeira das *evidências* concernentes ao ser, isto é, a primeira afirmação legítima do ser.”. Portanto, a proposição basilar do discurso científico é resultado de um exercício de raciocínio que perpassa o caminho da dúvida metódica e a exclusão de possibilidades insustentáveis, a exemplo da suposição da loucura ou aquela já vista do *gênio maligno*, para culminar numa base sólida, como no exercício de uma fundação.

Identificamos também, neste íterim de lidar com a suposição de um gênio enganador, indícios da definição que, no seguimento do texto, o filósofo renderá à alma, a saber: *chose qui pense*. Este termo é conferido à alma em consequência da pergunta: “Ora, eu, quem sou?” (DESCARTES, 2004, p. 47), isto é, num momento em que já não se indaga mais sobre uma verdade, pois esta já se obteve – conforme se discutiu. A questão que se coloca agora tem o intuito de saber o que é este *ego* cuja existência já foi tomada como verdadeira. Esta questão é tratada da seguinte maneira:

⁴¹ Conjectura Descartes: “Suporei, portanto, que há não um Deus ótimo, fonte soberana da verdade, mas algum gênio maligno e, ao mesmo tempo, sumamente poderoso e manhoso, que põe toda a sua indústria em que me engane: pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas externas nada mais são do que ludibrios dos sonhos, ciladas que ele estende à minha credulidade.” (DESCARTES, 2004, p. 31)

Eu sou, eu existo, isto é certo. Mas, por quanto tempo? Ora, enquanto penso, pois talvez pudesse ocorrer também que, se eu já não tivesse nenhum pensamento, deixasse totalmente de ser. Agora, não admito nada que não seja necessariamente verdadeiro: sou, portanto, precisamente, só *coisa pensante*, isto é, mente ou ânimo ou intelecto ou razão, vocábulos cuja significação eu antes ignorava. Sou, porém, uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Mas, qual coisa? Já disse: *coisa pensante*. (DESCARTES, 2004, p. 49 – grifo nosso)⁴²

Da primeira verdade, então, atingimos uma segunda que diz respeito ao estatuto ontológico do *moi*, balizado como *chose qui pense*. Tal demarcação do ser do *ego*, porém, não seria possível se, como observa Gueroult, Descartes não compreendesse de maneira antecipada que existe uma equivalência entre ser e pensar. Esta emulação é observada na passagem acima, no raciocínio que parte do termo condicionante (*se*) e segue num contexto de hipótese sobre o fato de o *ego* deixar de ser em caso de cessar sua faculdade de pensamento. Reiterando, diz ele: “[...] pois talvez pudesse ocorrer também que, se eu já não tivesse nenhum pensamento, deixasse totalmente de ser.” (DESCARTES, 2004, p. 49 – grifo nosso). Assim podemos concluir que “Todas as vezes, a necessidade e universalidade do laço que une *Cógito* ao *sum* lhe vem da necessidade *a priori* da relação entre pensar e ser, que o condiciona.” (GUEROUULT, 1955, p. 57). Com isso, percebemos ainda mais quanto o arranjo do discurso cartesiano se encontra, mesmo que implicitamente, comprometido com suas conclusões seguintes e como a proposição do *cógito* não se trata de uma máxima que pode operar alheia de todo e qualquer raciocínio, mas funciona inclusive num contexto específico e num propósito de mesmo caráter.

Percorreu-se, então, um itinerário partindo da suspeita do *gênio maligno* que engana a mente a respeito das coisas que a mesma toma como verdade, legitimando que esta as coloque em dúvida, uma vez que as tomando como verdadeira ela está passível de se enganar e está isenta apenas de duvidar de que ela se engana. Disso se extraiu uma primeira verdade. Após isso, o discurso se

⁴² No intuito de justificar o uso da expressão *chose qui pense* para fazer referência ao *ego* cuja existência é verdadeira, segue o texto original com ênfase na expressão que Castilho traduziu por *coisa pensante*: « *Je suis, j'existe : cela est certain ; mais combien de temps ? A savoir, autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que le cesserais en même temps d'être ou d'exister. Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai : je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue. Or je suis une chose vraie, et vraiment existante ; mais quelle chose ? Je l'ai dit : **une chose qui pense.*** » (DESCARTES, 1948, p. 75)

encaminhou para a definição do ser da alma como *chose qui pense*, havendo, inclusive, uma pressuposição de equivalência entre *ser* e *pensar*.

Atingidas estas noções basilares, Descartes defende que há um protagonismo da alma na operação da percepção ao mesmo tempo em que esta é mais cognoscível do que os corpos, nos encaminhando para a conclusão de que “[...] conhecimento de modo manifesto que nada pode ser por mim percebido mais facilmente e mais evidentemente que minha mente.” (DESCARTES, 2004, p. 62). Tal raciocínio, que parte da certeza da existência do *ego* e sua compreensão como *chose qui pense*, nos leva até a conclusão de que a mente é mais fácil de conhecer do que os corpos. Esta conclusão que nosso autor recepciona em sua filosofia numa abordagem crítica que, tendo como alvo problemas que Descartes teve diante de si em momentos precedentes e consequentes à proposição do *cógito*, tanto redireciona esta noção para conclusões diferentes, como converge para pontos comuns, conforme veremos.

1.2 DO *CLAIRE ET DISTINCTE* ÀS *TÉNÈBRES*: A RECEPÇÃO DE MALEBRANCHEANA DO *CÓGITO*

"Coisa estranha, sentiu de repente uma ansiedade intolerável, que aumentava à medida que se aproximava da casa. Não era a sensação que lhe causava espanto, mas a impossibilidade de defini-la." (DOSTOIÉVSKI, 1971, p. 197)

Para Malebranche a noção do *cógito* não oferece uma base sólida para a alçada de um conhecimento seguro. Do contrário: concluir que a alma se trata de uma *chose qui pense* faz com que a mesma se encontre diante de embaraços, em vez de um conhecimento incontestável. Isso porque, segundo ele, do conhecimento da existência da alma não se extrai concomitantemente um conhecimento acerca do que ela venha a ser. Ou seja, o raciocínio que parte da existência do *moi* e o compreende como *chose qui pense*, é insuficiente para dizer o que esta *chose qui pense*, que adjetiva o *moi*, é. Sobre este alicerce de Descartes que surge no propósito do estabelecimento de “[...] algo firme e permanente nas ciências.” (DESCARTES, 2004, p. 21), ele refletiu no *Premier Entretien* dos seus *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*:

Penso, logo existo. Mas o que sou, eu que penso, no momento em que penso? Sou eu um corpo, um espírito, um homem? Eu ainda não sei nada disso. Sei somente que, no momento em que penso, eu sou alguma coisa que pensa. (MALEBRANCHE, 1842, p.42).⁴³

Configura-se aqui uma sequência de indagações muito similares às do filósofo que inaugura a modernidade, que interpelam pelo estatuto ontológico do *moi* e do lugar deste na sucessão do tempo. A partir desta reflexão, observamos uma primeira mudança significativa no sentido da proposição de Descartes. Neste deslocamento, o *moi* deixa de ser classificado como *une chose qui pense* definida para se tornar *quelque chose qui pense* apenas no momento em que se está exercendo a atividade pensante. Assim presenciamos a exclusão do protagonismo do *moi*, de forma que este deixa de ser o centro e medida para o conhecimento e não detém mais em si a força gravitacional que fornece a base para a ciência tender. Sendo *quelque chose qui pense* o *moi* se torna algo contingente na construção dela. Numa abordagem de caráter mais profundo e problemático, ele coloca uma sequência de indagações ao seu mestre interior⁴⁴ em suas *Méditations Chrétiennes et Métaphysiques*:

Oh minha força e minha luz! Posso obter de vós o saber daquilo que sou e o que é esta substância que sinto em mim, capaz de conhecer a verdade e de amar o bem? Eu sou, mas desde quando? Sou eu eterno? Cessarei eu de ser? Eu sou, mas o que sou eu? Eu penso, mas como? Eu sinto que quero, mas o quê? Eu não conheço claramente o que é este querer. Quando eu penso nos corpos, vejo bem do que eles são capazes; os comparo entre eles e descubro suas relações. Mas [em] qualquer esforço que eu faça para me representar para mim mesmo, não consigo descobrir o que sou. Quando sofro alguma dor, eu sei. Mas antes de sofrê-la eu não compreendia que minha substância fosse capaz disso. E no tempo mesmo que eu a sofro, não compreendo nem o que é, nem qual relação ela pode ter, tanto comigo e tanto com o que me cerca? Em uma palavra: *eu não sou senão trevas para mim mesmo!* Minha substância me parece ininteligível; e se vós não me esclarecerdes com vossa luz, o amor que eu tenho pela verdade me precipitará em algum erro. (MALEBRANCHE, 1871, p. 117-118 – grifo nosso)⁴⁵

⁴³ « *Je pense, donc je suis. Mais que suis-je, moi qui pense, dans le temps que je pense ? Suis-je un corps, un esprit, un homme ? Je ne sais encore rien de tout cela. Je sais seulement que, dans le temps que je pense, je suis quelque chose qui pense.* » – Tradução nossa.

⁴⁴ O mestre interior se trata de uma das personagens do texto *Méditations Chrétiennes et Métaphysiques*, com a qual Malebranche alegou dialogar.

⁴⁵ « *O ma force et ma lumière ! puis-je obtenir de vous de savoir ce que je suis, et ce que c'est que cette substance que je sens en moi capable de connaître la vérité et d'aimer le bien ? Je suis, mais depuis quel temps ? Suis-je éternel, cesserai-je d'être ? Je suis mais que suis-je ? Je pense, mais comment ? Je sens que je veux, mais quoi, je ne connais point clairement ce que c'est que vouloir. Quand je pense aux corps, je vois bien ce dont ils sont capables ; je les compare entre eux et j'en découvre les rapports. Mais quelque effort que je fasse pour me représenter à moi-même, je ne puis*

“Eu não sou senão trevas para mim mesmo!” (MALEBRANCHE, 1871, p. 117-118). É esta a consideração que urge da interrogação sobre o ser da *chose qui pense*. A existência do *moi*, como *chose qui pense*, é um dado verdadeiro. Mas, ao saber da existência desta coisa, não necessariamente estamos conduzidos ao conhecimento resoluto dela. “O *cogito* de Malebranche não me coloca em posse do meu pensamento, nem me identifica ao seu princípio.” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 18). Este é o marco da distinção do pensamento dele em relação a Descartes. Acerca disso, afirma Gueroult (1955, p. 31): “A consciência de si que constitui meu *moi* não é, observa Malebranche, um conhecimento claro e distinto, como acreditou Descartes, mas um conhecimento obscuro e confuso, um *sentimento*.”. Passamos aqui de uma concepção do autor do *Discurso do Método* de que o conhecimento do *moi* é indubitavelmente *claire et distincte* para a constatação malebranchiana de que para si mesmo este *moi* é meramente *ténèbres*. Saímos, então, de um projeto que vislumbrava *moi* como fundamento para a ciência e adentramos um discurso que possui a convicção de que a *chose qui pense* é dotada de uma característica análoga a um terreno movediço, caracterizado por sua precariedade, seu caráter oscilante, que justifica uma postura de insegurança no que se refere ao conhecimento que se tenta instaurar neste campo.

Tendo atingido este prognóstico sobre o conhecimento de si mesmo, nem por isso Malebranche negou que se tenha algum conhecimento dos corpos. O filósofo repara que, em se tratando da coisa extensa, é possível o estabelecimento de um conhecimento de caráter seguro, como explica ao contrapor o saber que a alma tem de si, com o conhecimento que obtém em relação aos corpos.

Pois todas as relações de distância 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)⁴⁶

découvrir ce que je suis. Lorsque je souffre quelque douleur, je le sais : mais avant que de la souffrir, je ne comprenais pas que ma substance en fût capable ; et dans le temps même que je la souffre, je ne comprends ni ce que c'est, ni quel rapport elle peut avoir, ni avec moi, ni avec ce qui m'environne ? En un mot, je ne suis que ténèbres à moi-même, ma substance me paraît inintelligible ; et si vous ne m'éclairez de votre lumière, l'amour que j'ai pour la vérité me précipitera dans quelque erreur. » - Tradução nossa.

⁴⁶ « Car tous les rapports de distance se peuvent comparer, mesurer, déterminer exactement par les principes de la géométrie ; et l'on ne peut ni comparer ni mesurer de cette manière nos perceptions et nos sentiments. » - Tradução nossa.

Segue-se, pois, que é possível a construção de uma ciência resguardada acerca da coisa extensa, ao se tomar como base aquilo que lhe é essencial, isto é, a extensão. Entretanto, não há a possibilidade de se estabelecer um conhecimento deste tipo acerca da alma, uma vez que se conhece verdadeiramente sua existência, mas não sua essência. Logo, não temos um conhecimento irrefutável da alma. Saber de sua existência não nos autoriza a tomá-la como “[...] ponto de partida inabalável do discurso filosófico.” (MONZANI, 2011, p. 135).

A primeira inferência que se faz disso é que: a alma não é algo do qual seria mais fácil construir um conhecimento do que os corpos. As coisas dotadas de extensão se oferecem à percepção com sua essência, nos permitindo conhecê-las de maneira inquestionável. Porém, trata-se de um empreendimento baldado por parte da alma, a tentativa de capturar a si própria pela sua essência e consequentemente comunicar uma ciência sobre isso. A alma não tem autoridade de realizar uma, por assim dizer, geometria de si mesma.

Todavia, embora Malebranche tenha constatado que a geometria permite a obtenção de um conhecimento da coisa dotada de extensão por sua essência, ele não deixa de defender a tese de que não podemos afirmar asseguradamente que tal coisa exista de fato, embora também não seja exequível a garantia do contrário. Em acordo com Descartes⁴⁷, ele problematiza: “Mas por que razão deveríamos julgar positivamente que há no exterior um mundo material semelhante ao mundo inteligível que vemos?” (MALEBRANCHE, 2004, p. 273). Tal problematização toma como base o argumento do sonho de Descartes, aliado a outros – conforme veremos⁴⁸. Diante disso, vem a calhar, para compreender em linhas gerais a proposta dele sobre a relação entre alma e corpo, a leitura de Monzani (2011, p. 137):

A consciência de si fornece um conhecimento simétrico e inverso àquele oferecido pelas coisas materiais. Enquanto que, nestas últimas nos é oferecida a ideia clara e distinta de sua essência, a *extensão*, e um conhecimento duvidoso a respeito de sua existência, obtido pelos duvidosos sentidos externos; na primeira, a existência é uma certeza imediata e indubitável, mas o conhecimento da sua natureza é obscuro e confuso.

⁴⁷ Sobre esta concordância, comentam Nolan e Whipple (2005, p. 55): “[...] Malebranche concorda com Descartes que é melhor conhecer a *existência* da mente do que a do corpo [...]”.

⁴⁸ Trataremos deste tema com maior enfoque no tópico 2.3.2.

Neste horizonte de pensamento que Malebranche fez sua proposta acerca dos modos pelos quais a alma conhece. Com essa proposta, podemos notar um acordo com Descartes no que se refere ao conhecimento do mundo exterior e também um aprofundamento do desacordo acerca do conhecimento do *moi*, quando o filósofo oratoriano introduz o seu conceito de *consciência*, que trataremos na próxima seção, no interior da proposta malebranchiana sobre os gestos epistemológicos da alma.

1.3 DOS QUATRO MODOS DE CONHECER: A CONSCIÊNCIA DE UM *MOI* QUE NÃO CONHECE A SI MESMO

Para este item, seguiremos a ordem do texto em que se identifica, segundo Cardoso (2019, p. 92), “A primeira tematização da consciência” na obra *Recherche de la Verité* na qual “Malebranche inaugura a filosofia da consciência ao assumi-la como *auto-afecção do eu pensante*, um sentimento de si desprovido de correlato objetual, uma experiência que resiste ao esforço de conceptualização.” (CARDOSO, 2019, p. 91-92). Tal texto é, pois, o capítulo VII do livro III da obra supracitada⁴⁹. Porém, isto não significa dizer que iremos nos limitar a este texto, mas que apenas explicaremos as quatro maneiras que o espírito conhece numa sequência em conformidade com a adotada pelo autor.

Neste texto ele trata dos tipos de conhecimento que se obtém a partir da percepção do espírito. Segundo ele, há quatro maneiras de conhecer as coisas que afetam o *moi*. Assim, a percepção tem quatro gestos para conhecer, donde se resultam quatro tipos de conhecimentos diferentes entre si, a saber: o conhecimento de algo por si mesmo, por ideia, por *consciência* e por conjectura. Tais gestos cognoscíveis possuem como objetos da alma, respectivamente: Deus, os corpos, a própria alma e as outras mentes. Como a alma está atrelada de alguma forma aos quatro tipos de possibilidade cognoscente, julgamos que a *consciência* se situa

⁴⁹ Embora, a partir de Cardoso não possamos concluir se Malebranche oferece a primeira tematização da consciência na *Recherche* ou, explicitamente, na história da filosofia, Pricladnitzky afirma que o termo *conscience* fora introduzido no contexto da França, num sentido epistêmico ou psicológico, pelo padre oratoriano em 1677, notando, inclusive, que na tradução das *Respostas* de Descartes do latim para o francês o termo *concius* é vertido por *connaissance*. Sobre tal afirmação, veja-se: PRICLADNITZKY, Pedro Falcão. *Visão em Deus: Uma Análise da Recherche de la Verité, III, II, 1-6*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011, p. 09 - nota 7.

como a instância facultada a fazer tais intermediações e por isso o conhecimento por *consciência* se apresenta como central neste esquema.

1.3.1 Visão em Deus: sobre o que se conhece por si mesmo

O primeiro tipo de conhecimento é obtido sem ideias e se refere ao que é inteligível por si mesmo. Trata-se do conhecimento das coisas que “[...] podem agir sobre o espírito e, por isso, se revelar para ele.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 203). Logo, a coisa que se conhece por si mesma e que age no espírito, ou mais precisamente, na faculdade passiva do entendimento, é Deus. Nas palavras do autor “Somente Deus é visto com uma visão imediata e direta; somente ele pode iluminar o espírito por sua própria substância.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 203). Assim, no ato de perceber algo a alma não entra em contato direto com a coisa que ela percebe. Tal operação sensorial é feita mediante a intervenção divina que possibilita este contato. Malebranche nos oferece um argumento acerca disso nas *Entretiens*:

Suponhamos, Ariste, que Deus aniquile todos os seres que ele criou, com exceção de você e de mim, seu corpo e o meu. [...] Suponhamos ainda que Deus imprima em nosso cérebro todos os mesmos traços, ou melhor, que produza em nosso espírito todas as mesmas ideias que devemos ter hoje. Supondo-se isto, Aristo, em que mundo passaríamos o dia? Não seria em um mundo inteligível? Ora, preste atenção, é neste mundo que estamos e que vivemos, embora o corpo que animamos viva em outro e caminhe em outro. [...] Ora, na suposição de que o mundo fosse aniquilado, e que Deus, contudo, produzisse em nosso cérebro os mesmos traços, ou melhor, em nosso espírito as mesmas ideias que aí se produzem na presença dos objetos, nós veríamos as mesmas belezas. (MALEBRANCHE, 1842, p. 47)⁵⁰

Compreendemos com isso que o conceito de Deus se insere nesta filosofia em consequência de uma atitude de radicalização do problema cartesiano concernente à relação sensível entre a alma e o objeto extenso, o que, grosso modo, pode ser classificado como problema da heterogeneidade entre mente e

⁵⁰ « *Supposons, Ariste, que Dieu anéantisse tous les êtres qu'il a créés, excepté vous et moi, votre corps et le mien. [...] Supposons de plus que Dieu imprime dans notre cerveau toutes les mêmes traces, ou plutôt qu'il produise dans notre esprit toutes les mêmes idées que nous devons y avoir aujourd'hui. Cela supposé, Ariste, dans quel monde passerions-nous la journée ? Ne serait-ce pas dans un monde intelligible ? Or, prenez-y garde, c'est dans ce monde-là que nous sommes et que nous vivons, quoique le corps que nous animons vive dans un autre et se promène dans un autre [...] Or, dans la supposition que le monde fût anéanti, et que Dieu néanmoins produisît dans notre cerveau les mêmes traces, ou plutôt dans notre esprit les mêmes idées qui s'y produisent à la présence des objets, nous verrions les mêmes beautés.* » - Tradução nossa.

corpo⁵¹. Trata-se, pois, de uma instância possibilitadora do contato entre duas substâncias heterogêneas, os corpos e o *moi*.

O espírito se encontra, desse modo, inserido num cosmos representativo – valendo-se da expressão cunhada por Gueroult em sua *Vision en Dieu* – que não possui, necessariamente, uma relação de vínculo com um mundo concreto numa primeira análise. A respeito deste exemplo, comenta Gueroult (1955, p. 28): “A visibilidade do quarto, que é uma propriedade de minha representação sensível, não do quarto material nele mesmo, subsistiria, apesar da desaparecimento deste. Por aí percebemos que as sensações são, não as qualidades de coisas existentes fora do *moi*, mas as modificações de minha alma.”. A partir disso notamos que, em princípio, esta tese nos conduz à ilação de que a percepção de uma representação está mais compromissada com Deus, como possibilitador da mesma, do que com um corpo exterior à mente⁵².

É válido denotar que esta tese parte de dois pressupostos. Um pressuposto é o de que o *moi* não é dotado de capacidade para emitir um juízo válido acerca de si próprio no que se refere à sua essência, ou seja, instância imprescindível para a percepção⁵³. O outro pressuposto é que por meio da faculdade dos sentidos não conseguimos compreender o acontecimento da percepção, pois os objetos desta são os corpos cuja existência não pode ser afirmada com segurança⁵⁴. Logo, a tese da Visão em Deus é desfecho de um projeto que aponta para a incredibilidade dos sentidos na ocorrência da percepção, para indicar que esta se sustenta em Deus.

Ou seja, tanto a hipótese que toma como ponto de partida que a *chose qui pense* é condição para a percepção de algo externo, como a suposição de que um dado externo faria deste sujeito um efeito de estímulos, isto é, uma coisa sujeitada

⁵¹ Estão de acordo com a conclusão de que a doutrina da Visão em Deus urge no empreendimento que visa dar conta da questão cartesiana da heterogeneidade de substâncias, autores como Gueroult (1955), Fernandez (1993), Schmaltz (2006) e, sobretudo Badiou (2013).

⁵² Em torno disso, cabe a seguinte reflexão: “Certamente, se meu cérebro foi agitado da mesma maneira, ou se minha alma foi afetada pelas mesmas ideias, quando fosse destruído fora de mim o quarto material que eu olho e creio ver, eu continuaria vendo o quarto sensível. Assim, o que *eu vejo* é somente o que *eu creio ver*.” (GUEROULT, 1955, p. 28).

⁵³ A questão que se encontra como que de pano de fundo da proposta malebranchiana seria: “Se sequer somos capazes de conhecer a nós mesmos, como seríamos capazes de conhecer algo mais sem o auxílio daquele que contém em si todas as verdades e é consubstancial à Razão?” (KONTIC, 2018, p. 614).

⁵⁴ Sobre isso, concorda Bardout (1996, p. 494): “Malebranche afirma, com efeito, que os corpos são por si mesmo ‘invisíveis’, que eles não saberiam afetar nosso espírito, substância radicalmente heterogênea. Esta tese implicaria, sabemos, a impossibilidade de demonstrar ‘em rigor’ sua existência.”. (BARDOUT, 1996, p. 494).

aos dados externos que são impressos nele por corpos, são rechaçadas para dar lugar à ideia de que a alma é efeito de estímulos comprometidos com o princípio causal denominado Deus, por ocasião dos corpos. Adentramos aqui em um realismo indireto, conforme Pricladnitzki⁵⁵.

Neste sentido, pode se dizer que o percurso malebranchiano foi o de deslegitimar a possibilidade de se emitir um discurso racional acerca da natureza da alma, para propor uma “dependência epistêmica”⁵⁶ de Deus. Assim, concordamos com Kontic (2018, p. 614), para quem “[...] a obscuridade deste conhecimento de si mesmo é utilizado pelo autor como uma propedêutica para apresentar a Visão em Deus [...]”. Este direcionamento é também uma inferência de Merleau-Ponty, para quem “As ideias que eu penso não são meus pensamentos, porque pensar uma ideia não é engendrá-la inteligivelmente. Minhas ideias me aparecem como por milagre. É a partir da obscuridade do sentimento de si mesmo que passamos para a visão em Deus.” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 18-19). Tal procedimento é o que Gueroult chama de *Déchéance du Cogito* (Declínio do Cógito), no intuito de indicar um movimento de pensamento efetuado por Malebranche para reservar à Deus o lugar de ponto de partida para o conhecimento:

Vislumbramos, portanto, agora que se o ponto de partida não pode estar no *cógito*, é porque só pode estar em Deus. Deus é a origem da razão universal que faz descer nas trevas de nossa alma uma luz superior, que, vimos, não poderia lhe pertencer. Assim, a doutrina malebranchista da razão aparece como sendo não mais, à maneira de Descartes, aquela da *luz natural*, mas aquela da *luz sobrenatural* [...]. (GUEROULT, 1955, p. 35-36)

Se antes tínhamos, com Descartes, a concepção de que o *moi* se tratava de um fundamento, encontrado após um recurso metódico que desobstruiu esta base sólida de um conteúdo que a encobria; temos com o padre oratoriano um parecer que nos permite compreender este *moi* como um terreno análogo a um banhado, mantendo aqui a metáfora do alicerçamento, que necessita que um conteúdo lhe seja introduzido de outro lugar no fito de preenchê-lo de tal maneira, que ele deixa de ter um estado buliçoso, para se tornar firme e estável. De forma mais literal, a

⁵⁵ Sobre esta classificação da proposta de Malebranche como um realismo indireto, ver: PRICLADNITZKY, Pedro Falcão. *Visão em Deus: Uma Análise da Recherche de la Verité, III, II, 1-6*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011, p. 09-10.

⁵⁶ Vide: PRICLADNITZKY, Pedro Falcão. A natureza das ideias segundo Nicolas Malebranche. **Controvérsia**, São Leopoldo, v. 11, n. 02, p. 83-90, mai.-ago. 2015, p. 84.

alma é requerente de um conteúdo que existe em Deus. “É esse o significado da teoria da visão em Deus e correlativa rejeição ao inatismo cartesiano e da tese segundo a qual o sujeito é fonte de inteligibilidade.” (CARDOSO, 2003, p. 368). Assim, a alma é dependente de Deus para que este conteúdo possa ser penetrado nela, de maneira que a busca por esse conteúdo é análoga à busca por estabilidade e segurança que em si mesma ela não encontra.

O encaminhamento argumentativo que nos conduz para a conclusão de que « *nous voyons toutes choses em Dieu* » [nós vemos todas as coisas em Deus]⁵⁷ é apresentado uma primeira⁵⁸ vez por ele mediante um método de exclusão em que, após a eliminação de quatro hipóteses consideradas inconsistentes, estaríamos autorizados a concluir esta tese. “Seu argumento inicial na *Recherche* (1674) tenta estabelecer a doutrina eliminando todas as explanações concorrentes de nossa percepção dos objetos materiais.” (SCHMALTZ, 2006, p. 60). As propostas sugeridas como tentativas para explicar a relação entre uma *ideia* percebida que perturba o espírito e a sensação que o espírito tem por ocasião desta ideia, são apresentadas entre os capítulos um e cinco da Parte II do livro III.

A primeira destas sugestões é a de que “[...] as ideias que temos dos corpos e de todos os outros objetos que não percebemos por eles mesmos vêm desses mesmos corpos ou desses objetos [...]” (MALEBRANCHE, 2004, p. 171). A eliminação desta proposição hipotética parte do princípio de que a mente é limitada para se relacionar de maneira cognoscível com a matéria. Como foi mencionado acima acerca dos corpos, a alma consegue compreender deles a essência, porém, não pode se assegurar no que se refere à existência. Notamos a partir disso, um motivo pelo qual nosso autor já toma o corpo como algo que não se percebe em si

⁵⁷ Livro III, parte II, capítulo VI.

⁵⁸ Trata-se do primeiro argumento porque, conforme observou Schmaltz (2006), a tese da Visão em Deus possuiu três momentos no percurso filosófico de Malebranche. O primeiro momento se deu primeira edição da *Recherche* (1674) em que o filósofo sustentou seu argumento por um método de exclusão – argumentação à qual nos deteremos por compreendermos que, uma vez que os momentos seguintes são fruto de debates acerca deste posicionamento, Malebranche se prontificou a sustentar o que já havia dito. Logo, esta primeira argumentação contempla, de certa maneira, tanto a sua réplica à Antoine Arnauld (1612-1694) como sua tréplica à Pierre-Sylvain Régis (1632-1707). Depois, autor do artigo trata de uma resposta de Malebranche à Arnauld (1678), que incorporou edições posteriores das *Recherche* como o *Dixieme Éclaircissement*, em que se sustentou um argumento se inspirando em Agostinho, recorrendo para a necessidade, imutabilidade e infinitude das ideias que percebemos. Ademais, em resposta à Régis (1693) o padre oratoriano apresentou seu conceito de “eficácia das ideias” recorrendo à sua explicação acerca da ação de Deus na natureza (ocasionalismo), incorporando-a explicitamente na sua tese da Visão em Deus, o que o articulista compreende como explicação *nomológica*.

mesmo, pois de algo que não se sabe a existência verdadeira, dificilmente se poderia sustentar que haja, propriamente dizendo, uma experiência perceptiva. Por ser, então, um absurdo lógico sustentar que a ideia percebida seja adventícia de algo que não percebemos em si mesmo, ele rechaçou tal hipótese.

O segundo argumento indica que “[...] nossa alma tem a potência de produzir essas ideias [...]” (MALEBRANCHE, 2004, p. 171). O limite notado nesta proposta se fundamenta na noção de que a atividade de produção cabe somente a Deus e, se a alma tivesse a capacidade de produzir as ideias que percebe, ela se colocaria numa condição de equivalência com ele, no que se refere à potência. Foi neste contexto que Malebranche apresentou o argumento da ineficácia causal das criaturas, recorrendo ao exemplo do “choque entre bolas”, segundo o qual os homens “[...] não devem julgar que uma bola em movimento seja a principal e a verdadeira causa do movimento da bola que ela encontra em seu caminho” (MALEBRANCHE, 2004, p. 182) que ficou ainda mais popular quando utilizado por David Hume⁵⁹, em sua crítica à causalidade. A constatação de que nenhuma criatura é dotada de eficácia causal forneceu a ele o motivo para negar que a alma seja a causa da produção das ideias. Esta conclusão é obtida, portanto, com base no seu ocasionalismo cujo princípio é o de que “[...] há somente uma causa verdadeira, porque há somente um verdadeiro Deus [...] a natureza ou a força de cada coisa é somente a vontade de Deus.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 245). Por compreender que a consequência do argumento supradito não é cabível, o filósofo se desviou deste alvitre.

As outras duas proposições indicam que a produção das ideias seria consequência de um esforço de Deus. Ambas se valem do pressuposto de que a alma as acessa por conta de sua relação com ele. Uma delas diz que “[...] Deus as produziu com ela [a alma] ao criá-la [...]” (MALEBRANCHE, 2004, p. 171). A outra descreve que ele “[...] as produz todas as vezes que pensamos em algum objeto [...]” (MALEBRANCHE, 2004, p. 171). Esta premissa é contraposta: a partir do princípio segundo o qual “[...] Deus age sempre pelas vias mais simples [...]”⁶⁰, logo, ele não

⁵⁹ Sobre isso, vide a nota 07 da Introdução.

⁶⁰ Argumentou Malebranche: “Não podemos dizer também que Deus produz na alma, a todos os momentos, tantas novas idéias quantas são as diferentes coisas que percebemos [...] 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 natural.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 185-6)

se ocuparia de fazer o *moi* perceber certa *ideia* todas as vezes em que o sujeito pensasse ou percebesse alguma coisa. Diante daquele enunciado que prescreve a criação das *ideias* junto da criação da alma, o filósofo concordou que haveria a plausibilidade nessa suposição. Porém, a crítica que ele direciona a esta possibilidade parte do questionamento sobre a capacidade do espírito, por assim dizer, escolher diante de algum objeto material a *ideia* adequada para percebê-lo. Objetando isso, ele declarou: “[...] mesmo se o espírito tivesse um armazém com todas as idéias que lhe são necessárias para ver os objetos, seria, contudo, impossível explicar como a alma poderia escolhê-las para representá-los [...]” (MALEBRANCHE, 2004, p. 185). Tal argumento também se vale do princípio de que o sujeito não é causa de si mesmo, mas que Deus se trata do único princípio causal.

Rechaçadas estas propostas⁶¹, ele expressou o que tomou como uma proposição plausível, ou seja, que a alma “[...] está unida a um ser totalmente perfeito e que contém genericamente todas as perfeições inteligíveis ou todas as ideias dos seres criados [...]” (MALEBRANCHE, 2004, p. 171). Destarte surge a tese da Visão em Deus que o compreende como o ser perfeito e como a sustentação para a percepção, a instância sem a qual não se poderia pensar em nenhuma coisa percebida, a exemplo das cores e a extensão de um objeto que se olha. Sobre isso, é válido atentar para a explanação que oferece Badiou (2013, p. 36): “A tese da visão em Deus é que nosso espírito não vê, assim como não ouve os corpos reais. Quando vemos uma mesa, nós não vemos a mesa, ainda que ela esteja diante de nossos olhos, nós vemos sua ideia em Deus, inclusive no exercício de ver.” - o que, diga-se de passagem, reitera a noção de que esta tese se estende para as demais faculdades perceptivas.

Segundo esta linha de raciocínio, então, que se afirma categoricamente que « *nous voyons toutes choses en Dieu* ». As ideias existem em Deus e a alma as acessa por participar da razão dele, considerando que os corpos e a alma são impotentes para a geração de ideias e que Deus não as cria, definitivamente ou esporadicamente conforme a demanda, para que ocorra a percepção. Após realizar este exercício de exclusão de hipóteses possíveis para dar conta da questão sobre a

⁶¹ Para uma abordagem mais específica acerca deste raciocínio, veja-se: FERNÁNDEZ, José Luis. *El conocimiento de los cuerpos según Malebranche*. **Anuario Filosófico**, vol. 25, n. 02, p. 25-59, p. 1992

relação da alma com uma ideia percebida, nosso autor concluiu sua tese da Visão em Deus na primeira edição da *Recherche*.

É mediante ideias que é possível tratar de corpos, já que “[...] para Malebranche o corpo está lá, está absolutamente lá, pois foi criado por Deus. O problema é que se a essência do pensamento é heterogênea ao corpo, não faz sentido eu dizer que o vejo. Faz sentido dizer que vejo a ideia dele.” (BADIOU, 2013, p. 37). Poderíamos questionar este conjunto de argumentos que desemboca na conclusão de que as ideias que estão presentes para a percepção e que não necessariamente remetem a um corpo – como vimos no exemplo da aniquilação das *Entretiens* – sejam as mesmas que possibilitam que determinado corpo seja percebido. Entretanto parece que tal empreendimento não vem a calhar no interior desta investigação, dada a incompatibilidade com o escopo geral da mesma. Sendo assim, parece-nos, então, forçoso compreender este outro elemento que se situa no meandro da operação sensorial, ou seja, a *ideia*.

1.3.2 Do conhecimento por ideias

A segunda maneira de conhecer, reportada aos corpos, ocorre mediante ideias. Entretanto, tal forma de conhecer não está alheia à primeira. Numa descrição da tese da Visão em Deus é possível notar a relação intrínseca entre a *ideia* e Deus. Segundo esta descrição:

[...] é em Deus e por suas ideias que vemos os corpos com suas propriedades, e é por isso que o conhecimento que temos deles é muito perfeito; quero dizer que a idéia que temos da extensão basta para nos fazer conhecer todas as propriedades das quais a extensão é capaz e que não podemos desejar ter uma ideia mais distinta e mais fecunda da extensão, das figuras e dos movimentos do que aquela que Deus nos dá. (MALEBRANCHE, 2004, p. 205)

As ideias possuem a característica de apresentar para o espírito algo do qual são heterogêneas. Sobre isso, diz ele: “Conhecemos as coisas por suas idéias quando elas não são inteligíveis por si mesmas, seja porque são corporais, seja porque não podem afetar o espírito ou se revelar para ele” (MALEBRANCHE, 2004, p. 204). A heterogeneidade entre ideia e corpo é nítida, antes, porque enquanto este não é inteligível, àquela o é. Além disso, esta afeta a alma e o corpo, não – já que não é inteligível. Deparamo-nos, dessa maneira, com o problema mencionado no fim do tópico anterior acerca da necessidade da existência dos corpos, pois “Por um

deslocamento sintomático, a existência é atribuída, em primeiro lugar, às próprias ideias, antes mesmo que a questão de quaisquer correlatos externos venha a ser posta.” (BARDOUT, 1996, p. 494-495). Em complemento a isso, declara Alquié (1974, p. 79): “Vemos que em tudo isso a dúvida cartesiana sobre a existência das coisas, longe de ser abandonada por Malebranche, é levada, pelo contrário, às suas últimas consequências.”. Isso pelo motivo de que “Malebranche rejeita os argumentos que nos permitiram sair dessa dúvida.” (ALQUIÉ, 1974, p. 79-80).

O caráter prescindível dos corpos na operação sensível do *moi* se faz notar tomando como base que as ideias que se apresentam para ele e o afetam, não necessariamente remetem a algum corpo. Este problema já era existente em Descartes e sua radicalização desembocou na conclusão de que « *nous voyons toutes choses em Dieu* »⁶². Em um argumento que nos permite identificar o caráter distinto entre a sensação do espírito e alguma sensação que aparentemente afeta o corpo, Malebranche atentou: “É verdade que os homens não julgam que a dor está na agulha que os pica, do mesmo modo que julgam que o calor está no fogo” (MALEBRANCHE, 2004, p. 132). A dor não é atribuível a algo externo assim como o calor. Não em vão que ele, em outra parte da *Recherche*, interpela: “Que razão temos nós, portanto, para julgar que, além dos corpos inteligíveis que vemos, há ainda outros que olhamos?” (MALEBRANCHE, 2004, p. 275-6)⁶³.

⁶² Acerca da *radicalisation du dualisme cartésien*, em longa, porém elucidativa, passagem do seu seminário de 4 de março de 1986, explanou Badiou: “Na verdade, esta [tese da Visão em Deus] é apenas, com efeito, 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 as ideias de tudo.” (BADIOU, 2013, p. 36).

⁶³ Notamos aqui que o filósofo emprega os termos “ver” e “olhar” de forma distinta e não como sinônimos. Tal emprego não se dá, pois, de forma arbitrária. Esta utilização se dá no intuito mesmo de traçar uma distinção entre as faculdades de “ver” (*voir*) e “olhar” (*regarder*), sendo que este verbo diz respeito à ação física do órgão sensorial denominado olho de perceber algum objeto, enquanto que “ver” possui um sentido mais amplo, de uma ação da alma ou mente que tem como objeto a ideia. Tendo isto considerado, a afirmação de que nem o corpo e nem a alma percebem a matéria, continua válida, uma vez que é possível afirmar que, em termos malebrancheanos, olho não vê, tal como a alma o faz. Acerca de comentários sobre esta distinção vide: MALEBRANCHE, Nicolas. *A busca da verdade (textos escolhidos)*. 1ª ed. São Paulo: Discurso editorial, 2004, p. 154 – nota 73 e MALEBRANCHE, Nicolas. *Diálogos sobre a metafísica e a religião: primeiro diálogo*. 1ª ed. Curitiba: SCHULA/UFPR, 2011, p. 20.

Logo, a *ideia* é o que opera uma mediação entre a sensação da alma e a coisa corpórea que aparentemente lhe afeta e tal intercessão tem como causa a ação divina. Dessa forma, as teses do *ocasionalismo* e da *Visão em Deus* se encontram: “Assim como, quando a mesa entra em meu campo de visão, é a ocasião de ver sua ideia em Deus, da mesma forma quando há um movimento causal, uma relação causal aparente, esta relação causal aparente é a ocasião da ação divina.” (BADIOU, 2013, p. 38). Com base nesta síntese de Badiou sobre o entrecruzamento das duas teses malebranchianas no contexto da percepção, observamos a relação íntima que se estabelece entre a alma e Deus nas operações sensórias de forma geral⁶⁴. “Ela [alma] não é por ela mesma *luminosa*. Ela é somente *esclarecida* por uma luz que lhe vem de fora; luz lunar e não luz solar, *luz iluminada*, e não *luz iluminante*.” (GUEROULT, 1955, p. 52). A causa do funcionamento de nossos órgãos sensoriais é, em última instância, a ação divina.

O ponto distinto entre a ideia e o corpo é que aquela nos permite obter um conhecimento perfeito, enquanto este por si mesmo é ininteligível, ou seja, inacessível. “Enfim, dos corpos há a ideia, fora de nós e para nós. A essência dos corpos nos é perfeitamente conhecida. Mas, dessa vez, sua existência que permanece inacessível.” (ALQUIÉ, 1974, p. 141). O conhecimento por ideias é perfeito porque se compreende que as vemos em Deus. Sobre este ponto se afirma:

Não podemos duvidar que vemos os corpos com suas propriedades por suas idéias, porque, não sendo inteligíveis por si mesmos, nós podemos vê-lo somente no ser que os contém de uma maneira inteligível. (MALEBRANCHE, 2004, p. 205)

Identificamos, com isso, que para ele não há uma correspondência indispensável entre ideia percebida e corpo, como há tal correspondência entre a *ideia* e Deus. “Assim o espírito cognoscente é definitivamente limitado à presença do mundo e não se abre senão para a exterioridade das ideias divinas.” (BARDOUT, 1996, p. 495). O que interessa saber é que, independentemente da circunstância em que aquela se apresenta ao espírito, dela é possível se emitir um conhecimento

⁶⁴ Em torno disso, diz Rodríguez (1992, p. 160): “Assim, a dor de uma picada não é causada pela coisa que nos pica, mas por Deus como ocasião da alteração que experimenta nosso corpo. Com o que a sensação de dor é uma espécie de revelação natural da existência da coisa que nos pica. Com ela, Malebranche reabilita a sensação que havia proposto Descartes, porém com um sentido distinto, porque a sensação já não é efeito direto de uma excitação exterior, como em Descartes, mas consequência de uma causalidade ocasional, consequência das leis gerais da união da alma e do corpo.”

válido mediante sua essência, ou seja, por meio da extensão contida em Deus, realidade em que a mente participa. Em decorrência disso é que ideia é clara, ou seja, toda ideia nos permite um conhecimento que resguarda a sua verdade⁶⁵. De modo sucinto: pela ideia é possível obter um conhecimento verdadeiro, mesmo se esta ideia não reportar a nenhum corpo, como nos casos dos exemplos⁶⁶ frequentes em seus textos e na produção cartesiana: do sonho⁶⁷ e do delírio. Contudo, tal veracidade se torna um problema no caso de membro amputado⁶⁸.

Este exemplo emblemático para a problematização da relação entre corpo e percepção, é expresso em vários textos malebrancheanos. Nas *Entretiens*, por exemplo, se discorre que “[...] há quem acredite ver diante de si seu inimigo, quando este está longe; há quem acredite ver quatro patas, em quem só tem duas pernas; há quem sinta dor em um braço que foi cortado há longo tempo” (MALEBRANCHE, 1846, p. 46)⁶⁹. Além disso, destaca-se também no *Diálogo de um Filósofo Cristão e um Filósofo Chinês*, no qual se constata que

Com efeito, há muitíssimas experiências de pessoas às quais se cortou o braço e ainda muito tempo depois sentem a mão a doer-lhes. A mão que

⁶⁵ Sobre a não distinção entre ideia e ideia clara, veja-se: GUEROULT, Martial. *Étendue et Psychologia chez Malebranche*. Paris : Les belles Lettres, 1939, p. 11.

⁶⁶ “Os febris, os loucos, o manco vítima da ilusão dos amputados, testemunham que as coisas exteriores não correspondem necessariamente às nossas percepções.” (GUEROULT, 1955, p. 28).

⁶⁷ O argumento de que em sonho ou delírio a alma se relaciona com ideias de objetos sem um correspondente corpóreo não é, pois, uma novidade de Malebranche. Vemos a nítida influência de Agostinho de Hipona e René Descartes para a apropriação de tal exemplo. No Livro Terceiro do diálogo “*Contra os acadêmicos*” em que, ao ser, pelo Acadêmico, indagado: “[...] também quando dormes o mundo é este que vês?” (AGOSTINHO, 2008, p. 125), o teólogo africano responde: “Já disse que chamo mundo o que me aparece, seja o que for. Mas, se quiseres chamar mundo só o que é visto pelos que estão acordados ou pelos são de espírito, afirma, se podes, que os que dormem ou deliram não dormem ou deliram no mundo! [...] Pois creio que já é suficientemente claro que as falsas aparências produzidas pelo sono ou pela demência pertencem ao domínio dos sentidos corporais. Mas que três vezes três é nove ou o quadrado destes números é necessariamente verdadeiro, mesmo que ronque todo o gênero humano” (AGOSTINHO, 2008, p. 125). Em Descartes, por sua vez, convém apresentar a sua consideração acerca do sonho presente na *Meditation Première* onde problematiza que existem coisas que tocam os sentidos que “não se pode de modo algum duvidar, não obstante hauridas dos sentidos. Por exemplo, que agora estou aqui, sentado junto ao fogo, vestindo roupa de inverno, tendo este papel às mãos e coisas semelhantes [...] Em verdade, com freqüência o sono noturno não me persuadiu dessas coisas usuais, isto é, que estava aqui vestindo esta roupa, sentado junto ao fogo, quando estava, porém, nu, deitado entre as cobertas! Agora, no entanto, estou certamente de olhos despertados e vejo este papel, esta cabeça que movimento não está dormindo, e é de propósito, ciente disso, que estendo e sinto esta mão [...]” (DESCARTES, 2004, p. 23-25). Caberia, pois, uma pesquisa acerca dos elementos que distinguem tais abordagens em suas implicações, algo que se planeja fazer futuramente.

⁶⁸ Esta ilustração também já se encontra em Descartes no contexto da Sexta Meditação.

⁶⁹ « ...car tel croit voir devant lui son ennemi, lorsqu'il en est fort éloigné ; tel croit avoir quatre pattes, qui n'a que deux jambes ; tel sent de la douleur dans un bras qu'on lui a coupé il y a longtemps » – Tradução nossa.

então lhes toca e as afecta com uma sensação dolorosa não é certamente a que se lhes cortou. Logo, só pode ser a ideia da mão, como consequência das comoções do cérebro, semelhante às que temos quando nos ferem a mão. (MALEBRANCHE, 1990, p. 19-20)

Com o exemplo do membro fantasma, é possível entrever o carácter prescindível dos corpos para a sensação, pois, uma vez que um sujeito privado de um membro sente que este mesmo membro é afetado pela dor, segue-se que o corpo seria desnecessário para que ocorresse a sensação, por assim dizer, assimilada pela mente⁷⁰. Este exemplo indica com nitidez que “A relação da ocasião para a afecção sensível é puramente extrínseca, o sentimento é o sintoma da coisa, não a sua restituição.” (BARDOUT, 1996, p. 500).

Entretanto, esta consequência se trata de algo problemático para a sustentação de outra tese malebranchiana, segundo a qual “[...] os sentidos nos são dados somente para a conservação do nosso corpo e não para nos ensinar a verdade” (MALEBRANCHE, 2004, p. 129). No que se refere ao descomprometimento com o ensinamento da verdade, não há muito problema em se compreender, já que os sentidos lidam com ideias que reportam a algo cuja existência é digna de colocar em questão. O carácter problemático se reserva à tese da conservação dos corpos. Esta, grosso modo, indica uma dinâmica na qual Deus age na faculdade dos sentidos, no intuito de causar na alma a aversão ou o seu oposto, para que haja o desvio de uma circunstância danosa ao corpo, ou uma reação contrária, se o sujeito está circunscrito num contexto que lhe é benéfico. Expondo os limites dos sentidos em relação aos corpos, notou-se que temos uma relação sensível com ideias. Contudo, tais ideias são entidades que afetam a alma sem uma relação necessária com os corpos. Neste sentido cabe a pergunta: se a sensibilidade não tem uma necessária relação com corpos, nos sendo permitida a

⁷⁰ Poderíamos dizer, assim, que este argumento também poderia ser considerado como um recurso para defender a tese da Visão em Deus, se considerarmos, como Bardout (1996, p. 502), que “A descrição do feito anormal, mas revelador da ilusão dos amputados conduz ao primeiro plano o problema da individualidade do corpo real, postulando a eficácia de uma verdadeira ‘ideia de meu corpo’ em Deus.”. Neste artigo intitulado *Malebranche ou l’individuation perdue*, Bardout eleva o problema para o nível de não apenas debater como Malebranche prova a existência dos corpos, mas como, no interior de sua argumentação, poderíamos pensar a possibilidade de uma existência autêntica da matéria, a ponto de exprimirmos dela um conhecimento objetivo. Esta possibilidade é problemática, como o título do artigo sugere.

negação da existência destes⁷¹, como estas podem ser úteis para o corpo cuja existência não se assegura?⁷²

O caráter tênue desta questão fica expresso ao se perceber uma ação de Deus que produz a sensação de dor no sujeito por uma determinação indiferente ao que a circunstância requer e sem o intuito de conservação. Tratando da distinção entre a ideia que a alma percebe por efeito da eficácia de Deus e o corpo ocasional, ele endossou: “[...] suas idéias são eficazes, visto que agem nos espíritos, que elas os iluminam e os tornam felizes e infelizes, o que é evidente pela dor que a idéia da mão faz naqueles que tiveram o braço amputado.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 235). Com base nestes argumentos, constatamos ainda mais o caráter prescindível da matéria para a percepção, prescindibilidade que não se detecta no que tange às ideias e a relação destas com Deus.

As afirmações dele nos deixa diante de um impasse sobre este objeto heterogêneo às ideias e que, em tese, elas fazem perceber. Tal impasse, porém, é alvo de uma abordagem do filósofo francês. No tratamento direcionado para esta questão, ele chegou à conclusão de que os corpos são objetos de fé⁷³. Uma vez que deles não é possível assegurar a existência e tampouco a inexistência, segue-se que convém crer naquela alternativa. Tal proposição é assumida no *Esclarecimento VI da Recherche*:

Não temos nada que nos prove que não existam, e temos, ao contrário, uma forte inclinação para crer que existam. Temos, portanto, mais razão para crer que existam do que para crer o contrário. Assim, parece que deveríamos crer que existem. Pois somos naturalmente levados a seguir nosso julgamento natural, quando não podemos positivamente corrigi-lo pela luz e pela evidência. [...] Certamente, somente a fé pode nos convencer de que há efetivamente corpos. Somente podemos ter demonstração exata da existência de outro ser, quando se trata de um ser necessário. (MALEBRANCHE, 2004, p. 277).

⁷¹ Sobre a existência da matéria, reflete Rodríguez (1992, p. 156): “É certo que se Deus tem o arquétipo da matéria, a matéria pode existir, porém poder existir não é existir efetivamente.”

⁷² É válido mencionar a forma na qual Bardout já havia problematizado isso: “Ora, podemos perguntar como o sentimento, se é verdade que ele é essencialmente orientado para a manifestação do útil e não mais ao verdadeiro, pode dar para a experiência um fundamento epistêmico suficiente.” (BARDOUT, 1996, p. 501). Ou seja, como os sentidos, cuja condição epistêmica é duvidosa, podem levar para uma experiência útil?

⁷³ Para uma contribuição mais específica sobre o assunto da crença na existência dos corpos, ver: BOCCA, Francisco Verardi; VAZ, Jeferson da Costa. *Da certeza do moi à fé no mundo: A discrepância entre sujeito e objeto segundo Malebranche. Modernos & Contemporâneos*, vol. 3, n. 06, jul-dez, p. 57-74, 2019.

Assim, o conhecimento por *ideia* é aquele que se apreende numa relação com Deus e que permite que a alma se relacione com algo que lhe é, podemos dizer, radicalmente heterogêneo, a saber: os corpos que demandam uma atitude de crença em sua existência, uma vez que esta é dubitável⁷⁴.

1.3.3 Conhecimento por *consciência*

Tendo tratado do conhecimento que se tem de forma perfeita via ideias, Malebranche abordou, em seguida, o conhecimento que temos de forma imperfeita: o conhecimento por *consciência* ou *sentiment interieur*. Este é o conhecimento que se reporta à alma. Neste ela sente a si mesma e, a partir deste sentimento atinge a noção de sua existência. Contudo, nem por isso se decorre que a mesma se conduz a um conhecimento seguro acerca de seu objeto. Assim, é este o tipo de conhecimento que se obtém a partir do exercício do *cógito*. Acerca do conhecimento dela, ele se expressou da seguinte forma:

[...] nós a conhecemos somente por *consciência*, e é por isso que o conhecimento que temos dela é imperfeito. Sabemos da nossa alma somente o que sentimos se passar em nós. Se não tivéssemos jamais sentido dor, calor, luz, etc., não poderíamos saber se nossa alma seria capaz disso, porque não a conhecemos por sua idéia. (MALEBRANCHE, 2004, p. 206)

Vemos, a partir disso, que desta maneira de conhecer não se segue a obtenção de um dado de caráter completo ou acabado, mesmo que a alma seja uma instância atrelada aos demais tipos de saberes. O conhecimento por *consciência* permite ao sujeito cognoscente somente uma noção vaga como resultado. Então, ao fazer de si mesma um objeto de investigação, a alma se defronta com a concepção de seu caráter truncado. “A alma deixa de ser compreendida pelo homem como uma coisa ou um objeto para se tornar apenas um sentimento confuso constituído unicamente pela constatação empírica de que há um eu – cuja natureza ignoramos – que sente esses diversos sentimentos.” (KONTIC, 2018, p. 621). Por tais motivos é que constatamos que o uso do termo “*ténèbres*”, como metáfora atribuída ao resultado de uma investigação deste tipo, não é descabido. De uma averiguação do

⁷⁴ Sobre a tensão existente nas afirmações dele no tocante à existência dos corpos, pondera Boutroux (1916, p. 27): “Malebranche reconhece, declara e demonstra que a existência dos corpos é indemonstrável. Mas ele afirma, não menos categoricamente, que os corpos existem. Nós somos assegurados disso, diz ele, pela revelação.”.

mesmo tipo que propusera Descartes, seguiu-se para a conclusão de que o *moi* se trata de algo indesvendável. Tal é o desfecho da pergunta: “*o que eu sou?*”. E esta questão pendente para a ausência de resolução, pelo motivo de que o *moi* é conhecido por *consciência* e um conhecimento deste tipo resguarda em si mesmo inevitavelmente o caráter de imperfeição. Nesse sentido, reflete Alquié (1974, p. 46): “Ora, Malebranche professa que, da alma, não temos, propriamente dizendo, nenhuma ideia. Assim como sua união com o corpo, a existência da alma nos é conhecida pelo sentimento. E sua essência nos escapa.”. Valendo-se disso que Malebranche contrapõe, em certa medida, René Descartes⁷⁵ dizendo que “Não basta, portanto, para conhecer perfeitamente a alma, saber o que sabemos dela pela sensação interior, visto que a consciência que temos de nós mesmos, talvez, nos mostre apenas a menor parte de nosso ser.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 206). Com base nesse princípio que, nas *Entretiens*, ele adverte:

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)⁷⁶

Dessa forma, por ser pendente o conhecimento que se tem da alma, o sentimento que se tem dela está longe de servir como assento para alçar um conhecimento científico seguro⁷⁷. Isso nos dá mostras de como ele resistiu à proposta de seu antecessor, considerando que “[...] dos corpos nós *conhecemos* a essência, mas não a existência; da alma nós *sentimos* a existência, mas sem

⁷⁵ Numa abordagem geral desta contraposição, adverte Cardoso (2003, p. 373): “A negação malebranchiana da capacidade representativa da consciência está de algum modo na contra-corrente da tendência mais genuína de finais do século XVII e que visa marcar a eficácia do exercício pensante na promoção do conhecimento.”

⁷⁶ « *Qu'il y a différence, mon cher Ariste, entre la lumière de nos idées, et l'obscurité de nos sentiments, entre connaître et sentir; et qu'il est nécessaire de s'accoutumer à la distinguer sans peine! Celui qui n'a point fait assez de réflexion sur cette différence, croyant sans cesse connaître fort clairement et qu'il sent le plus vivement, ne peut faire qu'il ne s'égare dans les ténèbres de ses propres modifications.* » - Tradução nossa.

⁷⁷ Sobre o caráter irredutível dos sentimentos à proposta de um discurso racional, observa Kontic (2018, p. 625): “O sentimento interior que temos de nós mesmos compreende uma série de elementos puramente afetivos, irredutíveis a qualquer ratio, que percebemos imediatamente e que se impõem ao pensamento em virtude das relações da alma com o corpo. Ele não nos coloca diante de uma exterioridade, mas sim de uma obscuridade interior da qual temos uma experiência unicamente enquanto uma realidade vivida.” (KONTIC, 2018, p. 625).

conhecer a essência.” (BLONDEL, 1916, p. 14). Poderíamos dizer que, de maneira mais direta, esta resistência fica nítida quando se expressa que

Podemos concluir, do que acabamos de dizer, que, ainda que conhecêssemos mais distintamente a existência de nossa alma do que a de nosso corpo e daqueles que nos cercam, contudo, não teríamos um conhecimento tão perfeito da natureza da alma quanto da dos corpos, e isso pode fazer servir para fazer concordar as diferentes opiniões daqueles que dizem que não há nada que se conheça melhor do que a alma e daqueles que afirmam que não há nada que eles conheçam menos. (MALEBRANCHE, 2004, p. 207)

Ele se opõe, com base nisso, a Descartes no tocante à conclusão de que é melhor conhecer a alma do que os corpos. Entretanto, ele não deslegitima o conhecimento advindo da *consciência* em sua totalidade. Para ele o *sentiment interieur* pode até oferecer ao espírito um dado inacabado, fragmentário, superficial e lasso. Mas, nem por isso o conhecimento obtido por este meio abriga uma falsidade, pois

O conhecimento que temos de nossa alma por consciência é imperfeito, é verdade, mas ele não é falso; o conhecimento, ao contrário, que temos do corpo pela sensação confusa que temos ou pela consciência, se podemos chamar de consciência a sensação do que se passa em nosso corpo, não é somente imperfeito, mas falso. (MALEBRANCHE, 2004, p. 208)

Mesmo estando de acordo com Descartes acerca da verdade do conhecimento da alma, ainda assim ele defende que o conhecimento dos corpos, e não das ideias, é falso. O conhecimento do corpo é falso pela via de que ele se constitui a partir de sensações da alma. Uma vez que dela não é possível obter um saber perfeitamente verdadeiro, sobretudo no que se refere às propriedades das quais ela é capaz - já que, como vimos, “Se não tivéssemos jamais sentido dor, calor, luz, etc., não poderíamos saber se nossa alma seria capaz disso, porque não a conhecemos por sua ideia.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 206) -, tampouco se pode conhecer de tal maneira o dado que é consequente de uma sensação dela. Havendo, supostamente, uma ideia da *consciência* na condição de objeto, consequentemente poderíamos lograr uma ciência acerca do espírito furtado de precariedade, tal como ocorre quando nos deparamos com um objeto com propriedades geométricas e, por isso, mensuráveis. Em torno disso, nosso autor salientou:

[...] se víssemos em Deus a idéia que corresponde à nossa alma, conheceríamos ao mesmo tempo, ou poderíamos conhecer, todas as propriedades das quais ela é capaz, como conhecemos ou podemos conhecer, todas as propriedades das quais a extensão é capaz, porque conhecemos a extensão por sua idéia. (MALEBRANCHE, 2004, p. 206)

Constatamos, assim, que a *consciência* não assume um protagonismo no exercício do conhecimento. Do contrário, ela fornece ao espírito um dado inacabado e imperfeito que, reiterando, justifica o uso do termo *ténèbres* como metáfora adequada para o remate advindo de uma intenção, por parte do espírito, de conhecer a si próprio. É de se reparar, pois, uma inversão da proposta de Descartes. Temos um conhecimento mais seguro dos corpos, mediante ideias, do que da alma.

Isto para dizer que nós conseguimos deduzir verdades sobre as figuras geométricas e das leis do movimento simplesmente consultando a ideia de extensão. Da mesma forma, se nós tivéssemos uma ideia clara da mente, então poderíamos ser capazes de deduzir as verdades que pertencem a esta; isto é, nós poderíamos ter uma ciência da psicologia *a priori*. (NOLAN; WHIPPLE, 2005, p. 60)

Porém, tal conhecimento dos corpos é seguro apenas no que se refere à essência da ideia destes, ou seja, à extensão, já que, retomando a problemática do item anterior, “[...] não devemos concluir que uma coisa existe fora de nós somente porque a vemos fora de nós” (MALEBRANCHE, 2004, p. 126). A alma, por sua vez, se trata de um objeto do qual não é possível conceber pela sua essência. Todavia, sua existência é algo inegável. “Assim, não existe uma psicologia racional, enquanto que existe uma ciência racional da extensão: a geometria. É impossível descobrir entre as propriedades da alma as relações inteligíveis” (GUEROULT, 1955, p. 32). Neste sentido, conforme formulou Monzani (2011, p. 136) “Temos um sentimento irrefutável da nossa existência, mas não temos uma ideia clara e distinta do que somos”. Poderíamos concluir, portanto, que enquanto o exercício do *cógito* propiciou a Descartes o início de um raciocínio que nos conduz para a compreensão do *moi* como *chose qui pense*, o mesmo exercício levou Malebranche a inferir que, no mesmo tempo que a alma é pensamento, é também sentimento. Logo, o estatuto ontológico do *moi* abriga concomitantemente as condições de *chose qui pense* e *chose qui sens*⁷⁸.

⁷⁸ Em relação a isso, inferiu Gueroult (1955, p. 30): “Meu pensamento se revela como conhecer, sentir, querer. Tais modificações não têm evidentemente nada a ver com as relações de distância. Elas não são nem comparáveis, nem mensuráveis geometricamente. Elas todas se relacionam,

1.3.4 Conhecimento por conjectura

Nada tenho que ver com a ciência; mas, se tantos homens em quem supomos são reclusos por dementes, quem nos afirma que o alienado não é o alienista? (ASSIS, 1994, p. 21)

Depois de tratar da *consciência*, o padre oratoriano se ocupou com o conhecimento das coisas por *conjectura*⁷⁹. Este tipo de conhecimento contém em si o caráter de ser hipotético. Trata-se, pois, de uma suposição acerca das coisas que lhe são objeto. Conforme o autor, os objetos deste conhecimento são “[...] as almas dos outros homens e as puras inteligências [...]” (MALEBRANCHE, 2004, p. 209). Deste conhecimento não se obtém um resultado do objeto “presente em si mesmo” (MALEBRANCHE, 2004, p. 209), pois isso só se resulta do conhecimento que se tem de Deus. Também não ocorre que, por *conjectura*, conheçamos as coisas “[...] por suas ideias [...]” (MALEBRANCHE, 2004, p. 209) - já que mediante elas somente os corpos são conhecidos - e nem por *consciência*, uma vez que se trata de uma alteridade, ou então uma alma heterogênea. A característica essencial desse conhecimento é a de ser “[...] muito sujeito ao erro [...]” (MALEBRANCHE, 2004, p. 210), logo, se extrapolado o grau de *conjectura*, tomando o dado como verdadeiro, dificilmente o resultado será verídico.

Tal raciocínio é evidente pela via de que, levando em conta que o espírito não tem a capacidade de emitir um juízo certo e seguro acerca de si mesmo - conforme vimos - ao proceder pela busca de se conhecer por *consciência*; tampouco o mesmo poderia operar de tal maneira, acerca de outra mente, na esperança de desfecho diferente. Contudo, por *consciência* a alma sabe ao menos de sua existência e é nisso que tal conhecimento se distingue da *conjectura*. A outra mente – ou, por que não o dizer, *consciência* - é ininteligível por si mesma. Neste sentido, ela assume um caráter êmulo ao dos corpos. Segue-se, pois, que, se não podemos garantir a existência de qualquer corpo, o mesmo se sucede com as demais almas por motivo similar, uma vez que ambos os objetos se tratam, em última instância, de uma

portanto, a uma substância radicalmente heterogênea à substância extensa, a saber, a substância pensada.”

⁷⁹ Notando aqui uma abordagem sobre a incapacidade de se atribuir, com precisão, qualidades sobre as outras mentes; vislumbramos, para um estudo futuro, uma discussão sobre as implicações éticas deste posicionamento assumindo a tese de que Malebranche resistiu às propostas que excluem ou marginalizam formas singulares de pensar.

alteridade heterogênea. Assim, ressaltou ele: “Se há alguns seres diferentes de Deus, de nós mesmos, dos corpos e dos puros espíritos, isso nos é desconhecido.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 211). Este conhecimento é que legitima a crença. “Nós conjecturamos que as almas dos outros homens são da mesma espécie que a nossa.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 209). O sujeito sabe de si mesmo que ele é existente, que o conhecimento que se tem dele é inacabado, lasso, etc. A atribuição destas qualidades para outras almas se sustenta na medida em que é acompanhada dos gestos de suposição e crença, já que “A conjectura que se reveste sobre os outros espíritos, permanece problemática.” (ALQUIÉ, 1974, p. 139). Sobre o papel da crença, nosso autor discorreu

Sei que dois e dois são quatro, que é melhor ser justo do que ser rico, e não me engano ao *crer* que os outros conhecem essas verdades tão bem quanto eu; amo o bem e o prazer, odeio o mal e a dor, quero ser feliz, e não me engano ao *crer* que os homens, os anjos e até demônios têm essas inclinações. (MALEBRANCHE, 2004, p. 209 - ênfases minhas)

Em argumento bastante significativo, além de apresentar outro aspecto que lhe distingue de Descartes, Malebranche também tornou visível o modo como trata da questão acerca do conhecimento das outras mentes que, diga-se de passagem, foi inserido na história da filosofia pelo padre oratoriano, conforme Smith (2004)⁸⁰. Tal argumento se desenvolve numa abordagem acerca do homem que é tomado por louco⁸¹ - nos termos malebrancheanos.

É contemporaneamente sabido, a partir do empreendimento de Michel Foucault (1926-1984)⁸², que Descartes, no percurso de suas *Meditações*, oferece uma suposição heurística de que está tomado pela demência que é rechaçada por comprometer seu projeto de estabelecer uma base para o discurso científico válido, uma vez que, segundo este, a razão é um pré-requisito para tal intuito. Este

⁸⁰ MALEBRANCHE, Nicolas. *A busca da verdade (textos escolhidos)*. 1ªed. São Paulo: Discurso editorial, 2004, p. 210 – nota 46.

⁸¹ Já pela maneira na qual Malebranche se expressa acerca da ocorrência da loucura, podemos notar sua distinção para com Descartes. Em oposição ao que lhe precedeu, ele não descarta a possível validade de um discurso que se manifesta de forma diversa em relação ao que seria inerente ao “homem tomado por normal”.

⁸² Acerca desta crítica de Foucault ao princípio de que “[...] a condição de possibilidade do pensamento cartesiano era uma experiência que afastava a loucura, justamente por reconhecê-la como a impossibilidade do pensamento [...]” (SALES, 2012, p. 329), ver: SALES, Márcio. Foucault, *O Sobrinho de Rameau e a parrhesía: da verdade da loucura à loucura da verdade*. *Aurora*, Curitiba, v. 24, n. 34, p. 313-331, jan-jun, 2012 e; SHUTTERA, Alejandro Sacbé. *Razón y enfermedad. La locura del cogito y los límites de la ficción moderna*. *Acta Poética*, La Rioja, v. 38, n. 02, p. 63-84, jul-dez, 2017.

movimento é percebido ao considerar o posicionamento dele acerca da possibilidade de se negar o corpo. Neste sentido, advertiu Descartes (2004, p. 23-4):

Em verdade, qual a razão para que possa negar essas próprias mãos e todo esse meu corpo? A não ser talvez que me compare a não sei quais insanos, cujo cérebro foi a tal ponto afetado pelo negro vapor da bÍlis que constantemente asseveram ou que são reis, sendo paupérrimos, ou que se vestem de púrpura, estando nus, ou que têm cabeça feita de barro, ou que são inteiramente cabaças ou confeccionados em vidro. Mas eles são dementes e eu não pareceria menos demente do que eles, se neles buscasse algo como exemplo para mim.

Aqui a loucura é tomada como característica que obstrui determinado sujeito de propor um discurso verdadeiro. É certo que também poderíamos pensar, dado que nenhum passo cartesiano nas *Meditações* parece ter sido dado em vão, que a exclusão é feita exatamente pelo fato de que o “demente” pode assumir uma convicção sem hesitar na veracidade desta, já que o autorreconhecimento do engano se trata de uma etapa elementar no processo que nos conduz ao *cógit*o. Porém, o certo é que para eliminar esta hipótese ele recorreu ao recurso da medicina, como observa Shuttera (2017, p. 69):

Independentemente de ser ou não a loucura que constitui a razão genuína da dúvida, se representa a impossibilidade do exercício da meditação ou o objeto do pensamento, há algo que é significativo quanto ao tema que nos ocupa: que a loucura é desqualificada (ou “caracterizada” ou “excluída”) em termos médicos, sem uma prévia racionalização dentro do projeto; como o resultado de um cérebro perturbado ou ofuscado pelos vapores da bÍlis.

Malebranche não se opõe radicalmente a esta noção de que a verdade é inatingível para algum “demente”, nos termos de Descartes, ou para alguém que é tido como louco, conforme a sua própria colocação. Contudo, o que o filósofo do Oratório observa é que, ao se emitir um juízo com base nos sentidos, tanto um sujeito tido como normal como um sujeito tido como louco se equivalem no que diz respeito à possibilidade de equívoco. A este respeito, constatou:

Há gente que acredita ter cornos na cabeça, outros que imaginam ser de manteiga ou de vidro, ou que seu corpo não é formado como aquele dos outros homens, que ele seria como o corpo de um galo, de um lobo, de um boi. São loucos, dir-se-á, e estou de acordo. Mas sua alma poderia se enganar acerca dessas coisas e, por consequência, todos os outros homens podem cair em erros semelhantes, se julgarem os objetos com base no relato de seus sentidos. (MALEBRANCHE, 2004, p. 267-268)

Vemos com isso que ele se vale do argumento de que um homem que é tido como louco não possui um sentimento falso por expressar ver e sentir determinadas

coisas de forma diferente dos outros homens, mas apenas pode vir a emitir falsos juízos na medida em que os toma como verdade e não como suposição, fundamentando-se em seus sentidos. É por isso que “Não há nenhuma razão para duvidar do que o alucinado acredita ter presente diante de seus olhos, a saber, os objetos que os outros (com razão, sem dúvida) não veem.” (BUZON, 2010, p. 254-255). Haveria, pois, razão para duvidar de tais juízos do sujeito que passa por louco, assim como teríamos motivos para pôr em questão os juízos de um determinado sujeito considerado normal.

Pois é preciso observar que esses loucos se vêem efetivamente tal como pensam ser; o erro não está precisamente na sensação que eles têm, mas no julgamento que formam. Se dissessem somente que se sentem, ou que se vêem, semelhantes a um galo, não se enganariam. Enganam-se unicamente em crer que seu corpo é semelhante àquele que sentem, quero dizer, àquele que é objeto imediato de seu espírito, quando eles se consideram. (MALEBRANCHE, 2004, p. 268).

É válido notar que, com este raciocínio, o padre oratoriano emula o sujeito que é tido como louco com o sujeito que é tido como são, porque ambos incorrem em erro ao tomarem como verdade que um corpo é semelhante à informação que lhes fere os sentidos. Logo, independentemente de a mente ser equilibrada ou insana, ela está sujeita a incidir em erros com relação ao dado dos sentidos, se considera como corpo, aquilo que lhe é apresentado.

Assim, aqueles mesmos que crêem ser tal como efetivamente são não são mais judiciosos nos julgamentos que fazem de si mesmos do que os loucos, se julgam precisamente apenas de acordo com os relatos de seus sentidos. Não é pela razão, mas por acaso que eles não se enganam. (MALEBRANCHE, 2004, p. 268).

É a partir dessa concepção que Malebranche compreende que o “louco” não o é, em verdade, mas “passa por louco”, ou seja, que conquanto ele seja diagnosticado como tal por um terceiro, nem por isso é possível afirmar de forma incontestável que ele o seja. Tal compreensão se vale da noção de que tal qualidade é atribuída a alguém em decorrência deste possuir uma forma peculiar de expressar o seu modo de ser, que não esteja em acordo com algo preestabelecido. Por conta disso, cabe indagar:

Mas, no fundo, como podemos assegurar-nos de que aqueles que são chamados de loucos o são efetivamente? Não podemos dizer que eles passam por loucos somente porque têm opiniões particulares? Pois é evidente que o homem passa por louco não porque vê o que não existe,

mas precisamente porque vê o contrário do que os outros vêem, quer os outros se enganem ou não. [...] Assim, para passar por louco na visão dos outros não é necessário sê-lo efetivamente, bastando pensar ou ver as coisas diferentemente deles, pois, se todos os homens acreditassem ser galos, aquele que acreditaria ser tal como ele é passaria, certamente, por um insensato. (MALEBRANCHE, 2004, p. 268-9)

Parece-nos aqui que esta crítica vai na contracorrente de uma noção segundo a qual qualquer comportamento, se assim podemos dizê-lo, singular e autêntico seria motivo suficiente para justificar um prognóstico de loucura. Ou seja, um pensamento que sustenta que um comportamento distinto ou uma maneira excêntrica de ver o mundo já indicariam razões o bastante para classificar um sujeito como louco. Entretanto, é de forma heterônoma e infundada que esta atribuição é realizada, uma vez que - conforme vimos – tomando como verdadeiro um dado da sensibilidade o homem tido como louco se equivale ao homem tido como normal. É neste sentido que, em sua leitura, Buzon compreende que

O argumento da alucinação é, na maior parte das vezes, utilizado por Malebranche não em uma descrição nosográfica ou moral, mas para mostrar que, de uma maneira geral, as coisas por elas mesmas são invisíveis, e que não as vemos ou só acreditamos vê-las, de fato, precisamente porque nós sentimos no espírito o que se passa no cérebro, segundo uma dupla legalidade, arbitrária e geral, das leis da união da alma e dos corpos e das leis da comunicação dos movimentos. (BUZON, 2010, p. 254)

O fato de se seguir um erro do juízo que toma uma coisa por outra, tendo como critério os sentidos, é válido para qualquer sujeito independentemente de sua capacidade cognitiva ou estado mental. Assim, ao se basear nos sentidos não podemos estar seguros se estamos em contato com um objeto, ou se estamos submersos em informações motivadas por uma alucinação, isto é, num estado de ilusão. “Loucura, visão, desrazão são as modificações dos espíritos singulares e não problemas de uma faculdade que seria a razão, faculdade a qual Malebranche nega constantemente a realidade psicológica.” (BUZON, 2010, p. 249) – como abordamos no item anterior. Aqui a loucura não se trata, pois, de uma característica que justifique uma atitude de exclusão do ser humano a quem se atribui tal diagnóstico, da possibilidade de emitir juízos comprometidos com a verdade, pois, julgando pelos sentidos, o homem tido como normal também está descomprometido com esta, levando em conta o modo criterioso com que ele nos indica os limites dessa faculdade.

O homem tido como louco é aquele que emite juízos que não estão em pleno acordo com algo que está em moda, ou seja, com o que aparece de forma majoritária num conjunto. Assim, não necessariamente se pode considerar que tal tipo de ser humano seja dotado de desvio mental. É adequado afirmar que sua percepção intelectual é deficiente, pois neste contexto todas seriam assim. Entretanto, isto está longe de significar uma anormalidade. Pelo contrário: tal ser humano se mantém em parâmetro de igualdade com os demais seres humanos por ser em si mesmo singular. Pode ser que o desvio ocorrido apenas na ordem dos juízos faça com que seja plausível a classificação deste como um desajuizado. Contudo, podemos formular a seguinte questão com Malebranche: quem não está passível de incorrer em erro ao emitir um juízo tomado como base os sentidos? Ou seja: que alma não está sujeita a se afastar da verdade ao tomar um procedimento análogo? Ele mesmo promoveu uma provocação, ao observar que por costume, “[...] os homens não julgam que a dor está na agulha que os pica, do mesmo modo que julgam que o calor está no fogo” (MALEBRANCHE, 2004, p. 132)⁸³. Note-se que tal erro se dá por conta do costume, ou seja, do hábito.

Disso se segue, inclusive, que o homem tido como louco seria, então, o único capaz de não aceitar tal discurso apenas pelo motivo de que este estaria na ordem de aceitação costumeira. Sua atitude subversiva para com aquilo que, pelo hábito, é colocado no patamar da verdade, parece ser um fator contribuinte para a atualização e desenvolvimento da ciência – se considerarmos que este é um ponto essencial para o andamento desta. Então, ao que parece, o louco está mais próximo da ciência do que o homem que aceita paradigmas sem colocar em questão até absurdos que habitualmente são aceitos, não para fazer dessas hipóteses heurísticas, mas para fazer delas a base de um discurso.

Tendo compreendido o contexto no qual a essência do *moi* se tornou um problema que conduziu à noção malebranchena de *consciência* e como esta *consciência* se coloca, num sentido epistemológico, como instância mediadora do conhecimento, averiguamos que em certo sentido Malebranche operou uma

⁸³ “[...] temos o costume de atribuir nossas sensações aos objetos todas as vezes em que estes agem sobre nós pelo movimento de algumas partes invisíveis.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 133).

inversão na proposta cartesiana. Vimos também como o caráter frágil do *moi* justificou a necessidade epistêmica de Deus. Posto isto, podemos nos dedicar a investigar a relação do *moi* com os afetos, isto é, como efeito de vontade, das inclinações e das paixões, o que faremos no capítulo seguinte.

2 A “CONSCIÊNCIA QUE QUER” NA RELAÇÃO COM O BEM E COM O DESVIO: O PROBLEMA DA LIBERDADE EM SUA ORIGEM

Eu que jurei nunca mais amar ninguém
Pela segunda vez amo alguém
Pois, já que a vontade me pede, mesmo, sempre
amando viver.
Embora para penar, eu resolvi outra vez amar
Eu que jurei nunca mais amar ninguém
Pela segunda vez amo alguém
E, se amo, apesar ter jurado a ninguém ter amor,
a razão vou falar: o que a vontade pede a mim eu
não sei negar.
(MOREIRA; BAÚSO, 1939)

No capítulo anterior identificamos a maneira na qual Malebranche compreendeu o sujeito, cuja possibilidade de liberdade se avaliará neste trabalho. Inferimos desta investigação, antes de tudo, que a proposta dele acerca do sujeito não está alheia ao que propusera Descartes. Embora as conclusões não atinjam idênticos resultados, podemos notar uma espécie de continuidade dele para com Descartes, sobretudo se considerar que, para o padre oratoriano, o *moi* se trata duma instância baliza sem a qual Deus não teria um âmbito para agir na produção de ideias que possibilitam a percepção e, por conseguinte, a obtenção do conhecimento.

É na avaliação sobre a maneira de obter conhecimentos que notamos o caráter distinto do pensamento malebranchiano. A começar pelo que ele considerou como objeto inteligível por si mesmo: Deus. Logo, só poderia ser este o conhecimento primordial e não mais o conhecimento da existência do *moi*. Além disso, vimos que o *moi* se trata de um objeto que nos não fornece ou viabiliza um conhecimento preciso como resultado, o que o distingue de objetos cognoscíveis tais como as ideias e o já supracitado Deus. O conhecimento que se tem do *moi* pela *consciência*, mediante um exercício do *eu* voltando-se para si mesmo, resguarda semelhança com o conhecimento que podemos ter de outras mentes, salvo o fato de que aquele procedimento nos fornece ao menos a certeza de nossa existência, nos deixando oculto apenas o dado acerca de nossa essência.

Este marco indicativo da diferença entre estes autores foi o nosso objeto principal, dada a sua associação com o escopo geral deste trabalho, já que levamos em conta o fato de que nosso autor estabeleceu uma relação direta entre *consciência e liberdade*⁸⁴. Mesmo assim, também consideramos ser necessário debater um conceito que julgamos central, antes de adentrar ao tema da liberdade propriamente dizendo, isto é: o conceito de *vontade*. Nossa estratégia se traça assim, também levando em conta que a *consciência* do *moi* se reconhece como existente a partir de um sentimento relacionado com o querer, conforme podemos atentar nas passagens a este respeito⁸⁵.

A alma possui um *sentimento* irrefutável de sua existência⁸⁶. Logo, o que se conhece de si (existência) é sabido mediante os sentimentos do *moi*, do fato de que este, por efeito de estímulos, se reconhece ao sentir dor, prazer, tristeza, etc. – mesmo que tais sentimentos não sejam nem mensuráveis, tampouco indicadores do que seria a essência do mesmo. O raciocínio é o seguinte: se o dado assertivo que temos pela *consciência* é o de que existimos e tal assertiva se apoia no fato de que sentimos, então, somos dotados de sentimentos que afirmam nossa existência enquanto uma *consciência* que sente e que quer.

Para debater acerca do conceito de *vontade* percorreremos três etapas. A primeira delas será voltada a compreender como Malebranche propõe seu esquema acerca das vontades concorrentes, iniciando pela sua exposição acerca da origem desta em Deus e como esta se perfaz na alma com um propósito primeiro: a autoconservação ou o *amor-próprio*. Ou seja, nosso intuito é entender como ele propõe sua genealogia acerca da vontade de Deus e como esta se consuma na alma, fazendo com que resulte disso um movimento da alma orientado ocasionalmente para si mesma ou, em outras palavras, uma inclinação que resulta num amor dela por ela mesma, seguido de uma busca por seu bem-estar.

Em seguida analisaremos a maneira em que este *amor-próprio* do espírito se difunde (*reprendre*) em objetos exteriores. Assim, nossa análise terá seu enfoque

⁸⁴ Vide nota 26 da Introdução.

⁸⁵ Vale lembrar o excerto das *Meditations* já citado em nosso primeiro capítulo (Seção 2.2. Do *claire et distincte à ténèbres*: a recepção de malebranchiana do cógito) em que Malebranche expressa: “Eu sinto que eu quero, mas o quê? Eu não conheço claramente o que é este querer.” (MALEBRANCHE, 1871, p. 117).

⁸⁶ MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. 2ªed. Curitiba: Champagnat, 2011, p. 135-6.

direcionado à explicação sobre a forma em que a alma, na busca pelo seu bem-estar, expressa o seu amor de objeto em objeto à procura de prazer, tendo como pano de fundo o movimento impresso por Deus. Em outras palavras, analisaremos como se procede o *desvio* da alma em relação ao movimento propulsor que Deus imprime nela. Na última etapa visamos examinar como a questão do prazer se situa tanto como uma consequência de estímulos provocados na alma por ordem divina, quanto como um *desvio* parcial da impressão ao Bem em geral, contribuindo com uma abordagem crítica acerca deste último posicionamento.

2.1 SOBRE A VONTADE GERAL DIFUNDIDA NAS INCLINAÇÕES DA ALMA E NO MOVIMENTO DAS CRIATURAS.

A teoria malebranchiana acerca das vontades concorrentes tem como pressuposto o modo no qual as teses da *Visão em Deus* e do *ocasionalismo* se imbricam com o princípio de autoconservação ou *amor-próprio*. Da inter-relação destes três conceitos resulta a proposta acerca da concorrência entre a Vontade Geral de Deus e a vontade particular da alma. A tese da *Visão em Deus* se trata de algo crucial neste contexto pela via de que, segundo ela, a faculdade perceptiva da alma possui uma relação íntima com Deus e não com objetos. A tese do *ocasionalismo* se relaciona com isto pela via de que é na ocasião das circunstâncias materiais que Deus age na mente do sujeito. O princípio de autoconservação, por sua vez, vem a ser a mais fundamental impressão de Deus no *moi*, isto é, movimento originário que permite o desenvolvimento de outros.

De maneira breve, podemos citar um exemplo de como esta tríade opera: o olhar diante da profundidade de um abismo e a conseguinte sensação de alerta que se segue daí, se manifesta em nós por causa de Deus na ocasião do abismo. Portanto, a tese da *Visão em Deus* se apresenta como crucial pelo motivo de que é ele quem nos apresenta o cenário perigoso à nossa conservação, bem como faz manifestar em nós a sensação de temor, alertando a nossa vontade a se afastar. A proposta do *ocasionalismo* é fundamental pela via de que o abismo real é a ocasião para o abismo sentido na realidade psíquica do sujeito que o motiva a reagir, até porque se fosse o caso hipotético de uma conjuntura oposta, se seguiria necessariamente um estímulo contrário ao da repulsa seguida do alerta.

Dessa forma, vemos que nesta proposta epistêmica os sentidos operam em favor da conservação da vida humana. Tanto a *Visão em Deus*, como o *ocasionalismo* colaboram para esta finalidade. Uma indicação disso está exposta na sua *Septième Meditation*, na qual ele diz: “Uma das leis que Deus estabeleceu para unir aos corpos os espíritos, é que a alma sofra da dor em relação às partes do corpo que são feridas; e isto a fim de que as remediemos prontamente.” (MALEBRANCHE, 1871, p. 84)⁸⁷. Embora haja, conforme visto no capítulo anterior⁸⁸, uma dificuldade em se afirmar a realidade do corpo num mundo além da esfera representativa do sujeito, a recomendação dada aqui é pelo zelo do mesmo. Um dos motivos desta demanda é que, para ele, a alma habita o corpo quando este se apresenta saudável para abrigá-la. Concordando com Descartes para quem “[...] a morte nunca ocorre por culpa da alma, mas apenas porque algumas das principais partes do corpo se deterioram [...]” (DESCARTES, 2004, p. 107)⁸⁹, ele também compreende que a alma só deixa o corpo quando este não se encontra mais em condições de comportá-la. Ou seja, “pela causa de o corpo não estar mais próprio para fazer suas funções que a alma o abandona.” (MALEBRANCHE, 1871, p. 68)⁹⁰.

Entretanto, outro fator que está como pano de fundo para este princípio é o de que o corpo, além de requerer cuidados por estar encarregado de comportar a mente, também é uma criatura, logo, é uma obra divina. Por ser uma obra de Deus é amada por este, o que significa dizer que se situa num movimento tendido para ele e que possui um princípio motor que opera no escopo de se conservar, sob a justificativa de que o autor desta obra não iria querer o fencimento da mesma. Malebranche compreendeu que este compromisso de Deus em conservar suas criaturas se sustenta a partir de um princípio de *amor-próprio*. Deus, neste contexto, se trata de uma instância que produz o mundo em prol de sua glória, donde se segue que um princípio de *amor-próprio* inscrito nele mesmo é o que conduz sua atividade, pois para si mesmo ele realiza seus trabalhos. Neste sentido é que “A

⁸⁷ « Une des lois que Dieu a établies pour unir aux corps les esprits, est que l'âme souffre de la douleur par rapport aux parties du corps qui sont blessées ; et cela, afin qu'on y remédie promptement. » - Tradução nossa.

⁸⁸ Seção 2.3.2. intitulada: Do conhecimento por ideias.

⁸⁹ DESCARTES, *As paixões da alma*, primeira parte, art. 6.

⁹⁰ “[...] pois é falso que a ausência da alma seja a causa para a perda de movimento e calor do corpo. É, ao contrário, pela causa de o corpo não estar mais próprio para fazer suas funções que a alma o abandona.” (MALEBRANCHE, 1871, p. 68) - « [...] car il est faux que l'absence de l'âme soit la cause de ce que le corps perd le mouvement et la chaleur. C'est au contraire à cause que le corps n'est plus propre à faire ses fonctions que l'âme l'abandonne » - Tradução nossa.

teodiceia de Malebranche começa com a afirmação de que Deus é capaz de agir apenas por Sua própria Glória” (STENCIL, 2011, p. 1112). Tomando isso por base que ele nos forneceu um esquema segundo o qual, de forma espelhada há no *moi* um princípio de *amor-próprio* que reflete o amor que o autor da natureza tem para consigo mesmo.

Poderíamos propor, como contribuição, que a origem deste *amor-próprio* em Deus, se justifica a partir da seguinte argumentação: um movimento amoroso voltado para si e privado de outra instância que reconheça este amor, se trata de um movimento em vão. Deste amor, então, não se resulta a glória. Segue-se, pois, que para que sua glória fosse reconhecida, Deus criou os seres para amá-lo. No ato da criação, então, Deus imprimiu nestes seres um movimento que os tendem para ele, por isso “É uma verdade incontestável que Deus não pode ter outro fim principal em suas operações senão ele mesmo [...]” (MALEBRANCHE, 1837, p. 125)⁹¹ e que “Deus quer, portanto, sua glória como seu fim principal e a *conservação de suas criaturas*, porém, para a sua glória.” (MALEBRANCHE, 1837, p. 125 – grifo nosso)⁹². Este mito de origem justificaria, segundo o padre oratoriano, o princípio de autoconservação inscrito nos seres.

Esta narrativa, porém, se baseia também no pressuposto de que a criação da natureza rica em diversidade, nos assegura que o autor desta obra a fez assim para envaidecer-se de sua glória, porque

Se Deus, ao criar o mundo, tivesse produzido uma matéria infinitamente extensa, sem lhe imprimir qualquer movimento, todos os corpos não teriam sido diferentes uns dos outros. Todo este mundo visível seria no presente, apenas uma massa de matéria ou de extensão que bem poderia servir para fazer conhecer a grandeza e a potência de seu autor; mas não haveria esta sucessão de forma e esta variedade de corpos que faz toda a beleza do universo e que conduz todos os espíritos para admirar a sabedoria infinita daquele que o governa. (MALEBRANCHE, 1837, p. 125)⁹³

⁹¹ Recorte da seguinte passagem : « *C'est une vérité incontestable que Dieu ne peut avoir d'autre fin principale de ses opérations que lui-même, et qu'il peut avoir plusieurs fins moins principales, qui tendent toutes à la conservation des êtres qu'il a créés.* » - Tradução nossa.

⁹² « *Dieu veut donc sa gloire comme sa fin principale, et la conservation de ses créatures, mais pour sa gloire.* » - Tradução nossa.

⁹³ « *Si Dieu, en créant ce monde, eût produit une matière infiniment étendue, sans lui imprimer aucun mouvement, tous les corps n'auraient point été différents les uns des autres. Tout ce monde visible ne serait encore à présent qu'une masse de matière ou d'étendue qui pourrait bien servir à faire connaître la grandeur et la puissance de son auteur ; mais il n'y aurait pas cette succession de forme et cette variété de corps qui fait toute la beauté de l'univers, et qui porte tous les esprits à admirer la sagesse infinie de celui qui le gouverne.* » - Tradução nossa.

A impressão do movimento, neste sentido, está comprometida de forma causal com a produção de diferença nas coisas do mundo. Por considerar que a mistura geradora de variedade e de diversidade nos corpos não seria possível sem um movimento propulsor, Malebranche articulou a noção de movimento do mundo com a noção de diversidade de coisas presentes nele, de maneira que, por causa da mobilidade é que a variedade existe. Poderíamos dizer, além disso, que para ele o autor da natureza apostou na diversidade para ser admirado pelos seres que criou.

O movimento impresso na natureza assegura-nos do fato de ela ser divertida, isto é, de que sua produção ocorre de forma avessa à uniformidade. Por isso, do ponto de vista humano, não haveria nela algo extremamente ordenado e previsível, tal como poderia ser se a ação criativa seguisse um padrão. Todas as variações resultantes deste movimento nos indicam, pelo contrário, que não há sentido em buscar demasiado sentido naquilo que se engendra na natureza por si mesma. É conferida à natureza a qualidade de indeterminação. Haveria sentido em compreendê-la como dotada de um movimento cujo resultado seja somente a variação. Logo, embora a causa seja apenas uma e exista apenas um movimento propulsor, o resultado é o diverso.

Apresentado este argumento no qual recorre à manifestação da impressão divina na natureza, nosso filósofo se ocupou deste mesmo assunto, porém, com vistas ao espírito, estabelecendo aquilo que Deprun chamou de “analogia psico-física” (DEPRUN, 1979, p. 189):

Ora, me parece que as inclinações dos espíritos são, no mundo espiritual, o que o movimento é no mundo material e que se todos os espíritos estivessem sem inclinações, ou se eles nunca quisessem nada, não se encontraria, pois, na ordem das coisas espirituais, esta variedade que não nos faz apenas admirar a profundidade da sabedoria de Deus, como faz a diversidade que se encontra nas coisas materiais, mas também sua misericórdia, sua justiça, sua bondade e, geralmente, todos os seus outros atributos. (MALEBRANCHE, 1837, p. 125)⁹⁴

Logo, a explicação do movimento impresso no *moi* é justificada conforme o que já foi dito acerca do movimento na matéria, isto é, para divertir, para propiciar a

⁹⁴ « Or, il me semble que les inclinations des esprits sont au monde spirituel ce que le mouvement est au monde matériel; et que si tous les esprits étaient sans inclinations, ou, s'ils ne voulaient jamais rien, il ne se trouverait pas dans l'ordre des choses spirituelles cette variété qui ne fait pas seulement admirer la profondeur de la sagesse de Dieu, comme fait la diversité qui se rencontre dans les choses matérielles, mais aussi sa miséricorde, sa justice, sa bonté, et généralement tous ses autres attributs. » - Tradução nossa.

diferença. Se é inerente ao criador um movimento tendido à diversidade, tal impulso se reproduz na criatura – como veremos adiante com maior enfoque⁹⁵. De maneira específica sobre este ponto, se afirma que: “Assim, todos os espíritos devem ter algumas inclinações da mesma forma que os corpos têm diferentes movimentos.” (MALEBRANCHE, 1837, p. 125)⁹⁶. A tendência à diversão seria então a regra, se assim podemos chamar.

Em consequência de seu *amor-próprio* e do esforço para que sua glória seja reconhecida, Deus criou os seres de maneira diversa e inculcou nestes um *amor-próprio* análogo ao seu, ou seja, uma aspiração pela autoconservação. Logo, tal ser percebe sua glória ao estar diante de seres que o amam. O *amor-próprio* de Deus exaustado em si, transborda (*repandre*)⁹⁷ em outros seres que, por isso, o amam. Ele, reiterando, ama as criaturas para que o amor que tem de si não seja despropositado. Ou seja, ele não ama suas criaturas somente porque são suas obras, mas porque se não fosse o amor destas, de modo algum a sua glória seria reconhecida e sem tal reconhecimento, seu amor estaria privado de propósito.

Vemos então que a vontade do *moi* está fundamentada numa vontade que o transcende. Contudo, há uma diferença de caráter entre estas vontades. Em Deus a volição se expressa como impulso, movimento que cria condições de possibilidade para que o *moi* tenda para objetos. Seu gozo seria a própria criação de seres vertidos para si e que o admirem. “Eis, portanto, o único fim pelo qual Deus possa sair de si mesmo: a satisfação que ele encontra em olhar a si próprio em sua obra.” (LAPORTE, 1987, p. 354). Na alma se trata de uma aspiração ao gozo em relação àquilo que lhe suscita prazer e favorece sua conservação. Trata-se de uma vontade particular que está vinculada com uma Vontade geral que serve como guia para conduzir todas as vertigens particulares.

Mesmo com estas inclinações, vale ressaltar que a mente sofre uma impressão constante que a tende a querer o Bem e a Felicidade já que “[...] nossa

⁹⁵ Seção 3.2 em que analisamos como a vontade da alma se manifesta de forma indeterminada.

⁹⁶ « *Ainsi tous les esprits doivent avoir quelques inclinations, de même que les corps ont différents mouvements.* » - Tradução nossa.

⁹⁷ Podemos compreender a noção de que a alma e, à vista disso, Deus difundem ou deixam transbordar o amor de si para uma alteridade, ao considerar a seguinte afirmação de Malebranche (1837, p. 143 – grifo nosso): “De sorte que o amor que nós trazemos para nós mesmos se *difunde* naturalmente até as dignidades e as riquezas, não podemos dizer que não há pessoa que não tenha para ela alguma inclinação pequena ou grande.” - « *De sorte que l’amour que nous nous portons à nous mêmes se **repandant** naturellement jusqu’aux dignités et aux richesses, on peut dire qu’il n’y a personne qui n’ait pour elle quelque inclination petite ou grande* » - Tradução nossa.

vontade não tem o poder de não desejar ser feliz [...]” (MALEBRANCHE, 2004, p. 69). Isso porque, para o filósofo, tais estados são possíveis em um, digamos, encontro com Deus, já que este inculca no espírito uma vontade que o pende para Ele. Em relação a isso, ele disse:

Sendo, certamente, as inclinações naturais dos espíritos impressões contínuas da vontade daquele que as criou e as conserva, parece-me que é necessário que estas inclinações sejam inteiramente semelhantes àquelas de seu criador e de seu conservador. Elas não podem, assim, ter naturalmente outro fim principal que não a sua glória, nem outro fim segundo que não a sua própria conservação e de outros, mas sempre em relação àquela que lhe deu o ser. (MALEBRANCHE, 1837, p. 125-126)

Assim, todas as inclinações do *moi* são efeitos comprometidos com a vontade divina que se situa como um princípio causal. Dessa forma, as vontades são concorrentes e semelhantes levando em conta que: “[...] é necessário que estas inclinações sejam inteiramente semelhantes àquelas de seu criador e de seu conservador.” (MALEBRANCHE, 1837, p. 126). Com base nisso podemos chegar às seguintes considerações: a) sendo as inclinações da alma efeito da vontade de Deus, toda e qualquer expressão de amor desta possui Deus como causa; b) estando parelhos, numa relação espelhada, os amores de Deus e da alma, toda e qualquer manifestação de amor dela expressa um amor a Deus e o glorifica.

Dessa forma, quando o *moi* ama a si próprio, ele nada mais faz do que efetuar a vontade daquele que é causa desta aspiração. Além disso, quando ama a si mesma, a mente apenas espelha o amor que Deus tem por si mesmo tornando possível a glória deste e seu *amor-próprio*. Em suma: toda e qualquer expressão de amor possui Deus como causa e é realizada em prol de sua glória.

Porque, afinal, me parece incontestável que Deus não podendo querer que as vontades que ele cria amem mais um bem menor do que um bem maior, isto é, que elas amem mais o que é menos amável do que o que é mais amável, ele não pode criar alguma criatura sem a tornar para ele próprio e lhe ordenar a amá-lo mais do que todas as coisas, embora ele possa criá-la livre e com a potência de se destacar e de se desviar dele. (MALEBRANCHE, 1837, p. 126)⁹⁸

⁹⁸ « *Les inclinations naturelles des esprits étant certainement des impressions continuelles de la volonté de celui qui les a créés et qui les conserve, il est, ce me semble, nécessaire que ces inclinations soient entièrement semblables à celles de leur créateur et de leur conservateur. Elles ne peuvent donc avoir naturellement d'autre fin principale que sa gloire, ni d'autre fin seconde que leur propre conservation et celle des autres, mais toujours par rapport à celui qui leur donne l'être. Car enfin il me paraît incontestable que Dieu ne pouvant vouloir que les volontés qu'il crée aiment*

Pela glória de Deus que o *moi* se ama e quer a glória de si mesmo. Por conta disso, suas inclinações visam o seu bem-estar. Vale lembrar que tratando das inclinações da alma, ele enuncia: “Elas não podem, assim, ter naturalmente outro fim principal que não a sua glória, nem outro fim segundo que não a sua própria conservação e de outros, mas sempre em relação àquele que lhe deu o ser.” (MALEBRANCHE, 1837, p. 126). É digno de nota o fato de que a tendência do espírito ao *amor-próprio* é alimentada pela sensação de prazer. Ou seja, o reconhecimento em si desta tendência voltada para a autoconservação e para a glória diante dum objeto, se dá a partir do prazer que o *moi* sente. Portanto, o prazer é o parâmetro indicativo daquilo que é adequado para o sujeito. Em torno disso, vejamos a declaração dele em *Des Passions*:

Ora, nunca ocorre que o corpo estando no estado em que deva estar, que a alma não receba muita satisfação; e nunca acontece que o corpo esteja em um estado contrário ao seu bem e à sua conservação, que a alma não sofra muitas penas. (MALEBRANCHE, 1837, p. 173)⁹⁹

A sensação prazerosa de satisfação serve, neste contexto, como alerta para o espírito. Indica para ele que sua conservação não está ameaçada. “É por esta razão que não podemos negar que o prazer seja um bem, uma vez que o prazer é primeiramente o resultado de um encontro favorável entre nosso corpo e os corpos externos.” (PRIAROLO, 2015, p. 156). Portanto, é por meio do prazer que Deus avisa ao sujeito que ele se encontra num estado “ideal” ou, nas palavras de Malebranche (1837, p. 173), “no estado em que deva estar”.

Além disso, no entanto, tal como o amor de Deus, o amor da alma também se difunde (*repandre*) e sai de si, de maneira que qualquer expressão de amor resguarda, simultaneamente, um amor de si e uma extrapolação dos limites do *moi*, para uma alteridade na qual se é transferido esse “excedente de ‘forças vivas” (DEPRUN, 1979, p. 190-191), como veremos na próxima seção. Porém, o que já é válido tomar em consideração aqui, é que o movimento impresso na mente possui uma natureza indefinida tendida à diversidade, como expressa o *mestre interior* na

davantage un moindre bien qu'un plus grand bien, c'est-à-dire qu'elles aiment davantage ce qui est moins aimable que ce qui est plus aimable, il ne peut créer aucune créature sans la tourner vers lui-même, et lui commander de l'aimer plus que toutes choses, quoiqu'il puisse la créer libre et avec la puissance de se détacher et de se détourner de lui. » – Tradução nossa. O presente trecho contempla as três últimas citações.

⁹⁹ « Or, il n'arrive jamais que le corps soit dans l'état où il doit être, que l'âme n'en reçoive beaucoup de satisfaction ; et il n'arrive jamais que le corps soit dans un état contraire à son bien et à sa conservation, que l'âme ne souffre beaucoup de peine. » - Tradução nossa

Sixième Meditation: “Deus te conduz sem cessar para o bem em geral; este movimento por ele mesmo é indeterminado.” (MALEBRANCHE, 1871, p. 74)¹⁰⁰. Vejamos, pois, as consequências desta proposta de indeterminação.

2.2 DAS VONTADES CONCORRENTES: DA TENDÊNCIA AO BEM PARTICULAR COMO CONSEQUÊNCIA DA IMPOTÊNCIA DE ALCANÇAR AO BEM UNIVERSAL

"Ando sem saber para onde vou, para a luz radiosa ou para a vergonha infecta. Está nisso a desgraça, porque tudo é enigma neste mundo."
(DOSTOIÉVSKI, 1971, p. 86)

Vimos na seção anterior a forma em que se desenvolve a explicação genealógica acerca do princípio de *amor-próprio* na alma. O *amor-próprio* que advém da ambição divina por sua glória, se estende às criaturas que passam a ter, em semelhança ao criador, tal princípio de autoconservação como algo inerente, aliado a outras características como: a ambição pela glória e tendência à diversidade. O movimento que sai de Deus para a alma não possui alvos certos dentre a gama de coisas acessíveis aos sentidos do sujeito. É, em verdade, indeterminado – conforme já indicamos.

Ressalta-se aqui a noção de que, a ausência de um preciso propósito para as inclinações da alma se reduz à esfera de coisas perceptíveis, pela via de que tal tendência tem, com efeito, um alvo certo: Deus. Ou seja, o Bem e a Felicidade encerrados no mesmo Deus. Quanto ao desígnio metafísico da alma, Malebranche não economiza em comentários. Numa exposição muito elucidativa, no capítulo *Des Inclinations*, ele explana:

Como há, propriamente, apenas um amor em Deus, que é o amor de si mesmo, e como Deus nada pode amar senão por este amor, já que Deus nada pode amar a não ser por relação a ele, assim Deus não imprime senão um amor em nós, que é o amor do bem em geral e nós não podemos

¹⁰⁰ « *Dieu te porte sans cesse vers le bien en général ; ce mouvement par lui-même est indéterminé.* »
- Tradução nossa

nada amar senão por este amor, já que nós não podemos amar a nada que não seja ou que não pareça um bem. (MALEBRANCHE, 1837, p. 126)¹⁰¹

Dessa forma, notamos que a alma possui um objetivo certo. Entretanto, ela se encontra disposta em um mundo que não lhe oferece uma sinalização indicativa do local onde se situa o “bem em geral”, já que parece que há resquícios deste “bem” em toda parte, uma vez que “[...] não podemos amar a nada que não seja ou que não pareça um bem” e que “[...] não podemos nada amar senão por este amor [...]” (MALEBRANCHE, 1837, p. 126) que nos imprime um movimento e que nos capacita a amar. Vemos, dessa forma, como as vontades de Deus e da alma concorrem e se manifestam numa reciprocidade mútua em prol do bem, seja ele na sua forma geral ou à maneira particular entre as coisas criadas. Acerca disso, comenta Carbone:

É, portanto, Deus que imprime em nós o amor do bem em geral através do qual nos conserva: este amor, que coincide com a nossa vontade – como Malebranche afirma também nos textos da polêmica com Arnauld -, é o princípio de todos os nossos amores particulares. (CARBONE, 2013, p. 06)¹⁰²

A doutrina do *ocasionalismo*, que toma como ponto de partida que somente Deus é uma verdadeira causa¹⁰³, vem a calhar para explicar a maneira na qual as duas vontades se expressam concomitantemente, numa circunstância em que a mente se orienta para um objeto particular. Segundo o princípio desta tese, todos os eventos na natureza ocorrem porque há uma força motora que promove o movimento nela. De acordo com a tese ocasionalista, o movimento do corpo acontece pela causa divina. Inclusive no caso de atividade mútua entre corpos, seria um erro inferir que aí haveria uma relação de causa e efeito, pois estes movimentos mútuos são apenas ocasiões para a ação de Deus.

Ele nos indica uma distinção entre causa verdadeira e causa ocasional no seu exemplo da colisão entre esferas, já mencionado antes. Tratando do erro na

¹⁰¹ « *Comme il n'y a proprement qu'un amour en Dieu, qui est l'amour de lui-même, et que Dieu ne peut rien aimer que par cet amour, puisque Dieu ne peut rien aimer que par rapport à lui, aussi Dieu n'imprime qu'un amour en nous, qui est l'amour du bien en général, et nous ne pouvons rien aimer que par cet amour, puisque nous ne pouvons rien aimer qui ne soit ou qui ne paraisse un bien.* » (MALEBRANCHE, 1837, p. 126) – Tradução nossa.

¹⁰² Embora apresentemos a referência ao texto publicado em revista, a indicação de páginas do artigo será conforme a numeração do arquivo disponibilizado pelo articulista via *academia.edu*.

¹⁰³ Possivelmente este posicionamento radical tenha sido um dos motivos pelos quais Malebranche foi considerado como o principal representante dessa doutrina, conforme observa Wahl (2011, p. 219): “Como o mais proeminente ocasionalista, Malebranche considerou que Deus é a única causa real das coisas que acontecem no mundo, assim, não há uma relação causal genuína entre as coisas criadas.”

consideração de que um efeito material é originado de uma causa material, ele observa:

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 do braço e outros preconceitos similares; porque sempre acontece [de] 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 coisa poderia ser a causa desses movimentos. (MALEBRANCHE, 2004, p. 180)

Com isso vemos que até aquilo que aparentemente seria um ímpeto da alma se inscreve neste esquema que pressupõe apenas Deus como causa verdadeira. Por conta disso, seria um “preconceito” acreditar que a alma seria a verdadeira causa de alguma atividade. Neste sentido que, a partir de Mafalda Blanc podemos concluir:

Com efeito e a maior parte das vezes, consideramo-nos a nós mesmos como a causa dos nossos actos, confundindo o sentimento obscuro de esforço com a realidade mesma da acção. Trata-se de um juízo precipitado, que interpreta como conexão necessária a mera sucessão temporal do acto ao desejo tantas vezes impotente. (BLANC, 1993, p. 85-6)

Em complemento a esta noção, nosso autor ainda acrescenta, por meio de um exemplo, que, no âmbito de seus afetos resultantes da relação com determinada coisa, a alma não é senão efeito de estímulos cuja proveniência está comprometida com a causa primeira e não com o objeto com o qual se relaciona. Sobre isso ele comenta

Os bêbados, talvez, não amariam tanto o vinho, se soubessem o que esse é e que o prazer que eles têm ao beber vem do todo-poderoso que lhes ordena a temperança, mas que eles injustamente fazem servir a sua intemperança. Eis os desregramentos a que a própria razão nos compromete, quando unida aos princípios da filosofia pagã e quando segue as impressões dos sentidos. (MALEBRANCHE, 2004, p. 245).

Logo, ao beber um vinho e sentir prazer nesta ocasião, não seria apropriado que a alma relacionasse sua conseqüente sensação com a ingestão deste composto etílico. Neste caso, mais do que no outro supracitado, ela é meramente efeito de estímulos resultantes da ocasião específica somada à intervenção divina. Sua vontade concorre com a de Deus e é alimentada pelas sensações advindas dele.

Neste sentido, embora deslocando o exemplo do contexto licoroso para um contexto da hortaliça, ele observa que

É verdade que a razão não ensina que seria preciso adorar as cebolas e os alhos-porós, por exemplo, como a soberana divindade, porque eles não podem nos tornar inteiramente felizes quando os temos, ou inteiramente infelizes quando não os temos [...] Mas, se não devemos render uma honra soberana aos alhos-porós e às cebolas, é sempre possível render-lhes alguma adoração particular, quero dizer, podemos pensar neles e amá-los de alguma maneira; se é verdade que eles podem de alguma maneira nos tornar felizes, devemos render-lhes honra na proporção do bem que eles podem fazer. E, certamente, os homens que escutam os relatos de seus sentidos pensam que esses legumes são capazes de lhes fazer bem. (MALEBRANCHE, 2004, p. 244)

Assim, a vontade da alma está implicada na vontade de Deus tanto quando se prontifica a fazer algo cujo efeito é de caráter incerto (há exemplo da tentativa de, num jogo de bocha ou sinuca, fazer com que uma bola atinja a outra) como na sacies desta vontade, uma vez que Deus é responsável pelos efeitos prazerosos resultantes da ocasião na qual se ingere vinho, ou o alho-poro - seguindo os seus exemplos. Portanto, a Vontade Geral seria a causa do movimento passional orientado aos bens particulares, de modo que estes seriam apenas ocasiões, tanto para inspirar esta tendência, como para suscitar as comoções sentidas na circunstância do desfrute: “Pois, os homens, imaginando que as criaturas causam neles o prazer que sentem na sua ocasião, se encaminham com furor para os corpos, e caem em um inteiro esquecimento de Deus, que não aparece aos seus olhos.” (MALEBRANCHE, 1837, p. 126)¹⁰⁴.

Contudo, mesmo sendo originado da foz sem a qual não haveria o movimento perene que leva a alma a amar e querer as coisas, o bem particular resguarda em si uma característica análoga às demais coisas mundanas: o fato de ser perecível. Isso significa que o usufruto de algo desse tipo não oferece à alma um gozo (*jouissance*)¹⁰⁵ infindável, duradouro. Logo, a aplicação do amor em um objeto

¹⁰⁴ « *Car les hommes, s'imaginant que les créatures causent en eux le plaisir qu'ils sentent à leur occasion, se portent avec fureur vers les corps, et tombent dans un entier oubli de Dieu, qui ne paraît point à leurs yeux.* » - Tradução nossa.

¹⁰⁵ Fazemos o uso deste termo tomando como referência o sentido no qual Malebranche o tomou, relacionando com a inquietude. Vejamos esta abordagem: “Esta disposição dos espíritos é, sem dúvidas, muito conforme ao seu estado, pois, vale infinitamente mais a pena buscar com inquietude a paz e a felicidade que não possuímos, do que se deter em um falso repouso, se contentando com a mentira e falsos bens com as quais nos satisfazemos ordinariamente. Os homens não devem ser insensíveis à verdade à sua felicidade: o novo e o extraordinário lhes devem, portanto, despertar; e há uma curiosidade que lhes deve ser permitida ou antes recomendada. Assim, as coisas comuns e

particular, propicia ao espírito um tipo *sacies* efêmera que não suspende a sua vontade. A consequência disso é que

Esta vasta capacidade que a vontade tem para os bens em geral, pelo motivo de que ela é feita somente para um bem que encerra em si todos os bens, não pode ser preenchida por todas as coisas que o espírito lhe representa, e, contudo o movimento contínuo que Deus lhe imprime para o bem não pode se deter. Este movimento, nunca cessando, dá necessariamente ao espírito uma agitação contínua. (MALEBRANCHE, 1837, p. 127)¹⁰⁶

Ou seja, em decorrência do fato de que os bens particulares propiciam somente um gozo transitório para o sujeito, o mesmo assume a característica de *inquiétude*, imbuído de uma “agitação contínua” que o motiva a trafegar de objeto em objeto, no escopo último de fruição na relação com estes. Nenhum bem particular satisfaz o espírito plenamente, o que faz com que a realidade psicológica do sujeito malebranchiano se trate, conforme comenta Monzani (2011, p. 157), “Dessa insatisfação contínua ante os bens, dessa necessidade de mudança ininterrupta que caracteriza nossa vida terrena e cotidiana.”. A alma, impotente de gozar no seio do ser divino de maneira direta se pondo diante da causa de sua aspiração à busca pelo prazer, se insere numa corrente de seguidos usufrutos mitigatórios, diante de objetos que ocasionalmente oportunizam para ela fruições indiretas ou, reiterando: ocasionais. Ainda de acordo Monzani podemos afirmar que se “Abre, assim, a possibilidade de uma sucessão contínua de desejos que se detêm em objetos particulares, fruindo deles, percebendo-se que não apresentam a felicidade completa e avançando para outro objeto e assim indefinidamente.” (MONZANI, 2011, p. 152-153).

ordinárias não contendo o verdadeiro bem, e sendo as opiniões antigas dos filósofos muito incertas, é justo que sejamos curiosos pelas novas descobertas e sempre inquietos no gozo dos bens ordinários.” (MALEBRANCHE, 1837, p. 131) - « *Cette disposition des esprits est sans doute très-conforme à leur état, car il vaut infiniment mieux chercher avec inquiétude la paix et le bonheur qu'on ne possède pas, que de demeurer dans un faux repos, en se contentant du mensonge et des faux biens dont on se repait ordinairement. Les hommes ne doivent pas être insensibles à la vérité et au bonheur : le nouveau et l'extraordinaire les doivent donc réveiller ; et il y a une curiosité qui leur doit être permise ou plutôt qui leur doit être commandée. Ainsi les choses communes et ordinaires ne renfermant pas le vrai bien, et les opinions anciennes des philosophes étant très-incertaines il est juste que nous soyons curieux pour les nouvelles découvertes et toujours inquiets dans la **jouissance** des biens ordinaires.* » - Tradução nossa.

¹⁰⁶ « *Cette vaste capacité qu'a la volonté pour tous les biens en général, à cause qu'elle n'est faite que pour un bien qui renferme en soi tous les biens, ne peut être remplie par toutes les choses que l'esprit lui représente, et cependant ce mouvement continuel que Dieu lui imprime vers le bien ne peut s'arrêter. Ce mouvement ne cessant jamais donne nécessairement à l'esprit une agitation continuelle.* » - Tradução nossa.

Porque, embora Deus excite o espírito a querer tal objeto e cause no mesmo determinado estímulo quando desfruta dele, tal objeto não se equivale senão de maneira parcial ao próprio, ou seja, ao Bem em geral. O objeto seria apenas parte desse Bem. Por conta disso que o *moi* assume a condição de *inquiétude*, isto é, um comportamento titubeante caracterizado pelo frenesi resultante da certeza de que existe uma irrefreável vontade de um objeto que é inatingível para ele, por ser desconhecido para os seus sentidos. Daí seu estado buliçoso levando em conta que

A vontade, que busca o que ela deseja, obriga o espírito a se representar todo tipo de objetos. O espírito os apresenta a si mesmo, mas a alma não os aprecia; ou se ela os aprecia, ela não se contenta. A alma não os aprecia porque geralmente a visão do espírito não é acompanhada de prazer; pois é por prazer que a alma aprecia o seu bem: e a alma não se contenta porque não há nada que possa deter o movimento da alma, senão aquele que o imprime. Tudo o que o espírito se representa como seu bem é finito, e tudo o que é finito pode desviar por um momento nosso amor, mas não pode fixá-lo. Quando o espírito considera objetos muito novos e muito extraordinários, ou que têm alguma coisa do infinito, a suporta por algum tempo que ele os examina com atenção, porque ela espera encontrar neles o que ela busca, e que aquilo é grande e parece infinito carrega o caráter de seu verdadeiro bem. Mas, com o tempo ela se enjoa deste bem, como dos outros. Ela está, portanto, sempre inquieta, porque é conduzida a buscar o que jamais pode encontrar e que sempre espera encontrar; e ela ama o grande, o extraordinário e o que tem alguma coisa do infinito, porque não tendo encontrado seu verdadeiro bem nas coisas comuns e familiares, imagina encontrá-lo naquelas que não lhe são conhecidas. (MALEBRANCHE, 1837, p. 127)¹⁰⁷

A presença da *inquiétude* indica a fragilidade da ideia de apego, pois aponta para a noção duma vida conduzida sem a expectativa de que o desejo se encerre. O desejo se renova, mesmo quando se apega, mesmo quando espera encontrar seu verdadeiro bem. A consequência disso é que o *moi* se frustra diante do objeto ao qual se enlaçou na esperança de encontrar o que busca. A *inquiétude* resiste à expectativa de fruição. Dessa forma, poderíamos dizer que, no interior deste

¹⁰⁷ « La volonté, qui cherche ce qu'elle désire, oblige l'esprit de se représenter toutes sortes d'objets. L'esprit se les présente, mais l'âme ne les goûte pas ; ou si elle les goûte, elle ne s'en contente pas. L'âme ne les goûte pas, parce que souvent la vue de l'esprit n'est point accompagnée de plaisir ; car c'est par plaisir que l'âme goûte son bien : et l'âme ne s'en contente pas, parce qu'il n'y a rien qui puisse arrêter le mouvement de l'âme que celui qui le lui imprime. Tout ce que l'esprit se représente comme son bien est fini ; et tout ce qui est fini peut détourner pour un moment notre amour, mais il ne peut le fixer. Lorsque l'esprit considère des objets fort nouveaux et fort extraordinaires, ou qui tiennent quelque chose de l'infini, la volonté souffre pour quelque temps qu'il les examine avec attention, parce qu'elle espère y trouver ce qu'elle cherche, et que ce qui est grand et paraît infini porte le caractère de son vrai bien. Mais avec le temps elle s'en dégoûte aussi bien que des autres. Elle est donc toujours inquiète, parce qu'elle est portée à chercher ce qu'elle ne peut jamais trouver et qu'elle espère toujours de trouver ; et elle aime le grand, l'extraordinaire et ce qui tient de l'infini, parce que n'ayant pas trouvé son vrai bien dans les choses communes et familières, elle s'imagine le trouver dans celles qui ne lui sont point connues. » - Tradução nossa.

pensamento, a expectativa é o prenúncio de frustração. Em outra descrição do caráter volúvel do espírito, diz ele em suas *Meditations*:

Mas vemos estes objetos e não vemos esta potência. Assim empregamos todo o movimento que Deus deu à alma para amá-lo, para correr até esses objetos vãos e para abraçá-los. Isso que a gente abraça é um fantasma; mas o abraçamos com prazer, embora ele se evanesça incontinentemente. E pelo motivo de que queremos ser felizes, e que o prazer atual deixa atualmente feliz, corremos sem cessar, abraçamos e nada seguramos: sempre seduzidos, sempre plenos de esperança, sempre em ação e nunca contentes. (MALEBRANCHE, 1871, p. 64)¹⁰⁸

O descontentamento conseguinte a fruição de um *fantôme* terreno presente em seu cotidiano, faz com que a alma sempre tenha renovada em si esta propulsão para outras coisas prazerosas. A busca pelo prazer propiciador do gozo se trata do elemento fundamental para o movimento da alma. Tal prazer se efetivaria, em absoluto, no gozo que extrapolasse as dimensões terrenas, migrando-se para o metafísico ou, neste contexto, para o divino. Contudo, é exatamente “[...] a distância entre um bem finito e um movimento para um bem infinito [que] sugere a ideia de insatisfação.” (PARMENTIER, 2011, p. 90).

O combustível para a *inquiétude* também ocorre porque a alma tende para um objeto que é de impossível acesso para ela. Há uma discrepância entre a alma e o objeto que ela busca. Assim, além de se ver furtado da capacidade de gozar de Deus diretamente, o sujeito malebranchiano se encontra, concomitantemente, numa condição ilusória ao usufruir de objetos materiais. A alma se inclina para a ideia de um objeto que julga ser prazeroso para si. No desfrute do objeto não fica diante de tal por si mesmo, mas recebe informações deste na forma de ideias. Ou seja, tal como Deus, o objeto também transcende ao sujeito. “Portanto, buscando – e esperando encontrar – aquilo que ela não nunca pode encontrar, a vontade fica sempre inquieta.” (CARBONE, 2013, p. 06).

Por um lado, temos um movimento que tende ao infinito inalcançável. Por outro lado, há a ideia que representa um objeto que, por si mesmo, também é inatingível, mas proporciona ao sujeito uma sensação de prazer, embora seja de

¹⁰⁸ « *Mais on voit ces objets et on ne voit point cette puissance. Ainsi on emploie tout le mouvement que Dieu donne à l'âme pour l'aimer, à courir vers ces vains objets et à les embrasser. Ce qu'on embrasse est un fantôme ; mais on l'embrasse avec plaisir, quoiqu'il s'évanouisse incontinent. Et parce qu'on veut être heureux, et que le plaisir actuel rend actuellement heureux, on court sans cesse, on embrasse et on ne tient rien : toujours séduit, et toujours plein d'espérance ; toujours en action, et jamais content.* » - Tradução nossa.

caráter precário. Em nenhum dos casos o sujeito se vê capacitado ao gozo pleno de algum objeto, mas meramente de ideias representativas deles. No entanto, a ideia de algo material é o que se encontra na ordem de seu alcance e, por isso, se resulta daí a tendência para os corpos. Sendo assim, não podendo facilmente exorbitar seu direcionamento, a mente se verte para a pluralidade de coisas com as quais se relaciona sensivelmente. Desse modo,

[...] a vontade é excitada a fazer o espírito correr de objeto em objeto, porque ela nunca está sem a representação confusa e como que longínqua daquele que contém em si todos os seres, como dissemos no terceiro livro. Pois a vontade querendo, por assim dizer, aproximar mais de si o seu verdadeiro bem para ser tocada e para receber o movimento que a anima, excita o entendimento a representá-lo em algum lugar. (MALEBRANCHE, 1837, p. 127)¹⁰⁹

Em exemplo resoluto acerca do modo no qual o espírito redireciona sua tendência ao Bem em geral para um bem particular, ele nos indica também a forma ocasional em que tais objetos se insinuem para o sujeito. Além disso, com este exemplo, ele ainda nos indica, numa primeira impressão, a forma em que compreende liberdade.

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)

Observamos, a partir disso, que a vontade particular só opera em função da *impressão* que recebe sem cessar de uma Vontade Geral que, no mesmo tempo em que excita a alma para ela mesma, se oculta. Desse modo, ela inviabiliza ao sujeito o cumprimento do desígnio que ela mesma imprimiu nele. Segue-se disso a *inquiétude* que, conforme descreve Monzani (2011, p. 157): “Trata-se dessa agitação contínua que nos impulsiona a trocar um bem finito por outro bem finito e

¹⁰⁹ « Troisièmement, que la volonté est excitée à faire ainsi courir l'esprit d'objet en objet, parce qu'il n'est jamais sans lui représenter confusément et comme de loin celui qui contient en soi tous les êtres, comme nous l'avons dit dans le troisième livre. Car la volonté voulant, pour ainsi dire, approcher davantage de soi son vrai bien pour en être touchée et pour en recevoir le mouvement qui l'anime, elle excite l'entendement à se le représenter par quelque endroit » – Tradução nossa.

isso incessantemente”. O sujeito de vontade também está fadado à renovação de sua vontade, de seu estado de *inquiétude* e desassossego, se contentando (ou se descontentando) com o fato de que a fruição de algum corpo só irá amenizar seu alvoroço sintomático cujo lenitivo se encontra afora de sua esfera representativa. É por isso que “No caso da inquietude, a distância nasce da desproporção entre um movimento [infinito] de amor e objeto finito ao qual ele se aplica.” (PARMENTIER, 2011, p. 98). Numa descrição precisa a respeito da *inquiétude*, reflete Carbone (2013, p. 07): “Podemos gostar de qualquer coisa por algum tempo, mas vem, em breve, o tédio e então nos afastamos daquilo que antes gostávamos e buscamos outra coisa que possa nos satisfazer.”.

Esta circunstância de fruição de diversos objetos convoca o uso da liberdade, seja na ação de “dignar” algo como um bem por parte do espírito, seja no encaminhamento do mesmo. Em ambos os casos, do uso do que Malebranche considera como liberdade se deriva de um encaminhamento para o bem particular por meio de uma vontade de mesmo caráter. Assim, a Vontade geral deixa ocasionalmente de ser o alvo principal do espírito, dando lugar ao objeto que ele tem diante de si. É certo que o sujeito ideal ignoraria os objetos que estão diante de si, para concentrar sua atenção ao bem infinito.

Mas este julgamento racional é falso pelo fato de que os bens sensíveis parecem maiores do que são, ao ponto de parecerem, por vezes, superiores aos verdadeiros bens. Os prazeres da vida eterna passam, então, ao segundo plano, depois dos prazeres e, sobretudo os males terrestres: é necessária uma pequena dor para distrair o espírito de suas meditações, distração imputável ao fato de que tal dor produz na alma uma *inquiétude*. (PARMENTIER, 2011, p. 96-7)

Reside nisso, a princípio, um problema para o nosso autor. Isso porque, ao deixar de ter como alvo principal o Bem em geral, a alma incorre em *desvio*. Significa dizer, pois, que a mente se afasta de Deus por conta da condição em que se encontra, isto é, inserida num ambiente que a cerca de objetos que obstam seu encaminhamento para àquele que a impulsiona para si próprio. Sobre este redirecionamento, diz ele:

Do mesmo modo que o autor da natureza é a causa universal de todos os *movimentos* que se encontram na matéria, é também ele a causa geral de todas as *inclinações* naturais que se encontram nos espíritos; e do mesmo modo que todos os movimentos se fazem em linha reta, se não encontram algumas causas externas e particulares que os determinem e mudem em linhas curvas por suas oposições, assim também todas as inclinações que

temos de Deus são retas e não poderiam ter outro fim senão a posse do bem e a verdade, se não houvesse uma causa externa que determinasse a impressão da natureza em direção a maus fins. Ora, é essa causa externa que é a causa de todos os nossos males e corrompe todas as nossas inclinações. (MALEBRANCHE, 2004, p. 67)

Pelo motivo de haver ação no espírito, ele pode deliberadamente se esquivar do itinerário que o leva para Deus. Vemos aqui que o filósofo considera que existe um princípio de ação no sujeito que o possibilita a, por si mesmo, ir à busca de diversos objetos no escopo de usufruí-los ao seu bel prazer. Para ele, o *desvio* se trata de uma ocorrência inscrita na ordem da natureza, quando uma coisa criada interrompe o curso reto de outra. Mas, como veremos em sua exposição, há um aspecto que dissocia o *desvio* ocorrido nas demais criaturas do *desvio* da alma, pois

[...] é preciso saber que há uma diferença muito considerável entre a impressão e o movimento que o autor da natureza produz na matéria e a impressão ou movimento em direção ao bem em geral, que o mesmo autor da natureza imprime sem cessar no espírito. Pois a matéria é inteiramente sem ação, não tem nenhuma força para parar seu movimento, nem para determiná-lo e *desviá-lo* para um lado mais do que para outro. Seu movimento, como acabo de dizer, faz-se sempre em linha reta e, quando é impedido de continuar dessa maneira, descreve a maior linha circular possível e, por consequência, a mais próxima da linha reta, porque é Deus que lhe imprime seu movimento e regra sua determinação. Mas não se passa o mesmo com a vontade; [pode-se dizer, em um sentido, que] ela é agente e tem, em si mesma, a força para determinar diversamente a inclinação ou a impressão que Deus lhe dá, pois, ainda que não possa parar essa impressão, ela pode, em um sentido, *desviá-la* para o lado que lhe agrada e causar, assim, todo o desregramento que existe em suas inclinações e todas as misérias que são consequências necessárias e certas do pecado. (MALEBRANCHE, 2004, p. 67-8 – ênfases minhas)

A distinção entre o movimento impresso na matéria, em relação à impulsão existente no espírito tem como critério o fator da *liberdade* que, neste contexto, ele julga como possível para o espírito. A liberdade se confere no *desvio*. Por ser árbitro de si mesmo, o sujeito canaliza o entusiasmo que sente em si para ir à caça de objetos que lhe suscitem o prazer do gozo. Sendo assim, o *desvio* da parte deste não se trata de mero acidente, mas de perversão – em sentido lato. Tal é a leitura possível a partir do excerto supracitado.

Todavia, no nosso entendimento, a partir de elementos existentes no interior do “sistema”¹¹⁰ de Malebranche, podemos atingir uma conclusão oposta, cuja consequência resulta, antes de tudo, na compreensão de que a mente orienta a sua

¹¹⁰ Aqui a adoção das aspas se dá porque, conforme nos adverte Monzani (2011), há uma dificuldade em se considerar o pensamento de Malebranche como algo sistemático, num sentido estrito.

ação para os corpos por conta da ausência de alternativas para fazê-lo de outra forma, isto é, por faltar para ela o objeto que cesse em absoluto sua *inquiétude*. Além disso, outro desfecho desta compreensão é o de que a busca pela fruição de bens particulares se fundamenta no princípio de autoconservação inscrito na alma, sendo um desenvolvimento deste.

Notamos, nesta distinção acerca das formas de *desvio*, além de uma acentuada carga moral do padre oratoriano, uma proposta sobre o *desvio* que, embora tenha fundamento se considerarmos do ponto de vista teleológico, torna-se infundada se voltarmos nosso olhar para os fatores que estão comprometidos com o *desvio*, de maneira causal. Ou seja, se tomarmos em consideração o fato de que no caso hipotético da tendência “para o lado que lhe agrada”, houve uma perversão por parte do espírito no tocante à finalidade que lhe foi traçada, é possível assegurar que o raciocínio dele sobre o *desvio* é plausível. No entanto, se mirarmos o fenômeno do *desvio* a partir de sua causa, veremos que a alma incorre em tal ação por conta da ausência de alternativas, dada a sua condição limítrofe. Nossa questão é a seguinte: como seria possível que a alma evitasse o *desvio*, dada a impetuosa excitação que existe em si?¹¹¹ Tenhamos, pois, em mira o nosso objeto pela causa, a partir de uma leitura dos afetos pautada na mesma tese do *ocasionalismo* que nos auxiliou na compreensão da proposta acerca das vontades concorrentes.

2.3 DA VONTADE TENDIDA AO BEM À VONTADE CEGA: O DESVIO COMO ÚNICA ALTERNATIVA POSSÍVEL

Porque, o grande amor que me atormenta e me
faz sofrer,
Ele é meu sofrimento, mas é meu maior prazer.
(MOREIRA; BAÚSO, 1939)

Iniciaremos nossa crítica retomando o que se compreendeu como *desvio*. Para relembrar como Malebranche o concebeu, convém salientar o argumento

¹¹¹ Tratando dessa liberdade mediante o *desvio*, questiona Parmentier (2011, p. 91) “O movimento para o bem em geral pode ser assimilado a um movimento em uma direção particular suscetível de ser ‘desviada’? Na medida em que é sempre Deus coloca a vontade humana, como ela pode ser animada por dois movimentos contrários produtos de uma mesma causa? O que desvia a vontade para um bem particular é uma força ou uma inércia em um sentido kepleriano de resistência ao movimento? Como a liberdade humana pode desviar uma impressão que o *premier éclaircissement* qualificara como ‘*invencível*?’”.

expresso pelo seu *mestre interior* nas *Meditations*, sobre a resistência do *moi* ao movimento que lhe é impresso, em que diz: “Tu podes não seguir este movimento: está aí propriamente o teu poder. Mas o efeito deste poder não pode ser senão o erro e o pecado.” (MALEBRANCHE, 1871, p. 75)¹¹². Dessa forma, ao abdicar do movimento proposto por Deus, a mente se encaminha diretamente ao erro. Tal forma de abdicar, ele compreende como *desvio*: “Pois não podemos, sem injustiça, abusar do amor que Deus nos dá para ele, amando, por este amor, outra coisa que não ele e sem relação com ele.” (MALEBRANCHE, 1837, p. 126)¹¹³.

Esta noção é advéncia de seu posicionamento segundo o qual o único bem digno de amor seria o próprio Deus. Logo, o espírito deveria procurar apenas por ele de maneira retilínea e sem interrupções. Os corpos inteligíveis pelas ideias que os acompanham, não seriam nem compatíveis e nem comparáveis com o autor da natureza, em se tratando do fato de ser um bem. A este respeito, ele é enfático ao dizer que

De todas as coisas inteligíveis ou espirituais, somente Deus está acima do espírito dessa forma. Segue-se, portanto, que nada há senão Deus que seja e que possa ser nosso verdadeiro bem. Não podemos, portanto, nos tornar mais perfeitos nem mais felizes, senão pela posse de Deus. (MALEBRANCHE, 1837, p. 177)¹¹⁴

Nosso contraponto a isso parte de dois princípios. Um deles é que, uma vez que Deus se trata de uma instância metafísica e imperceptível via órgãos sensoriais, ocorre que a alma redireciona o seu desejo para as coisas que são perceptíveis para ela. O outro é que, no interior do pensamento ocasionalista não seria possível denotar senão a impotência nas criaturas, ou seja, a impossibilidade de buscar o prazer por uma mobilização livre, de modo que o sujeito reage como efeito de estímulos. Começamos tratando do primeiro ponto.

Sem ter diante de si o objeto que saciaria sua vontade, a alma passa a assumir um comportamento titubeante de *inquiétude*, tendendo de objeto em objeto, na busca de cessar esta vontade que instiga ela a querer tudo, com exceção não

¹¹² « *Tu peux ne pas suivre ce mouvement : c'est là proprement ton pouvoir. Mais l'effet de ce pouvoir ne peut être que l'erreur et le péché.* » - Tradução nossa.

¹¹³ « *Car nous ne pouvons sans injustice abuser de l'amour que Dieu nous donne pour lui, en aimant par cet amour autre chose que lui et sans rapport à lui.* » - Tradução nossa.

¹¹⁴ « *De toutes les choses intelligibles ou spirituelles, il n'y a que Dieu qui soit en cette manière au-dessus de l'esprit : il s'ensuit donc qu'il n'y a que Dieu qui soit et qui puisse être notre vrai bien. Nous ne pouvons donc devenir plus parfaits ni plus heureux que par la possession de Dieu.* » - Tradução nossa.

querer. Assim, podemos afirmar em conformidade com Carbone, que “Na realidade, a vontade permanece sempre inquieta: ela não permite ao intelecto de se debruçar igualmente muito tempo sobre alguma coisa que não seja fonte de prazer.” (CARBONE, 2013, p. 07). O comportamento em questão existe devido à forma invencível em que a Vontade Geral se manifesta no *moi*.

Ora, essa não invencibilidade implica que a vontade só se deterá e repousará num determinado fim quando ele a satisfizer plenamente. Caso isso não aconteça, a vontade, depois de deter-se nesse objeto, explorá-lo e fruí-lo, perceberá que ele não a satisfaz plenamente e buscará outro ponto de ancoragem. Buscará, porque nosso desejo de felicidade e prazer, esse sim, é necessário e invencível. (MONZANI, 2011, p. 152)

Sua impotência para ir ao encontro da causa de sua agitação no escopo de saná-la está relacionada ao fato de que, mesmo sentindo em si o sintoma que indica seu estado de ânsia, o objeto ansiado que causa tal sintoma não se representa na forma de ideia. Como o usufruto da alma está limitado às coisas que aparecem para ela dessa maneira, então ela adota essa alternativa. Neste sentido que assevera Malebranche (2004, p. 69): “Quero dizer, para me servir de termos comuns, que a vontade é uma potência cega, que se dirige somente às coisas que o entendimento lhe representa”¹¹⁵. Assim, a exigência de que a alma deveria sempre ir ao encontro de Deus seria descabida, dada a cegueira dela.

Vale secundar que esta inferência de que o comportamento divertido da alma adventício do fato de que Deus não se representa para ela, se baseia no excerto presente nas *Meditações Chrétiennes* em que, diante de seu *mestre interior*, o padre oratoriano tem sua expectativa em relação à descoberta da essência do *moi* interrompida por uma resposta negativa, que se justifica na ideia de que tal revelação suscitaria em sua alma um tão tremendo gozo, que o efeito imediato deste seria o cessar da busca e do exercício da meditação:

¹¹⁵ Uma comparação entre essa proposta de Malebranche sobre a Vontade, com aquela de Schopenhauer não seria exagero, pelo motivo de que o próprio filósofo alemão nos autorizara a fazê-la, ao afirmar que “Vale a pena comparar a sua doutrina, tal qual exposta em *Recherches de la vérité*, sobretudo no terceiro capítulo da segunda parte do sexto livro, e nos *éclairissements* em apêndice a esse capítulo, com a minha presente exposição do tema e, assim, perceber a concordância perfeita das duas doutrinas, apesar da grande diferença no encadeamento do raciocínio. Sim, tenho de me surpreender como o fato de Malebranche, apesar das peias e do fardo de estar totalmente imerso em dogmas positivos impostos por seu tempo, ainda assim, ter encontrado de maneira tão feliz e correta a verdade, e ter sabido conciliá-la com aqueles dogmas, ao menos com a linguagem deles.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 200).

Ora, se tu tivesses uma ideia clara de ti mesmo, se tu visses em mim este espírito arquétipo sobre o qual foste formado, descobririas tantas belezas em tantas verdades ao contemplá-lo que negligenciarias todos os teus deveres. Tu descobririas com uma extrema alegria que serias capaz de gozar de uma infinidade de prazeres. Conhecerias claramente sua natureza, os compararia sem cessar entre eles, e descobririas verdades que te pareceriam tão dignas de tua aplicação, que absorvido na contemplação de teu ser, pleno de ti mesmo, de tua grandeza, de tua nobreza, de tua beleza, não poderias mais pensar em outra coisa. (MALEBRANCHE, 1871, p. 121)¹¹⁶

Portanto, a alma se direciona para uma gama divertida de objetos, pelo motivo de que sua possibilidade de gozo está limitada pelo arcabouço de coisas possíveis de se perceber via *ideias*, isto é, pelo motivo de que ela é deficiente e carece de potencial epistêmico para tomá-las de forma inteligível. Assim, “A força que nossa alma tem de determinar suas inclinações encerra, portanto, necessariamente, aquela força de poder levar o entendimento em direção aos objetos que lhe aprazem.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 69). O rumo tomado pela mente no escopo de fruição de objetos é consequência do fato de que o alcance do bem em geral não se trata de uma alternativa possível, dada a condição terrena do sujeito. Sobre os objetos de possível alcance ao desejo insaciável, diz Carbone (2013, p. 07):

A vontade tem uma vasta capacidade [...] de poder acolher todos os bens em geral, todavia nenhuma coisa que o intelecto representa para ela pode preenchê-la e satisfazê-la: este movimento contínuo que Deus imprime na mente para o bem não pode se deter. Esta persistente mobilidade produz, deste modo, uma agitação incessante. (CARBONE, 2013, p. 06)

Vimos acima o posicionamento malebranchiano que nos permite pensar o *desvio* como consequência da falta de alternativas. Porém, esse uso da liberdade por parte da alma seria, nas palavras do autor, um abuso em relação ao amor de Deus – conforme vimos também. Se o *desvio* é liberdade, todo e qualquer uso da liberdade seria perverso, pois de uma ação de tal caráter, se resultaria necessariamente um desencaminho. Embora o espírito tenha este potencial deliberativo, o uso do mesmo não é recomendável em decorrência do efeito

¹¹⁶ « Or, si tu avais une idée claire de toi-même, si tu voyais en moi cet esprit-archétype sur lequel tu as été formé, tu découvrirais tant de beautés en tant de vérités en le contemplant, que tu négligerais tous tes devoirs. Tu découvrirais avec une extrême joie que tu serais capable de jouir d’une infinité de plaisirs ; tu connaîtrais clairement leur nature ; tu les comparerais sans cessa entre eux, et tu découvrirais des vérités qui te paraîtraient si dignes de ton application, qu’absorbé dans la contemplation de ton être, plein de toi-même, de ta grandeur, de ta noblesse, de ta beauté, tu ne pourrais plus penser à autre chose. » - Tradução nossa.

pernicioso que daí se desemboca. Com base nisso que é feita uma distinção entre vontade e liberdade, segundo a qual

[...] por essa palavra VONTADE, ou capacidade que tem a alma de amar diferentes bens, pretendo designar a *impressão* ou o *movimento natural que nos leva em direção ao bem indeterminado e em geral*; e, por LIBERDADE, entendo somente a *força que tem o espírito de desviar essa impressão em direção aos objetos que nos agradam e fazer, assim, com que nossas inclinações naturais terminem em algum objeto particular*, os quais eram antes vagos e indeterminados em direção ao bem em geral ou universal, isto é, em direção a Deus, que é o único bem geral, porque ele é o único que encerra em si todos os bens. (MALEBRANCHE, 2004, p. 68)

A liberdade é a “[...] *força que tem o espírito de desviar* [...]” (MALEBRANCHE, 2004, p. 68), logo, é a força sem a qual o sujeito não incorreria nem em erro, tampouco em pecado, pois é pela ação livre que ele se aparta do movimento voltado para Deus. É seguindo a Vontade Geral que a alma executa um movimento sem desvios. Ao seguir esta vontade, o sujeito cumpre com o desígnio divino zelando pela sua conservação.

Esses argumentos são aceitáveis, se considerarmos o esquema nos concentrando na finalidade do *moi*. Não obstante, ainda julgamos válido considerar a forma na qual tal desfecho está causalmente comprometido com o propósito divino, para que possamos avaliar como isso que Malebranche compreende como sendo “erro” e “pecado” é, no mínimo, questionável quando tais atribuições responsabilizam o sujeito. Nossa asserção é a de que todos os desvios da alma que tendem ao prazer cumprem com o intuito divino, ao invés de pervertê-lo. Ou, se há perversão, esta não está fora do intuito do autor da natureza. Para sustentar isso, fixemos nosso olhar na forma em que ele pensou o *ocasionalismo* e a conseguinte impotência das criaturas.

Ao pensar o esquema de causas ocasionais, a proposição segundo a qual *Deus é a única causa de todos os efeitos* é levada às últimas consequências – como vimos¹¹⁷. Desse princípio podemos, sem muito esforço, deduzir que somente Deus seria uma potência, de maneira que caberia ao sujeito o *status* oposto. Tal consequência, entretanto, não é forçosamente extraída por uma interpretação externa à literatura malebranchiana, pois o próprio autor nos expõe isso com nitidez, mediante o *mestre interior*:

¹¹⁷ Seção 2.3.2. do primeiro capítulo deste trabalho.

É preciso, meu filho, que tu saibas que Deus não age senão para ele, que ele não faz e não conserva teu espírito senão para ele, e que assim ele te transporta para ele enquanto ele te conserva o ser; que é esse movimento natural que Deus imprime em ti sem cessar para o bem em geral, isto é, para ele que é propriamente tua vontade, pois é isso que te torna capaz de amar geralmente todos os bens. Ora, este movimento natural é absolutamente invencível: *tu não és o mestre dele*. Não depende de ti querer de ser feliz e amar o bem em geral. Assim, já vês bem que em relação a isso, *tu não és mestre de tua vontade*. (MALEBRANCHE, 1871, p. 73 – grifo nosso)¹¹⁸

Nitidamente vemos que a posição assumida por ele é a de que o sujeito não tem o poder de ser mestre de si mesmo, logo, as deliberações deste não superam a vontade divina. Por isso que, como observa Wahl (2011, p. 220): “Na medida em que se enfatiza o papel de Deus como a única causa real, a causa ocasional ou secundária parece perder sua relevância na explicação.”. Dessa forma, olhando para o sujeito sob o prisma do *ocasionalismo*, compreendemos o quanto seria descabido assinalar uma ação do mesmo, bem como indicar uma relevância nesta. É o movimento proveniente de Deus que capacita o espírito a amar os bens, de forma que este se trata de uma instância passiva: receptáculo de ideia e movimento¹¹⁹. Contudo, a alma, segundo este “sistema”, encontra marcas do que seria o bem, que seriam como feixes de luz oriundos das estrelas que a orientam para uma constelação qualquer. Tal marca de “bem” se manifesta para a alma por meio do prazer que a ocasião do corpo pode suscitar. Em relação a isso, diz ele:

É só pela doçura da graça de nosso mediador Jesus Cristo que sentimos que Deus é nosso bem: porque, *sendo o prazer a marca sensível do bem*, sentimos que Deus é nosso bem, uma vez que pela graça de Jesus Cristo amamos Deus com prazer. (MALEBRANCHE, 1837, p. 175 – grifo nosso)¹²⁰

À parte do caráter litúrgico do argumento, podemos observar que é mediante o prazer que a alma reconhece em si seu bem estar. É por meio desta sensação que

¹¹⁸ « *Il faut, mon fils, que tu saches que Dieu n'agit que pour lui, qu'il ne fait et ne conserve ton esprit que pour lui, et qu'ainsi il te transporte vers lui tant qu'il te conserve l'être ; que c'est ce mouvement naturel que Dieu imprime en toi sans cesse pour le bien en général, c'est-à-dire pour lui, qui est proprement ta volonté, car c'est ce qui te rend capable d'aimer généralement tous les biens. Or, ce mouvement naturel est absolument invincible : tu n'en es nullement le maître. Il ne dépend point de toi de vouloir être heureux et d'aimer le bien en général. Ainsi tu vois déjà bien qu'à cet égard tu n'es point le maître de ta volonté.* » - Tradução nossa.

¹¹⁹ É válido, acerca desta passividade, a contribuição de Cardoso quando expressa: “A tese matricial do malebranchismo é a da passividade radical da natureza e também do espírito: pensar é ser afectado pela luminosidade do inteligível, o eu pensante não é a fonte das suas próprias ideias, não se conhece claramente a si mesmo.” (CARDOSO, 2016, p. 153)

¹²⁰ « *Ce n'est que par la douceur de la grâce de notre médiateur Jésus-Christ que nous sentons que Dieu est notre bien : car le plaisir étant la marque sensible du bien, nous sentons que Dieu est notre bien, puisque par la grâce de Jésus Christ nous aimons Dieu avec plaisir.* » - Tradução nossa.

Deus assinala na mente que ela está se direcionando ao bem, tendendo-se àquele que a criou. Com base nisso poderíamos dizer que é por meio dos objetos materiais que suscitam prazer que a alma pode usufruir o bem que cabe a ela e que para ela é possível. De que outra forma poderia ser, uma vez que o prazer promove a felicidade e que é inerente ao espírito a busca incessante por esta última? Em sua análise sobre este tema, Priarolo nos indica que o prazer, a felicidade e o amor-próprio se encontram interligados com o propósito divino. Concluindo sua análise, afirma a articulista:

Compreendemos, então, porque o amor-próprio, enquanto desejo de ser feliz, não pode ser contrário ao amor de Deus: um e outro são movimentos que têm a mesma direção, impelidos pelo mesmo motivo, o prazer do qual a causa última é o próprio Deus. (PRIAROLO, 2015, p. 165)

Ao que parece, a propensão aos corpos que suscitam prazer se trata de um *desvio* obrigatório, uma rota indispensável, de modo que qualquer outro caminho (como a resistência à impressão ou a vertigem com vistas ao desprazer) além de desembocar num ponto de chegada avesso ao propósito divino, obrigaria a criatura a marchar na contramão do itinerário que foi traçado para ela, já que o prazer é a marca do bem e é característico do sujeito a busca irrequieta por este. Com o enfoque voltado para este ponto que Parmentier, a respeito da *inquiétude*, compreende que “Paradoxalmente, é a suspensão do movimento que o provoca, desde o instante em que esta interrupção não desemboca em um verdadeiro repouso, mas em um falso repouso, uma instabilidade.” (PARMENTIER, 2011, p. 93). Este repouso é falso pelo fato de servir apenas para mitigar a agitação do espírito ao invés de sanar a mesma. Contudo, mesmo sendo apenas provisório, o usufruto em um corpo continua sendo a única opção exequível para o *moi*.

O sujeito não teria como não fazer o uso de sua liberdade sem implicação no *desvio*, pois, se assim o fizesse, não buscaria o prazer que de nada mais se trata do que “[...] a marca sensível do bem [...]” (MALEBRANCHE, 1837, p. 175). Não buscando o prazer, não buscaria o bem e marcharia contra a inclinação que o inspira a querer ser feliz, procedimento que é inconcebível neste esquema.

Isso nos indica também que o potencial que a mente tem para ir ao encontro dos bens, é apenas ocasional. Tal predisposição não é oriunda de um esforço absolutamente próprio. Se essa aspiração se manifesta na alma é porque está arraigada na Vontade Geral, na causa de todas as coisas. Toda a busca pelo prazer,

assim como todo o desejo do sujeito ocorre nele apenas de maneira ocasional, como nosso autor nos explica:

Teus desejos ou teus esforços não são, portanto, as causas verdadeiras que produzem por sua eficácia o movimento de teus membros, uma vez que teus membros não mexem senão por meio destes espíritos [animais]. São, portanto, apenas causas ocasionais que Deus estabeleceu para determinar a eficácia das leis da União da alma e do corpo, pelas quais tu tens o poder de mexer os membros do teu corpo. (MALEBRANCHE, 1871, p. 70)¹²¹

Compreendendo que a teoria dos espíritos animais dava conta de explicar a anatomia humana, bem como a união entre alma e corpo naquele contexto, Malebranche considera que o movimento desses espíritos são ocasiões para que Deus aja no aparato cognitivo do sujeito. Assim, a informação que um movimento “voluntário” envia ao cérebro demandando algum tipo de mobilidade dos espíritos, por exemplo, depende do aval divino, por assim dizer, para a sua execução. Logo, mesmo quando o sujeito intenciona esticar um braço para apanhar um fruto qualquer, ele não é dono de si, pois só executa esse movimento quando junto da ação de Deus, tal como uma marionete¹²².

É neste sentido que o *mestre interior* adverte nas *Meditations*: “Portanto, a força que produz o movimento vem de Deus em consequência, todavia, de tua vontade por ela mesma ineficaz” (MALEBRANCHE, 1871, p. 71)¹²³. Toda a eficácia da ação humana advém de Deus¹²⁴, dessa forma, “A vontade de Deus é a única coisa que tem o poder de mover algo, dado que é Deus quem cria a coisa e a conserva naquele lugar. Em termos de poder, todas as outras vontades são ineficazes já que não criam.” (WAHL, 2011, p. 228). Logo, podemos concluir que não

¹²¹ « *Tes désirs ou tes efforts ne sont donc point les causes véritables qui produisent par leur efficace le mouvement de tes membres, puisque tes membres ne remuent que par le moyen de ces esprits. Ce ne sont donc que des causes occasionnelles que Dieu a établies pour déterminer l'efficace des lois de l'union de l'âme et du corps, par lesquelles tu as la puissance de remuer les membres de ton corps.* » - Tradução nossa.

¹²² Antoine Arnauld também fez semelhante leitura, conforme comenta Priarolo (2015, p.150): “Na perspectiva de Arnauld, a filosofia de Malebranche parece, assim, conduzir para a visão de um *homem-animal*, ou antes, ainda pior, de um *homem-marionete*, pousando de objeto em objeto pela busca dos prazeres por um Deus indiferente que dispensa alegrias e dores segundo leis inacessíveis.” (PRIAROLO, 2015, p. 150).

¹²³ « *Donc la force qui produit le mouvement vient de Dieu, en conséquence néanmoins de ta volonté par elle-même inefficace.* » - Tradução nossa.

¹²⁴ Esta asserção resoluta da proposta malebrancheana não surge meramente de uma devoção à Deus, mas de uma contraposição à uma tradição filosófica que supôs um princípio de causa e efeito entre os corpos. Sobre isso, afirma Cardoso (2016, p. 152-3): “Como está bem explícito, Malebranche não põe em causa “o que a experiência te ensina”, mas “o princípio falso” da filosofia estabelecida e do senso comum, que leva a atribuir à natureza e às criaturas em geral aquilo que pertence em exclusivo a Deus: a potência e eficácia causal.”

há uma ação da alma por si mesma que não esteja entranhada na Vontade Geral. Sendo assim, em que medida poderíamos atribuir à alma uma capacidade de deliberação autônoma? Ao que tudo indica esta atribuição não seria condizente com as afirmações dele que isentam o *moi* de toda e qualquer possibilidade de eficácia. Inclusive ele aponta, no capítulo *Des Inclinations*, a maneira em que até os “amores livres” estão causalmente comprometidos com a Vontade Geral transcendente. Vejamos como ele expressa isso:

Portanto, temos primeiramente uma inclinação para o bem em geral, a qual é o princípio de todas as nossas inclinações naturais, de todas as nossas paixões, e até de todos os amores livres de nossa alma, porque é esta inclinação para o bem em geral que nos dá a força de suspender nosso consentimento em relação aos bens particulares que não a satisfazem inteiramente (MALEBRANCHE, 1837, p. 126)¹²⁵

Se havia, conforme vimos, uma postura de condenação de todo e qualquer tipo de expressão de liberdade, aqui, no entanto, ele defende a existência de um comprometimento dos “amores livres” da alma com a impressão divina. Portanto, as escolhas livres que se orientam ao prazer não se alheiam ao curso impresso pela Vontade Geral. Não seríamos os primeiros a imputar um aspecto de libertinagem¹²⁶ nesta proposta, afirmando que, uma vez que a condição do sujeito malebrancheano é a de ser efeito de estímulos que o mobilizam para a busca do prazer, convém que o mesmo esteja tendido a se conduzir por estes, no escopo último de fruir o prazer daí consequente.

Contudo, esta outra forma em que ele se posiciona, nos mostra que a única força que a alma tem é a de suspender seu consentimento. Ou seja, de não se direcionar tão facilmente aos objetos particulares, ou então não mais persistir na

¹²⁵ « *Nous avons donc premièrement une inclination pour le bien en général, laquelle est le principe de toutes nos inclinations naturelles, de toutes nos passions, et même de tous les amours libres de notre âme, parce que c'est de cette inclination pour le bien en général que nous avons la force de suspendre notre consentement à l'égard des biens particuliers qui ne la remplissent pas entièrement.* » - Tradução nossa.

¹²⁶ A afirmação do caráter libertino desta proposta se sustenta a partir da definição que Abbagnano nos ofereceu em seu dicionário ao verbete *libertinismo*. Nesta, Abbagnano, elenca temas comuns entre os libertinos, dentre as quais descreve a “Negação da moral eclesiástica e, em geral, da moral tradicional, e *aceitação do prazer como guia ou ideal para a conduta da vida*. O significado da palavra libertino no uso corrente deriva exatamente desse aspecto”. (ABBAGNANO, 2007, p. 613 – grifo nosso). Além disso, há o fato de que Malebranche foi acusado de ser adepto de tal corrente filosófica, se consideramos que: “A questão do prazer toma, então, nele uma dimensão física e metafísica, teológica, antropológica, evidentemente moral, igualmente epistemológica; ao risco, para o oratoriano cuja vida foi eminentemente cristã, de ser acusado de libertinagem.” (GENY, 2015, p. 491). Está em nosso propósito, uma investigação aprofundada em torno desta possível filiação.

fruição de um objeto quando isto não resultar mais em satisfação para si mesma. Entretanto, este enjoo posterior da não satisfação, leva o espírito a se abrir para possibilidade de se orientar para outros objetos. Podemos extrair duas consequências disto: a primeira é que, suspendendo o seu consentimento, o *moi* pode resistir por certo período aos objetos particulares se redirecionando para outros e; a segunda é que ao notar que determinado corpo que usufruiu não o satisfaz plenamente, ele pode suspender seu consentimento em relação a este.

É dessa forma que a liberdade é compreendida. Trata-se da capacidade de suspender o consentimento, de se fazer indiferente em relação aos estímulos ocasionados por objetos. Neste sentido, a liberdade se manifestaria mediante a negação do prazer proporcionado por bens particulares, isto é, por meio da abdicação do *desvio*. Dessa suspensão do consentimento aos bens particulares resulta a reorientação da alma para a via principal que leva ao Bem universal. Para assegurar sua liberdade, convém que a alma adote uma postura de resistência ante aos bens que se oferecem a ela. Compete que em caso de *desvio* o *moi*, tal qual o curso de um rio quando resistido por uma rocha, efetue “[...] a maior linha circular possível e, por consequência, a mais próxima da linha reta [...]” (MALEBRANCHE, 2004, p. 67) em resistência ao largo desvio, ainda que ciente da possibilidade de executá-lo. É nesse sentido que até a liberdade se encontra subsumida na Vontade Geral de Deus, pois se não fosse essa impressão primordial, a alma não teria como buscar forças para resistir aos bens particulares que, embora sejam atrativos, não o são de forma tão magnética como o Bem, e; tampouco teria um polo referencial do qual poderia ocasionalmente se *desviar*. Se falamos ocasionalmente, não levamos em conta apenas o fato de que para Malebranche o prazer terreno é mera ocasião, de modo que a verdadeira causa dessa sensação é Deus. Também consideramos o fato de que tal prazer se coloca como esporádico, diante daquilo que o sujeito constantemente procura. Assim, a fruição de prazeres mundanos não indica uma absoluta saída do itinerário que leva para Deus, mas, em certa medida, uma consequência dele. É consequência na medida em que a esquiva só pode ocorrer em função do movimento que lhe é impresso.

É por isso que, numa acepção anterior, vimos que a liberdade se trata da “força que tem o espírito de desviar” (*ibidem*, p. 68). O *desvio* não significa uma desvinculação absoluta da finalidade inscrita no sujeito, visto que é previsível a adoção de uma rota alternativa mais próxima da linha reta. É nesse sentido que

ocorre a manifestação da liberdade, pois o menor *desvio* possível não deixa de ser *desvio*. A liberdade se expressa, neste sentido, ou na capacidade de se colocar com indiferença ante o objeto que incita o *desvio*, ou de se conduzir para ele, fazendo uso da “*força que tem o espírito de desviar*”. Ambas as expressões têm relação com a invencibilidade do movimento que leva para Deus. O *desvio* indica a maneira invencível na qual o sujeito é excitado ao prazer. A indiferença aponta para a invencibilidade do itinerário para Deus, apontando para a não-invencibilidade da vontade diante de bens particulares.

No entanto o que é invencível neste contexto é a *inquiétude* do espírito. Mesmo com o propósito de suspender o consentimento aos bens particulares, o sujeito ainda é excitado por uma invencível Vontade Geral. Logo, é correto afirmar que o *moi* está fadado buscar amainar seu estado frenético em algum corpo, dada sua ineficácia para resistir a impressão da Vontade Geral e, reiterando, incapacidade de fruir diretamente do autor da natureza. A consequência desta incapacidade é que: “A vontade leva o intelecto a apresentá-la alguma coisa que têm um significado vital para nós, mas quando o consegue gozar, ela não é saciada e tende dirigir-se a outros objetos capazes de arranjar algum prazer.” (CARBONE, 2013, p. 07). Notamos, com isso, a forma ambígua¹²⁷ em que ele se posiciona diante deste tema, pois, se por um lado, a *inquiétude* é a agitação sem a qual não se buscaria o bem em geral, por outro lado, se não fosse esta agitação o *moi* não incorreria em *desvio*, se vertendo para os corpos.

Tais objetos para os quais a alma tende em consequência de ser impotente para gozar diretamente de Deus, foram chamados de “causas externas determinadoras de maus fins”. Contudo, vendo a tendência da alma para coisas particulares, tanto do ponto de vista teleológico, como do ponto de vista da causa; cabe perguntar: até que ponto o *desvio* não se dá por causa da impressão de Deus que verte a alma para um Bem inatingível, fazendo com que se resulte disso a irresistível *inquiétude* da mesma, cujo desfecho não poderia ser senão a busca pelo gozo naquilo que ela pode apalpar? É neste sentido que me filio ao pressuposto de

¹²⁷ Vale ressaltar que esta ambiguidade não se dá apenas no campo dos afetos, mas no âmbito da gnoseologia, como podemos verificar, com Parmentier (2011, p. 95-6): “Por um lado a *inquiétude* constitui uma origem do erro mostrando ao espírito humano uma curiosidade gratuita e frívola, um gosto pelo extraordinário, pela novidade, ilusão que ele pode conhecer nos objetos que excedem sua compreensão. Mas, a curiosidade considerada nela mesma não é condenável, e a *inquiétude* pode igualmente tomar um papel positivo, enquanto antídoto à preguiça intelectual.”

que mesmo o gozo do vinho, do alho-poro ou de qualquer outro objeto fruto da criação divina comprometida com a diversidade seria, em última instância, um gozo divino – ou um gozo que é efeito de uma causa que forçosamente está implicada com Deus e que, mesmo sendo um *desvio*, só o é pelo fato de que para o sujeito faltam opções. Assim, o *moi* é motivado a agir livremente por falta de alternativas.

A partir deste debate chegamos à noção de que o problema da liberdade se encontra no interior da proposta acerca da Vontade que incita a *consciência* do *moi* a buscar a felicidade e o prazer de maneira irrefreável. Já havíamos identificado que o sentimento se trata do fator elementar para que o sujeito se reconheça como existente. Este sentimento que se manifesta no intuito de levar o sujeito a fazer algo, vem acompanhado da incapacidade dele de se prontificar a fazer algo sem incorrer no *desvio*. O *desvio* se trata do uso da liberdade e do afastamento em relação a Deus. No entanto, como este se oculta para o olhar e para dos demais sentidos do sujeito, poderíamos contribuir com a ilação de que este afastamento mediante o *desvio* que expressa a liberdade seria, portanto, a consequência da ausência de alternativas.

3 DA PROPOSTA MALEBRANCHEANA DE LIBERDADE E SUAS IMPLICAÇÕES

Por que é que eu, Senhor,
que errei pela vez primeira
passo tantos dissabores
e luto contra a humanidade inteira?
(CARTOLA, 1974)

Até agora percorremos uma trajetória que nos permitiu compreender o sujeito malebranchiano como instância passiva, dependente de Deus, de quem é receptor de ideias. Isso tem a ver tanto com a organização sensória em relação com o mundo, como com os sentimentos e afetos. O *moi* é uma *consciência* que, por desconhecimento de si, não se considera como princípio do conhecimento e, por isso, que se recorre à figura de Deus, como garantia disso. Logo, há uma dependência epistêmica da alma em relação a Deus, como vimos no primeiro capítulo. Contudo, a segunda parte deste trabalho apresentou também uma relação de dependência no que se refere aos afetos e ao ímpeto do sujeito.

No interior do debate antecedente, analisamos como o problema da liberdade surge no interior da proposta das vontades concorrentes. Vimos como a vontade do *moi* se encontra sob o jugo da vontade de Deus, desde sua manifestação mais primordial, no caso do *amor-próprio*, até o usufruto de algum corpo. O princípio de autoconservação existe no sujeito porque a Vontade Geral divina inscreve isso no mesmo. Tendo analisado isto, nos colocamos contra o posicionamento de Malebranche segundo o qual o uso da liberdade faria com o que o *moi* incorresse em *desvio* e, por conseguinte, fosse responsável pelo seu pecado, na busca pelo prazer.

Adotamos este parecer argumentando que, tomando a “ação” do sujeito de um ponto de vista causal, dificilmente poderíamos imputar uma liberdade no mesmo. Estando constantemente excitado a buscar as “marcas de bem” naquilo que lhe gera prazer, uma vez que o gozo do Bem em geral está para além de sua possibilidade de usufruto, não está na alçada do espírito eleger alternativa outra que não a fruição de corpos e, em consequência disso, executar um *desvio*. Desta maneira, a própria escolha do *moi* quando “opta” pelo *desvio*, está vinculada com a condição de ausência de possibilidade na qual está inserida. Logo, o *moi* está fadado a fazer uso

de sua liberdade, bem como está designado ao *desvio* e ao ato pecaminoso, por conta da condição em que se encontra, condição, esta, estabelecida por Deus.

Isto posto, nosso propósito de agora é de inquirir a consequência da proposta da liberdade desenvolvida por nosso autor, adicionando o parecer dele sobre este tema com base em escritos de sua maturidade, incluindo acréscimos à *Recherche*, considerando que esta obra só deixou de ser atualizada em 1712 na sua sexta edição¹²⁸. Daremos enfoque às demais propostas de liberdade oferecidas por ele no contexto posterior às críticas de seus contemporâneos, no intento último de averiguar a efetividade de tais argumentos, ou seja: se a expressão da liberdade se faria possível dentro da sua sugestão. Entretanto, antes disso, nos debruçaremos sobre um fator agravante do problema: a noção de um Deus que castiga. Para isso, problematizaremos a forma em que é explicado o fenômeno da dor no membro amputado, contrapondo isso com a noção de *liberdade de indiferença* presente na *Recherche* (1674). Ele considera que mediante a faculdade do *entendimento*, o sujeito pode suspender ou não sua tendência a um objeto. Assim, por exemplo, quando assomado de uma sensação de prazer ou dor, a alma poderia aceitar este estado, ou não. À vista disso, problematizaremos a possibilidade de escolha para determinado sujeito que sente a *ideia* de dor no membro amputado, exemplo que leva às últimas consequências o argumento da ineficácia das criaturas diante de Deus.

Em seguida, examinaremos a proposta de liberdade descrita na obra *Traité de la Nature et de la Grace* (1680), texto posterior de Malebranche em que ele discute este tema de forma explícita. Logo, nosso objeto deixa de ser a diversidade de menções a este tema no interior da *Recherche*, de modo que nos dedicaremos ao que foi desenvolvido por ele de forma mais intencional e objetiva, via texto intitulado *De la Liberté (Troisième Discurs)*.

Por fim, daremos um passo atrás retomando um texto já investigado, porém com outro enfoque. Retomaremos a *Recherche*, mas nos concentrando em um texto posterior às críticas de outros cartesianos deste contexto¹²⁹: *Esclarecimento X. O*

¹²⁸ Acerca das mudanças ocorridas entre 1674 e 1712, vide: MALEBRANCHE, Nicolas. *The search after truth: with elucidations of The search after truth* (translated and edited by Thomas M. Lennon, Paul J. Olscamp. 1ª ed. Cambridge: University Press, 1997, p. 537.

¹²⁹ Sobre o contexto histórico destas publicações, comenta Lennon em sua tradução para o inglês: “Estes *Esclarecimentos* foram publicados com a terceira edição de *A busca da Verdade* (1677-8) e

tema deste texto é a *natureza das ideias*. Nele se tratou de um conceito compreendido como *Razão Universal* que serve de guia para as ações de Deus. Tendo isso em vista, nosso fito é questionar a possibilidade da liberdade de Deus. É esta, também, a justificativa do retorno à *Recherche*. Pois, uma vez que não há liberdade para a pessoa do criador, também é possível considerar que os castigos que condicionam o sujeito são adventícios de outra instância que não ele. Mas antes, vejamos o problema da liberdade em relação à suposta punição deífica.

3.1 DA LIBERDADE DIANTE DO CASTIGO DIVINO

"Não há nada mais sedutor para o homem do que o livre arbítrio, mas também nada mais doloroso."
(DOSTOIÉVSKI, 1971, p. 190)

Para adentrarmos no problema concernente a esta proposta de liberdade, convém que antes coloquemos em contexto dois posicionamentos de Malebranche, no que respeita a epistemologia. O primeiro destes é que há uma discrepância entre o objeto material do mundo e o *moi*, portanto, segundo esta tese, não estamos capacitados a sentir os corpos. Sobre isso, ele nos assegura que "É evidente que os corpos não são visíveis por si mesmos, que não podem agir sobre nosso espírito, nem se representar para ele." (MALEBRANCHE, 2004, p. 281). É Deus quem age em nosso espírito, como já foi abordado. O segundo destes posicionamentos que convém que tenhamos em vista, diz respeito ao princípio conservação existente no sujeito e a maneira em que sua epistemologia contribui para isso. Os sentidos, segundo ele, são úteis para a "[...] conservação do nosso corpo e não para nos ensinar a verdade." (MALEBRANCHE, 2004, p. 130).

Qual a relação destes tópicos com a liberdade diante do desígnio de Deus?¹³⁰
A princípio, a relação se estabelece pela via de que as faculdades dos sentidos humanos estão diretamente comprometidas com ele. Basta lembrarmos que, em prol de sua glória, ele conserva suas criaturas e as dispõe de faculdades que contribuam

com o restante daquele trabalho, sofreu significante e extensivas modificações com cada edição sucessiva." (LENNON, 1997, p. 537).

¹³⁰ Sobre o dualismo que coloca mente e mundo em paralelo e a relação deste paralelo com a liberdade, diz Kremer: "O dualismo de Malebranche era mais extremo que Descartes, porque Malebranche não apenas sustentava que mente e corpo são substâncias distintas, mas que eles não agem realmente um sobre o outro. Esse dualismo extremo ajuda a explicar sua identificação da liberdade humana com a liberdade de vontade e seu foco estreito na liberdade de vontade, em oposição à liberdade de ações humanas manifestas." (KREMER, 2000, p. 190).

para este fito¹³¹. Portanto, Deus quer, com efeito, que o sujeito se conserve e busque o Bem. Não haveria, neste contexto, entre as ações dele, qualquer atividade que mirasse o mal da alma. A alma poderia tender para o mal sendo indiferente ao movimento que é impresso nela com vistas para o Bem, desviando. Mas, a indiferença também poderia ser em relação aos objetos que levam o sujeito a efetuar um largo *desvio* em relação a Deus, de modo que da indiferença resultaria um bem. Sobre estas possibilidades de indiferença ante as inclinações que tendem ao bem, diz ele:

Daí é fácil reconhecer que, ainda que as inclinações naturais sejam voluntárias, não são, contudo, livres da *liberdade de indiferença* da qual falo, que encerra a potência de querer ou não querer, ou então, de querer o contrário daquilo que nossas inclinações naturais nos levam. (MALEBRANCHE, 2004, p. 68 – grifo nosso).

A indiferença “encerra a potência”, tanto de querer o objeto sendo indiferente a Deus, como de não querer o objeto e, sendo indiferente a ele, querer Deus. Podemos observar que o espírito não está livre de, em determinado momento, fazer alguma escolha que expresse sua indiferença em relação à finalidade de suas inclinações naturais cuja causa é Deus. As inclinações naturais levam ao Bem/Prazer universal cuja impossibilidade de gozo faz com que o *moi* se conduza aos bens/prazeres particulares. A princípio, a *liberdade de indiferença* é pensada em relação aos bens particulares, como meio de retomar a rota ao Bem universal, sem desvios. Seria também um *desvio*, não em relação à Deus, mas em relação à finalidade das inclinações naturais, já que, grosso modo, elas levam ao prazer mundano (ocasional). Esta mudança de direção expressa um querer “[...] contrário daquilo que nossas inclinações naturais nos levam.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 68), pois efetua a recusa pelo prazer.

Porém, não percamos de vista o princípio segundo o qual, antes de qualquer coisa, as inclinações naturais são causadas no sujeito no intuito de tendê-lo para Deus. “Deus movimenta os espíritos apenas para ele”, conforme o título da segunda seção do primeiro capítulo do livro IV (*Des Inclinations*). Assim, a indiferença também pode se efetuar em relação à esta proposta de itinerário. Inclusive, seria

¹³¹ Em torno disso, vale pontuar: “Como Malebranche argumenta na *Recherche de la vérité*, uma vez que Deus se ama, nos ama, ama todas as suas criaturas, não cria espírito que não esteja conduzido a amá-lo, a amar-se, a amar todas as suas criaturas.” (CARBONE, 2013, p. 05-06).

plausível pensar isso, se considerarmos a impossibilidade de amar a Deus - usufruindo do Bem/Prazer universal - e a invencibilidade da impressão ao prazer. Acreditamos que esse raciocínio seja plausível por conta da condição de ausência de alternativas na qual a mente se encontra, em consequência da supradita invencibilidade somada à impossibilidade também mencionada.

Logo, de toda a indiferença se resultaria um *desvio*. Diante disso Monzani afirma que “Na verdade, a concepção malebranchista de liberdade é puramente negativa. Ela não tem nenhuma consistência ontológica.” (MONZANI, 2011, p. 152) e completa “É pura possibilidade negativa de desvio frente a algo.” (MONZANI, 2011, p. 152). No entanto, isso não se trata mais de algo alarmante, considerando que vimos que nem todo o movimento da alma que manifesta indiferença a Deus, expressa uma tendência para o mal. Pois, buscando o prazer, o *moi* apenas se conduz para aquilo que assinala as “marcas de bem” que tem diante de si. O prazer tem o papel de instigar a alma a se direcionar para a felicidade, pois, como escreveu Dreyfus: “Ora, aumentando a impetuosidade e a vivacidade do movimento natural, o prazer inclina a vontade a consentir a este movimento, ainda mais porque a vontade é desejo de ser feliz e porque o prazer torna-a atualmente feliz.” (DREYFUS, 1946, p.147). Dessa forma, da indiferença não se resulta, necessariamente, um mal. A *liberdade de indiferença* residiria no “potencial” que o espírito tem de abdicar de um bem para se encaminhar para outro, levando em conta que:

Ora, sua *liberdade* consiste em que, não estando plenamente convencido de que essa dignidade encerra todo o bem que esse espírito é capaz de amar, ele pode suspender seu juízo e seu amor e, em seguida, como explicaremos no Livro III, pode, pela união que tem com o ser universal ou com aquele que encerra todo bem, pensar em outras coisas e, por consequência, amar outros bens. (MALEBRANCHE, 2004, p. 70)

Assim, a indiferença resguarda em si dois aspectos. O primeiro a ser notado é que ela é *desvio* resultante da irrefreável pulsão que leva à busca pelo prazer. O segundo aspecto é que ela pode contribuir para que a alma transite entre vários objetos, na busca por algum que contribua com seu bem-estar. O *moi*, conforme esta noção, é dotado duma *liberdade de indiferença* que o capacita a pousar de objeto em objeto, expressando sua *inquiétude*. Com este “potencial” ele pode “amar outros bens”, deixar de usufruir um objeto e ir em direção a outro, sempre na busca invencível de gozar de Deus, como nos descreve Monzani em comentário sobre a *Recherche* que, embora já exposto, vale a reprodução:

Ora, essa não invencibilidade [dos objetos particulares] implica que a vontade só se deterá e repousará num determinado fim quando ele a satisfizer plenamente. Caso isso não aconteça, a vontade, depois de deter-se nesse objeto, explorá-lo e fruí-lo, perceberá que ele não a satisfaz plenamente e buscará outro ponto de ancoragem. Buscará porque nosso desejo de felicidade e prazer, esse sim, é necessário e invencível. A possibilidade da noção de quietude ancora-se exatamente nessa invencibilidade do desejo de felicidade e prazer, combinada com a não invencibilidade da detenção, do repouso em objetos particulares. Abre, assim, a possibilidade de uma sucessão contínua de desejos que se detêm em objetos particulares, fruindo deles, percebendo-se que não apresentam a felicidade completa e avançando para outro objeto, e assim indefinidamente. (MONZANI, 2011, p. 152-153)

Supondo-se que o sujeito, neste propósito de experimentar diversos bens na esperança de cumprir com a finalidade que está inscrita nele, se encontre em uma situação avessa à sua felicidade, a *liberdade da indiferença* permite que ele se esquive em relação a esta desventura, podendo “amar outros bens” após suspender seu amor¹³². Nisso vemos a relação entre esta proposta de liberdade e o princípio de conservação.

Se a alma emprega o movimento de amor que a Vontade Geral lhe dá para experimentar algo desconhecido que é danoso à sua conservação, ela pode “suspender seu juízo e seu amor” em relação a este objeto, depois de ser assomada pela sensação de desprazer causada por Deus, na ocasião daquele corpo. Sua liberdade consistiria na possibilidade de remediar prontamente a parte do corpo que sofre o suposto dano, pois é com este objetivo que a dor e o desconforto são causados no sujeito – como vimos no capítulo anterior¹³³.

Com isso, notamos também o comprometimento da epistemologia malebranchiana no tocante aos sentidos com a sua proposta de *liberdade de indiferença*. Pois, visto que, “É preciso observar que, nossos sentidos nos sendo dados somente para a conservação do nosso corpo, é muito apropriado que eles nos levem a julgar as qualidades sensíveis como nós fazemos.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 141-2), cabe inferir que, embora os sentidos não sirvam para conduzir o

¹³² Dada a forma na qual Malebranche compreende o amor da alma, vale notar que empregamos este termo no sentido de uma vibração que mobiliza. Assim, o amor, neste contexto, se trata meramente da impressão que proporciona a capacidade de se tender para algum objeto. Logo, é uma vibração que, embora tenha como fim principal o bem, é neutra, indeterminada na esfera do cotidiano.

¹³³ Vale lembrar quando ele diz: “Uma das leis que Deus estabeleceu para unir aos corpos os espíritos, é que a alma sofra da dor em relação as partes do corpo que são feridas; e isto a fim de que o remedieemos prontamente.” (MALEBRANCHE, 1871, p. 84)

sujeito até um dado verdadeiro¹³⁴, eles servem como um aviso de Deus para o sujeito, de que este tem que fazer uso de sua liberdade para aplicar seu amor em outra coisa.

Por isso,

É-nos muito mais vantajoso sentir a dor e o calor como algo que está em nosso corpo, do que se julgarmos que eles existem somente nos objetos que os causam, porque uma vez que a dor e o calor são capazes de prejudicar nossos membros, é conveniente que sejamos advertidos quando estes são atacados, a fim de impedir que sejam ofendidos [...] Assim, os julgamentos, aos quais a impressão de nossos sentidos nos leva, são muito justos, se os considerarmos em relação à conservação do corpo; contudo, eles são totalmente bizarros e muito distantes da verdade [...] (MALEBRANCHE, 2004, p. 142).

À vista disso, podemos compreender melhor ainda que a *liberdade de indiferença* serve também para o propósito de conservação, cujo comprometimento com a proposta epistemológica dele, já vimos. A indiferença em relação às inclinações que podem conduzir ao dano pode vir a servir como motivação para que o *moi* busque remediar seu estado. Se, é só mediante a *liberdade da indiferença* que o sujeito pode deixar de concentrar seu amor (vibração que o mobiliza) em um objeto, para tender-se a outro; então, esta expressão de liberdade também pode levar o *moi* de um objeto que ocasiona nele a dor, para outro que propicie alijamento. Inclusive, com este procedimento o espírito abandona determinado objeto que não lhe faz bem, por meio da suspensão de seu amor, no intuito de impedir maior ofensa, para buscar algum outro que esteja relacionado com “[...] o único [bem] capaz de preencher toda a capacidade que temos de amar.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 70). Assim, podemos notar um aspecto de passividade de cunho epistemológico no espírito quando ele é perturbado pelas sensações que, em determinada circunstância, são causadas nele por Deus. No entanto, parece que a atividade do *moi* consistiria em, diante disso, se *desviar* ou não do objeto ocasional, retomando ou não o curso para Deus por meio da indiferença. Estes, por assim dizer, dois lados da mesma moeda são descritos da seguinte maneira por Carbone (2013, p. 03):

¹³⁴ Sobre isso, no interior de uma explanação sobre o conceito “graça” em Malebranche, discorre Blanc (1993, p. 86): “Com esta interpretação da graça, Malebranche aplica ao domínio do sobrenatural a sua teoria do sentimento como sinal involuntário, causado em nós por Deus para nos assinalar a presença de algo de bom ou de perigoso. Mais do que simplesmente informativo, o sentimento tem uma conotação sobretudo afectiva, desencadeando na vontade moções involuntárias, a que pode unir-se ou não a liberdade.”

Ele observa mais adiante que a faculdade capaz de acolher diferentes ideias e diferentes modificações da mente, ou seja, o intelecto é totalmente passiva e não inclui nenhuma ação (“[...] *la faculté de recevoir différentes idées et différentes modifications dans l'esprit est entièrement passive, et ne renferme aucune action*”) enquanto, em um certo sentido (“*en un sens*”) a vontade é ativa (“*agissante*”), porque a nossa alma pode determinar a impressão que Deus a transmite direcionando-a e *desviando-a* tal como lhe apraz.

Entretanto, podemos notar nisso um prévio problema, pois esta proposta de liberdade para transitar entre objetos, não ausenta o sujeito de condicionamentos que restringem sua ação, sobretudo se levarmos em conta Dreyfus, quando, sobre isso, avalia: “Se bem que podemos dizer que uma vontade avisada pelo prazer não se determina por ela mesma, mas é determinada pelo prazer a se determinar de uma maneira e não de outra.” (DREYFUS, 1946, p. 148). Logo, este alerta cognitivo que é causado por Deus, não deixa de tornar o *moi* um efeito de estímulos, mesmo que este “determine” sua ação após o ser avisado pelo prazer ou pela dor, isto é, mesmo que ele exerça a aceitação ou a recusa do objeto ocasional. Daí a pertinência de Monzani quando, comentando um excerto da *Recherche*¹³⁵, nos aconselha: “Mas não nos iludamos, lendo esse texto, pensando que esse desvio para os objetos particulares é obra única e exclusiva de nossa liberdade.” (MONZANI, 2011, p. 151). Acerca desta condição do *moi* que o caracteriza como efeito de estímulos, reforça Laporte (1987, p. 380)

Ora, não depende de nós provar estes prazeres ou estes sentimentos agradáveis que monopolizam ou que ‘partilham’ o campo de nossa consciência. Eles nascem em nós em virtude das leis da união da alma e do corpo, na ocasião das coisas materiais que ferem nossos sentidos, ou das variações do curso de nossos espíritos animais. Portanto, podemos ser apenas incompletamente ou em nada ‘mestres de nossos desejos’, e, por conseguinte, gozamos apenas incompletamente ou em nada do nosso livre arbítrio.

Porém, além disso, o grande problema desta proposta acerca da liberdade é que ela carece de universalidade. Conquanto Malebranche trate do espírito como um todo, nos excertos supracitados, há contextos nos quais ele nos apresenta um

¹³⁵ Trata-se de um trecho já citado no capítulo anterior, mas que julgamos plausível reproduzir aqui: “De maneira que, por essa palavra VONTADE, ou capacidade que tem a alma de amar diferentes bens, pretendo designar a *impressão* ou o *movimento natural que nos leva em direção ao bem indeterminado e em geral*; e, por LIBERDADE, entendo somente a *força que tem o espírito de desviar essa impressão em direção aos objetos que nos agradam e fazer, assim, com que nossas inclinações naturais terminem em algum objeto particular*, os quais eram antes vagos e indeterminados em direção ao bem em geral ou universal, isto é, em direção a Deus, que é o único bem geral, porque ele é o único que encerra em si todos os bens.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 68).

cenário em que seria impossível a efetividade desta liberdade. Tal é a circunstância do sujeito incluso na hipótese do membro amputado que padece de dor no mesmo. Esta conjuntura nos é apresentada como ilustração em diversos contextos¹³⁶. Mas, um caso exemplar para nosso propósito é a menção a esta hipótese descrita no *Esclarecimento VI*, cuja intenção foi reforçar seu argumento segundo o qual o relato dos sentidos não pode nos assegurar da existência dos corpos. Acerca deste assunto, ele exprime:

A sensação mais viva, e que parece ter uma relação mais necessária com algum corpo realmente existente, é a dor. Entretanto, acontece frequentemente que aqueles que perderam um braço sentem aí dores muito violentas, mesmo muito tempo após a perda desse braço. Eles sabem muito bem que não o tem mais, quando consultam sua memória ou olham seu corpo, mas a sensação de dor engana-os. E se, como acontece algumas vezes, supuséssemos que eles perderam inteiramente a lembrança do que foram e que não lhes restou outro sentimento, exceto aquele pelo qual eles sentem a dor em seu braço imaginário, então, certamente, eles não se poderiam persuadir de que não têm um braço no qual sentem dores tão cruéis. (MALEBRANCHE, 2004, p. 267).

Se nos fiarmos nesta explicação, podemos notar que o argumento segundo o qual as sensações de dor e de desconforto nos são alertas para a conservação, não é válido para todos os casos. A dor, no exemplo em questão, não irrita o sujeito com vistas ao que é benéfico para o mesmo. Não se trata de uma ocorrência contribuinte para o seu bem-estar. Pelo contrário, trata-se antes de uma geração de mal-estar gratuita ou conseqüente de uma falha divina. O aspecto de falha se atenua, ao levarmos em conta que nosso autor adiciona neste argumento a possibilidade desta dor afetar algum sujeito privado da capacidade de lembrança, ou seja, incapaz de revisitar a ocasião de perda do braço.

Podemos inferir uma lacuna neste esquema epistemológico que, ou nos indicaria uma falha divina, ou então uma falta de compromisso de Deus com a felicidade das criaturas que se inserem nesta suposição. Uma vez que o autor da natureza age com retidão, conforme o vimos, não seria cabível uma conclusão de que Deus falha. Assim, parece mais conveniente que pendamos nossas inferências para a hipótese de que Deus não estaria comprometido com a felicidade de todos os seres humanos.

¹³⁶ Algumas destas referências estão presentes no primeiro capítulo deste trabalho, no item 2.3.2.

No contexto em que trata *Des Inclinations*, finalizando um longo trecho inserido na obra posteriormente¹³⁷, ele observa esta ocorrência sob o prisma da eficácia das ideias, ou seja, no intuito de demonstrar como a ideia, estando causalmente comprometida com Deus, age no espírito, ocasionando dor no mesmo. Nesta observação, poderemos notar como a ilação para a qual pendemos ganha um grau de sentido. Sobre isso, diz ele, referindo-se à eficácia das ideias na alma:

[...] suas [Deus] idéias são eficazes, visto que agem nos espíritos, que elas os iluminam e os tornam felizes e infelizes, o que é evidente pela dor que a ideia da mão faz naqueles que tiveram o braço amputado. (MALEBRANCHE, 2004, p. 235)

A citação acima nos fornece a afirmação explícita de que, por meio da eficácia das ideias provenientes de Deus, a dor é gerada nos espíritos, tornando-os infelizes. Além disso, podemos ainda acrescentar a seguinte colocação do *mestre interior* na *Sixième Méditation*: “O fogo nunca te queima sem que tu sofras da dor. O fogo não é, todavia, a causa verdadeira daquela dor, pois tu permaneces de acordo que somente Deus é capaz de agir na alma e torná-la infeliz.” (MALEBRANCHE, 1871, p. 69)¹³⁸. Notamos, então, que: não só a estrutura de sua argumentação em prol de defender uma epistemologia relacionada com a autoconservação perde sua sustentação; mas também que a sua tese que sugere que a finalidade de Deus seria a felicidade e o bem de suas criaturas, também se mostra inviável, mesmo sabendo que “Em diversas ocasiões Malebranche sustenta que a vontade coincide com a impressão incessante do próprio Deus, que leva a mente do humano para o bem em geral.” (CARBONE, 2013, p. 03).

Dado que Deus, mediante as ideias que agem com eficácia no sujeito, pode tornar espíritos infelizes, como podemos afirmar que, de forma geral, ele tem em vista a felicidade das criaturas? Além do mais, outra consequência que podemos deduzir é a de que a proposta de *liberdade da indiferença* carece igualmente de sustentação. Esta inferência já seria possível, ao levarmos em conta a ineficácia das

¹³⁷ Sobre esta inserção, ver: MALEBRANCHE, Nicolas. *A busca da verdade (textos escolhidos)*. Trad. Plínio J. Smith. 1ªed. São Paulo: Discurso editorial, 2004, p. 226 – nota 07.

¹³⁸ « *Le feu ne te brûle jamais sans que tu souffres de la douleur. Le feu n'est pas néanmoins la cause véritable de cette douleur ; car tu demeures d'accord que Dieu seul est capable d'agir dans l'âme et de la rendre malheureuse.* » - Tradução nossa.

criaturas em relação ao desígnio do criador, o que tratamos no capítulo anterior¹³⁹. No entanto, a indiferença aqui seria descabida, pela via de que não há como o sujeito se esquivar desta dor, mediante a indiferença, remediando a mão que lhe dói, pois, esta mão só existe na forma de ideia, como realidade psíquica.

O âmbito da expressão da liberdade se estreita ainda mais, se mirarmos a explicação na qual ele justifica a ocorrência desta dor, nos indicando que tal fenômeno é motivado por uma ação de Deus que tem o escopo de tornar o espírito infeliz, sob o pretexto de penalizá-lo. Ele nos indica que a dor pode se sobrechegar no *moi*, ou para instigá-lo a se desviar do mal, ou para puni-lo; conforme podemos ver no texto *Des Inclinations*:

Que não devemos, ordinariamente, dar algum bem senão para mandar fazer alguma boa ação ou para recompensá-la e que não devemos ordinariamente fazer sofrer algum mal senão para desviar de uma má ação ou para puni-la; e, assim sendo, Deus agindo sempre com ordem e segundo as regras da justiça, [segue-se que] todo prazer em sua instituição nos conduz a alguma boa ação ou nos recompensa por ela, e toda dor nos desvia de alguma ação má ou pune por ela. (MALEBRANCHE, 1837, p. 144)¹⁴⁰

Tomando como base um procedimento comum entre os seres humanos, de dar um bem para recompensar e fazer o mal para repreender má conduta ou punir, o padre do Oratório nos sugere que Deus age da mesma maneira. O grande problema desta sugestão reside no fato de que, embora o castigo seja dado no intuito de corrigir um procedimento, a fim de que o bálsamo seja buscado; a punição, no contexto do membro amputado, faz com que a alma tenha que lidar com uma dor irremediável. Resulta-se daí que, por obrigação, o *moi* contrai uma condição de dor, a qual ele não só é incapaz enfrentar com indiferença, como também de remediar.

Não há a possibilidade de, por meio da *liberdade de indiferença*, suspender o juízo diante de uma dor de tal caráter. Portanto, ao fazer o *moi* “sofrer algum mal para desviar uma má ação ou para puni-la” (MALEBRANCHE, 1837, p. 144)

¹³⁹ Tendo isso em vista que podemos afirmar, com Laporte que “Malebranche encontra os mesmos embaraços que todo mundo, para conciliar a indiferença de nossa faculdade de consentir com a Presciência e a Providência de Deus.” (LAPORTE, 1987, p. 387).

¹⁴⁰ « *Qu'on ne doit donner ordinairement quelque bien que pour faire faire quelque bonne action ou pour la récompenser, et qu'on ne doit ordinairement faire souffrir quelque mal que pour détourner d'une méchante action ou pour la punir ; et qu'ainsi Dieu agissant toujours avec ordre, et selon les règles de la justice, tout plaisir dans son institution nous porte à quelque bonne action ou nous en récompense, et toute douleur nous détourne de quelque action mauvaise ou nous en punit.* » - Tradução nossa.

propondo a dor em um membro que já não se encontra no sujeito, Deus apenas pune. Pois, se causa neste membro um calor análogo ao de uma queimadura, o faz de modo que nada haveria para o sujeito fazer para reparar tal dor. Em se tratando de um caso no qual não há privação do membro e o mesmo se encontra muito próximo ao fogo, vemos aí uma ocasião propícia para que se cause tal sensação, no intuito de *desviar esta má ação* e fomentar a autoconservação. Entretanto, se nos valermos da primeira suposição em que apresentamos uma conjuntura oposta, então podemos tirar conclusões de mesmo caráter. O sujeito com o membro amputado não conseguiria desviar seu “braço imaginário” do fogo que o queima na forma de ideia, logo, não convém a ele a “[...] *liberdade de indiferença* da qual falo, que encerra a potência de querer ou não querer [...]” (MALEBRANCHE, 2004, p. 68).

A punição divina em questão, além de não promover a felicidade do *moi*, priva o mesmo de fazer o uso de sua *liberdade de indiferença*, que, em tese, o capacitaria, diante dessa circunstância, a impedir esta ofensa. Observamos com isso que tais propostas não contemplam os seres humanos de maneira universal. Há casos de punição que não permitem o uso da liberdade. Neste contexto não podemos falar de uma liberdade em sentido malebranchiano.

Esta condição de incapacidade de ser livre diante da punição divina, no entanto, cabe apenas aos espíritos que fogem da regra, pois, conforme vimos, quando Deus não pune, oferece uma recompensa por meio do prazer. Porém, uma vez que não só a dor ocorre por ocasião de um *desvio*, mas o prazer também é obtido por ocasião idêntica (*desvio*), qual seria o parâmetro para obter punição ou recompensa? Poderíamos num raciocínio ligeiro, pensar, sem injustiça, que o parâmetro seria o princípio de *amor-próprio* e que, por isso, a dor punitiva viria em troco de uma atitude na qual o *moi* atenta contra o princípio de autoconservação.

Todavia, de que forma se poderia deduzir que a dor no membro amputado teria esta motivação, isto é, de conservar a parte do corpo da qual se tem privação? Assim, não havendo como tratar um braço que já não se tem mais, seguindo o exemplo dele, não há, igualmente, como alguém atentar contra a parte do corpo que não possui, pondo a mão no fogo, por exemplo. Por conta desta impossibilidade descrita por último que não podemos deduzir que a dor, enquanto gesto de punição com o propósito corretivo, se enquadre nesta circunstância.

Daí notamos que a proposta de *liberdade de indiferença* é insustentável para determinados casos de punição, deduzindo esta consequência a partir da própria

argumentação do autor. Não podendo falar da *liberdade de indiferença* como uma proposta que se sustenta na *Recherche* (1674), consideremos, pois, a abordagem sobre este tema em outro contexto.

3.2 A PROPOSTA DA LIBERDADE NO *TRAITÉ*

"Porque não há, para o homem que fica livre, preocupação mais constante e mais ardente do que procurar um ser diante do qual se inclinar."

(DOSTOIÉVSKI, 1971, p. 190)

Diferentemente de tudo o que se viu até aqui, nesta seção analisaremos o tema da liberdade, não mais a partir de menções esporádicas no interior de textos cujo enfoque seria as inclinações, as paixões, entre outros; mas, a partir de um texto no qual o tema é exatamente o da liberdade: a *Première Partie* do *Troisième Discours* do *Traité de la Nature et de la Grâce*. Portanto, nosso exame terá como enfoque uma proposta de liberdade propriamente dizendo. Nossa intenção, com isso, é investigar até que ponto nosso autor se eximiu dos paradoxos já vistos anteriormente, quando mencionada esta temática.

No texto em questão, Malebranche ainda sustentou a tese da concorrência das vontades, condicionando a vontade da alma à vontade de Deus. Assim, já podemos notar que a tese segundo a qual a eficácia da vontade do *moi* está condicionada com a vontade divina se mantém. Isso se nota ao considerar a forma em que a *vontade* é definida, quando ele diz: "Ora, este movimento natural e contínuo da alma para o bem em geral, para o bem indeterminado, para Deus, é o que eu chamo aqui de *vontade*: porque é este movimento que torna a substância da alma capaz de amar diferentes bens." (MALEBRANCHE, 1712, p. 198-9)¹⁴¹. A faculdade de amar não se trata de uma capacidade da alma. Ela se torna capacitada a isso mediante o movimento que Deus imprime nela, orientando-a para si mesmo.

Outro aspecto digno de nota é a forma na qual ele considera que não está no poder do *moi* querer ser feliz. Logo, a vontade geral indeterminada conduz o sujeito a querer esta felicidade, imprimindo nele um movimento invencível. Contudo, o que

¹⁴¹ « Or ce mouvement naturel et continuel de l'âme vers le bien en général, vers le bien indéterminé, vers Dieu, c'est ce que j'appelle ici **volonté** : parce que c'est ce mouvement qui rend la substance de l'âme capable d'aimer différents biens. » - Tradução nossa.

muda de figura neste contexto é a noção de *desvio*. Sobre tais assuntos, ele explica no parágrafo II:

Este movimento natural da alma para o bem em geral é invencível, pois não depende de nós querer ser feliz. Nós amamos necessariamente o que conhecemos claramente, e que sentimos vivamente ser o verdadeiro bem. Todos os espíritos amam Deus pela necessidade de sua natureza; e se eles amam outra coisa que não Deus pela escolha livre de sua vontade, não é porque eles não procuram Deus, ou a causa de sua felicidade; mas é porque eles se enganam; é porque, sentindo confusamente que os corpos que os envolvem os tornam felizes, eles os olham como bens, e por uma consequência comum e natural, eles os amam e se unem a eles. (MALEBRANCHE, 1712, p. 199)¹⁴²

O *desvio*, aqui, não se trata necessariamente de um desacordo, ou um largo afastamento de Deus. Há aqui o reconhecimento de que, mesmo se desviando do movimento da Vontade Geral pela escolha livre, para amar outra coisa, o *moi* não deixa de buscar Deus. Dessa forma, o prazer assume o papel de motivar a vontade, mas não altera a sua finalidade, como explicam Walsh e Lennon ao tratar da posição contrária ao quietismo adotada pelo padre oratoriano:

Para explicar o papel do prazer na volição, ele afirma que o amor ao prazer é uma impressão de Deus. Ele então diz que, se esse amor ao prazer nada mais é do que o movimento natural que chamamos de vontade, fica claro que não podemos amar a Deus de outra maneira que não pela vontade. Porque a vontade é motivada pelo prazer e a vontade é a capacidade de amar, então todo amor por Deus é interessado. Essa conclusão, no entanto, não significa que Malebranche acredita que o amor de Deus é egoísta. Pois, como foi visto, ele faz a distinção entre motivo e fim. O motivo de nosso amor a Deus deve ser nosso próprio prazer, mas o fim ou objetivo da vontade é o próprio Deus.” (WALSH; LENNON; 2012, p. 84)

Assim, o *desvio* ocorre em conformidade com a providência divina, logo, ele se trata de uma consequência necessária da invencibilidade do movimento impresso na mente que a motiva para o prazer. Ao que parece, a liberdade para amar bens prazerosos, compreendida aqui por ele, é menos carregada de censura.

Após apresentar sua diferente concepção de *desvio* decorrente da “escolha livre”, ele nos propõe a definição do conceito de liberdade. Numa longa e elucidativa

¹⁴² « *Ce mouvement naturel de l'âme vers le bien en général est invincible, car il ne dépend point de nous de vouloir être heureux. Nous aimons nécessairement ce que nous connaissons clairement, & que nous sentons vivement être le vrai bien. Tous les esprits aiment Dieu par la nécessité de leur nature : & s'ils aiment autre chose que Dieu par le choix libre de leur volonté, ce n'est pas qu'ils ne cherchent Dieu, ou la cause de leur bonheur ; mais c'est qu'ils se trompent : c'est que sentant confusément, que les corps qui les environnent, les rendent heureux, ils les regardent comme des biens, & par une suite ordinaire & naturelle, ils les aiment & s'y unissent.* » - Tradução nossa.

exposição, o autor nos aponta para uma noção de liberdade relacionada com a resistência em relação aos prazeres propiciados pelos objetos mundanos. Ele nos sugere que a tendência a estes objetos não é invencível, enquanto a vontade que conduz para Deus, esta sim é invencível. Vejamos:

Mas o amor de todos estes bens particulares não é naturalmente invencível. O homem, considerado tal como Deus o fez, pode deixar de amar os bens que não preenchem toda a capacidade que ele tem de amar. Como há um bem que contém todos os outros, o homem pode sacrificar para o amor deste bem, todos os outros amores; pois Deus, não tendo feito os espíritos senão para ele, não pode conduzi-los invencivelmente a amar outra coisa que não ele, e sem relação com ele. Enfim, o sentimento interior que temos de nós mesmos, nos ensina que podemos rejeitar uma fruta embora estejamos conduzidos a tomá-la. Ora, este poder de amar ou de não amar os bens particulares, a *não-invencibilidade* que se encontra no movimento que conduz os espíritos a amar o que não lhes parece, em todo o sentido, conter todos os bens; este poder, esta *não-invencibilidade*, é o que eu chamo *liberdade*. Assim, pondo a definição no lugar do definido, esta expressão, *nossa vontade é livre*, significa que o movimento natural da alma para o bem em geral, não é invencível em relação ao bem particular. (MALEBRANCHE, 1712, p. 199-200)¹⁴³

Mesmo que o *desvio* não seja algo condenável no contexto do *Traité*, o autor mantém seu posicionamento segundo o qual os objetos que ocasionam a sensação de prazer ao espírito devem ser evitados, no sentido de que não seria conveniente um apego em relação aos mesmos, algo que de certa forma remete à Agostinho¹⁴⁴. Ele define a liberdade como a capacidade de resistir aos objetos particulares

¹⁴³ « *Mais l'amour de tous ces biens particuliers n'est point naturellement invincible. L'homme, considéré tel que Dieu l'a fait, peut s'empêcher d'aimer les biens qui ne remplissent pas toute la capacité qu'il a d'aimer. Comme il y a un bien qui renferme tous les autres, l'homme peut sacrifier à l'amour de ce bien tous les autres amours ; car Dieu n'ayant fait les esprits que pour lui, il ne peut pas les porter invinciblement à aimer autre chose que lui, & sans rapport à lui. Enfin le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, nous apprend que nous pouvons rejeter un fruit, quoique nous soyons portés à le prendre. Or ce pouvoir d'aimer ou de ne pas aimer les biens particuliers, la non-invincibilité qui se rencontre dans le mouvement, qui porte les esprits à aimer ce qui ne leur paraît point en tout sens renfermer tous les biens ; ce pouvoir, cette non-invincibilité, c'est ce que j'appelle liberté. Ainsi, en mettant la définition en la place du défini, cette expression, notre volonté est libre, signifie que le mouvement naturel de l'âme vers le bien en général, n'est point invincible à l'égard du bien en particulier.* » - Tradução nossa.

¹⁴⁴ Seria difícil, já que estamos falando em desvio, não relacionar essa concepção com àquela de Agostinho, nas reflexões sobre o episódio do furto da pera, durante a fase pueril de sua adolescência. Inconformado pelo seu delito, por não rejeitar a fruta a qual desejou tomar com outra finalidade que não a saciar da vontade de comer ou o suprimento de uma necessidade fisiológica, o africano questionou: “Como pode agradar-me o ilícito sem outro motivo que o de me ser proibido?” (AGOSTINHO, 1996, p. 72). Além disso, admitiu: “Colhi-os simplesmente para roubar.” (AGOSTINHO, 1996, p. 70). Mas, reconheceu: “O ouro, a prata, os corpos belos e todas as coisas são dotadas dum certo atrativo. Por todos estes motivos e outros semelhantes, comete-se o pecado, porque, pela propensão imoderada aos bens inferiores, embora sejam bons, se abandonam outros melhores e mais elevados, ou seja, a Vós, meu Deus, à vossa verdade e a vossa lei.” (AGOSTINHO, 1996, p. 69).

denotando neles a caráter de *não-invencibilidade*. Considera que, uma vez que o amor voltado aos objetos particulares não é invencível, somos livres. A liberdade se efetua na resistência ante os bens particulares. Agir de forma livre é agir colocando um freio na invencível vontade que tende para Deus, quando esta se mobiliza para um objeto particular.

Até então, vimos que a possibilidade de liberdade da alma foi modificada em alguns aspectos. Foi mantido o esquema de vontades concorrentes, como podemos observar na proposta acerca da vontade condicionada a querer ser feliz. O que também permanece é a recomendação para que os prazeres cotidianos sejam resistidos, embora uso da escolha livre por um objeto deste caráter não resulte mais em um largo *desvio* de Deus e não seja mais a causa do erro e do pecado. O contexto atual nos fornece o dado de que mesmo quando se goza na posse de outro bem que não Deus, é este último o objeto que se procura.

Assim, a vontade deixa de mirar Deus, entretanto o espírito se mantém buscando a felicidade, impulsão que foi inscrita nele pelo criador. Diante disso que comenta Parmentier (2011, p. 95): “Algumas divergências aparecem, no entanto, na medida em que, quando um espírito conhece um ser particular, ele não se afasta de Deus, enquanto a vontade se afasta dele quando se prende a um bem particular.”. Portanto, julgamos que enquanto a vontade se afasta, por conta da ausência de alternativas, o espírito continua buscando o Bem em geral, tendo ele como seu propósito principal, sendo impelido por uma vontade *irresistível*.

Uma indicação de que a busca permanece a mesma é proposta no parágrafo IV, em que ele nos diz que o prazer se trata de uma sensação causada na alma, a fim de que ela ame aquele que o causa. Ele nos diz que mesmo que o objeto prazeroso não seja o Bem, não podemos negar que ele seja um indício do bem, já que suscita o deleite. Pelo prazer o sujeito é motivado a amar, num sentido geral. “Além disso, Malebranche sustentou que não se pode amar nenhum objeto, incluindo Deus, a menos que se tenha prazer nele.” (KREMER, 2000, p. 199). Ao propor a definição dos conceitos “bem” e “prazer” ele nos sugere esta serventia deles do seguinte modo:

A palavra *bem* é equívoca. Ela pode significar ou o *prazer* que torna formalmente feliz, ou a *causa* do prazer verdadeira ou aparente. Neste discurso tomarei sempre a palavra bem no segundo sentido, porque, com efeito, o prazer é impresso na alma a fim de que ela ame a causa que a torna feliz, a fim de que ela se transporte para ela pelo movimento de seu

amor, e que ela se une estreitamente a ela para ser continuamente feliz. [...] Como somente Deus pode agir na alma imediatamente e por ele mesmo, e lhe fazer sentir prazer pela eficácia atual de sua vontade toda poderosa; só ele é o verdadeiro *bem*. (MALEBRANCHE, 1712, p. 201-202)¹⁴⁵

O prazer, expresso no excerto acima, parece não se tratar apenas da ocasião para desfrute do espírito, mas também da ocasião para ele amar, reiterando, àquele que causa nele tal sensação¹⁴⁶. Malebranche reconhece que o *moi* pode ser injusto em relação à causa de seu prazer¹⁴⁷, no entanto, o que devemos levar em conta é o propósito com o qual Deus causa o prazer no espírito. Se Deus causa o prazer na alma para que ela o ame, de que maneira, então, o *desvio* deste prazer, *ocasionado* por bens particulares, seria conveniente com o propósito divino?

Feitas estas considerações, o *Traité* se desenvolve para um caminho, aparentemente, oposto ao que se viu até então. Enquanto, a partir dos parágrafos anteriores, conseguimos chegar a conclusões acerca da liberdade que indicam um reconhecimento de que o *desvio* se dá apenas na esfera da vontade cega, de modo que o *moi* continua orientado para a sua felicidade; os parágrafos seguintes retomam a noção que relaciona o uso da liberdade com uma espécie de desinteresse. Ou seja, mesmo tendo relacionado o prazer com o Bem em geral, ele nos indica um procedimento intencionado a evitar tal prazer.

Porém, a maneira na qual ele argumenta em prol disso se difere do que até então foi visto, pois, se antes ele condenava o uso da liberdade, agora ele estabelece uma classificação, advogando que existe uma forma adequada de agir com liberdade e outra inadequada. A princípio, ele diz que em uma conduta

¹⁴⁵ « Le mot de **bien** est équivoque : il peut signifier ou le **plaisir** qui rend formellement heureux, ou la **cause** du plaisir vraie ou apparente. Dans ce discours je prendrai toujours le mot de bien dans le second sens : parce qu'en effet le plaisir est imprimé dans l'âme, afin qu'elle aime la cause qui la rend heureuse, afin qu'elle se transporte vers elle par le mouvement de son amour, & qu'elle s'y unisse étroitement pour être continuellement heureuse.[...] Comme il n'y a que Dieu qui puisse agir en l'âme immédiatement & par lui-même, & lui faire sentir du plaisir par l'efficace actuelle de sa volonté toute puissante ; il n'y a que lui qui soit véritablement **bien**. » - Tradução nossa.

¹⁴⁶ Ao propor que o prazer se trata de uma sensação encarregada de incitar a alma a amar a Deus, causando nela um interesse pela causa do prazer, Malebranche foi alvo de críticos que representavam uma corrente filosófica que pregava o quietismo, isto é, uma doutrina segundo a qual Deus deveria ser amado desinteressadamente. Sobre isso, comentam Walsh e Lennon (2012, p. 84): “Como Lamy o viu, a visão de prazer de Malebranche leva a uma forma de egoísmo hedonista que não apenas elimina o amor desinteressado, mas também nos rouba nossa liberdade.”.

¹⁴⁷ Tenhamos em vista que: “Ora, como a alma não pode ser para ela mesma a causa de sua felicidade, ela é injusta, ela é ingrata, ela é cega, se ela ama seu prazer, sem devolver o amor e o respeito que é devido à verdadeira causa, que produz o prazer nela.” (MALEBRANCHE, 1712, p. 201-202) – « Or, comme l'âme ne peut être à elle-même la cause de son bonheur, elle est injuste, elle est ingrate, elle est aveugle, si elle aime son plaisir, sans rendre l'amour & le respect qui est dû à la véritable cause, qui le produit en elle. » - Tradução nossa.

caracterizada pela *inquiétude*, que leva o espírito a correr de objeto em objeto de maneira buliçosa, não podemos denotar o uso da liberdade, pois o espírito é, antes, levado pelo acaso. Diz ele:

Assim, o amor do verdadeiro bem excita ainda novos desejos nela [a alma] para novos bens; e mudando constantemente, toda a sua vida e toda a sua felicidade sobre a terra, consiste apenas em uma circulação contínua de pensamentos, de desejos, de prazeres. Tal é uma alma que não faz nenhum uso de sua liberdade que se deixa conduzir ao acaso pelo movimento que a transporta, e pelo encontro fortuito dos objetos que a determinam. (MALEBRANCHE, 1712, p. 208-209)¹⁴⁸

Compreende-se, então, que uma conduta de entrega aos bens particulares que suscitem prazer, seria uma conduta determinada por estes objetos e, por isso, uma atitude avessa à liberdade. No entanto, podemos observar um limite nesta argumentação. Isso porque, compreendendo que o *moi* correu para um novo bem, mudando assim de um objeto para outro, é possível considerar que o anterior não era invencível. Em outras palavras, o fato de a alma ter suspenso o juízo em relação ao objeto *a* para se direcionar para o objeto *b*, já nos permite inferir uma *não-invencibilidade* no *a*. Portanto, a alma agiu com liberdade, pois, embora tenha fruído a coisa, esta não se dispôs para ela de forma invencível, ainda mais se considerarmos Dreyfus quando afirma: “Com efeito, para que um prazer seja invencível, é preciso que ele cumpra toda a capacidade que a vontade tem de amar e de ser feliz.” (DREYFUS, 1946, p.146). Poderíamos dizer que Kremer (2000) também estaria de acordo com isso, ao propor que a orientação para outro bem, melhor ou diferente, indica que a alma necessariamente suspendeu o seu consentimento em algum momento. Sobre isso, diz o articulista:

E porque, por outro lado, suspender o consentimento para o desejo de um bem em particular é dar consentimento ao desejo de algo melhor, ou pelo menos diferente, e, portanto, envolve atender a outro bem, suspender o consentimento sempre envolve ir além e considerar outros bens. (KREMER, 2000, p. 205)

A busca de outros bens já está condicionada com a suspensão de juízo em relação a outros. Somente Deus continua sendo invencível, neste contexto, pois, se

¹⁴⁸ « *Ainsi l'amour du vrai bien excite encore en elle de nouveaux désirs pour de nouveaux biens : & prenant sans cesse le change, toute sa vie & tout son bonheur sur la terre, ne consiste que dans une circulation continuelle de pensées, de désirs, de plaisirs. Telle est une âme qui ne fait nul usage de sa liberté, qui se laisse conduire au hasard par le mouvement qui la transporte, & par la rencontre fortuite des objets qui la déterminent.* » - Tradução nossa.

não fosse a invencibilidade da vontade em relação ao bem indeterminado, a *inquiétude* não seria inerente ao *moi*. No caso do exemplo da *não-invencibilidade* do objeto *a*, como “[...] o movimento natural da alma para o bem em geral, não é invencível em relação ao bem particular.” (MALEBRANCHE, 1712, p. 199-200), ou seja, não é invencível quando canalizado para um bem particular, então: “*nossa vontade é livre*” (MALEBRANCHE, 1712, p. 199-200)¹⁴⁹. Nada mais denotativo da *não-invencibilidade* dos objetos particulares do que uma entrega para estes regidas pelo “acaso”, de maneira fortuita, “[...] pelo movimento que a transporta [...]” (MALEBRANCHE, 1712, 209) oriundo de Deus. Pois é assim que se demarca o aspecto perecível dos mesmos: com interesse temporário, tendendo-se de forma perene apenas ao Bem indeterminado.

Porém, esta condução ao “acaso” é o que se compreende como liberdade imperfeita. Ele considera assim, pela via de que o *moi* não conseguiria deter o movimento que o leva para os bens, logo, o movimento para tais coisas seria invencível. Poderíamos, acerca disso, questionar: “Mas então como uma vontade, que é impressão invencível para o bem, pode suspender seu consentimento à vista deste bem?” (DREYFUS, 1946, p. 245). Ignorando, ao que parece, esta questão que se coloca, nosso autor descreve sua compreensão acerca da liberdade imperfeita no parágrafo IX, no qual ele também indica a distinção entre esta expressão de liberdade e sua expressão perfeita.

Assim, a liberdade mais perfeita é aquela dos espíritos, que podem, em qualquer circunstância, superar os maiores prazeres; é aquela dos espíritos em relação aos quais nenhum movimento para os bens particulares é invencível; é aquela do homem antes do pecado, antes da concupiscência enganar seu espírito e corromper seu coração. E a liberdade mais imperfeita é aquela de um espírito, em relação ao qual todo o movimento para um bem particular, qualquer pequeno que pareça, é invencível em todo tipo de circunstâncias. (MALEBRANCHE, 1712, p. 211)¹⁵⁰

Definindo esta diferença, ele nos sugere algo que não se encaixa com o que já havia dito antes acerca do prazer. Vemos nitidamente um reforço ao argumento

¹⁴⁹ Trechos recortados da definição da *liberdade* expressa por Malebranche no parágrafo III do *Traité*, cuja citação mais completa se encontra a três páginas anteriores a esta.

¹⁵⁰ « *Ainsi la liberté la plus parfaite est celle des esprits, qui peuvent en tout temps surmonter les plus grands plaisirs ; c'est celle des esprits à l'égard desquels nul mouvement vers les biens particuliers n'est jamais invincible ; c'est celle de l'homme avant le péché, avant que la concupiscence troublât son esprit, & corrompît son cœur. Et la liberté la plus imparfaite est celle d'un esprit, à l'égard duquel tout mouvement vers un bien particulier, quelque petit qu'il paroisse, est invincible dans toutes sortes de circonstances.* » - Tradução nossa.

que propõe um comportamento resistente aos deleites do mundo. Há uma persistência em defender a via da prevenção em relação ao prazer, como se tivéssemos que nos privar desta sensação. Não podemos, no entanto, negar a plausibilidade deste argumento. O procedimento caracterizado pela rendição ao prazer denota a impotência do sujeito em agir com recusa aos objetos. Assim, a ideia de que a liberdade se confere no *desvio*, na entrega aos prazeres terrenos, se mostra inconsistente se levada às últimas consequências. Se o *desvio* é a rendição ao prazer, então a ação desviante não é livre, mas determinada pelo prazer.

O descompasso deste raciocínio nos sugere uma reconsideração em torno da proposta da *liberdade de indiferença* que, ao que tudo indica, é a mais perfeita por “[...] superar os maiores prazeres [...]” (MALEBRANCHE, 1712, p. 211). Este conceito, conforme já vimos, fornece uma concepção de que a liberdade se efetiva quando o sujeito, diante de um objeto, suspende o seu juízo e seu amor, colocando um freio em seu desejo. Destarte, mesmo que tendido ao objeto por conta da Vontade Geral que o inclina a querer o bem particular, ou seja, que causa nele a excitação para o prazer; convém o uso da *liberdade de indiferença* que não apenas indica, mas confirma a *não-invencibilidade* do objeto particular. Se trata da liberdade de não consentir com a imperiosa inclinação ao regozijo. Assim, levando em conta defasagem interna na proposta de liberdade que se confirma no *desvio*, julgamos pertinente reconsiderar a *liberdade de indiferença* como proposta cabível para pensarmos na possibilidade duma condução livre do sujeito, diferentemente de uma conduta na qual o *moi* corre de objeto em objeto numa “circulação contínua” se deixando “conduzir ao acaso”. A liberdade se efetivaria, nesse sentido, quando o sujeito se poupasse do prazer.

Contudo, ao se resguardar do prazer, não estaríamos ao mesmo tempo nos esquivando do amor daquele que causa esta sensação em nós? Uma vez que “o prazer é impresso na alma a fim de que ela ame a causa que a torna feliz” (MALEBRANCHE, 1712, p. 201), ao se preservar dele, estaríamos nos esquivando da sensação que Deus causa na alma no escopo último de fazer com que ela o ame. Seria um descaso em relação ao meio pelo qual Deus se vale para chamar a atenção do *moi* para ele. Tratando da relação que existe entre Deus e o prazer, nos explana Vetö (1987, p. 489):

Ora, se o bem se compreende em termos de prazer, é porque o prazer anuncia sempre a realização de um ser, a realização de seu movimento natural. Todos os movimentos naturais das criaturas vão para o bem, para os bens. Eles são – nos corpos e nos espíritos – a impressão de Deus e esta impressão é boa. Todo o bem vem de Deus e tudo o que vem de Deus é bom.

Além disso, indo em direção ao prazer, estaríamos nos conduzindo ao que se pode caracterizar como um bem, já que “O prazer é o que motiva a vontade a amar certos bens e não outros. Ele é capaz de identificar bens particulares entre suas percepções de objetos particulares porque certos objetos lhe trazem prazer.” (WALSH; LENNON; 2012, p. 83).

Ao se entregar aos prazeres sensíveis, sendo assim, o *moi* demonstraria a sua consideração em relação ao meio escolhido por Deus para convidar o espírito a amá-lo. Não haveria desprezo em relação à oferta divina. Tendo em vista estas motivações, julgamos necessário considerar que a proposta de liberdade no *Traité* não se sustenta em sua completude. O argumento inicial de que a liberdade se afirmaria ao denotar a *não-invencibilidade* no movimento orientado aos objetos, conquanto o mesmo seja invencível em relação a Deus e a felicidade; até se sustenta. Poderíamos, de forma radical, pensar que: uma vez que o *moi* está condicionado a querer ser feliz, ele não é livre. Contudo, notamos uma firmeza no argumento, no aspecto de que, canalizando a impressão da vontade geral em bens particulares, se revela uma capacidade de escolha para o sujeito. Ele estaria capacitado, neste esquema, a transitar entre bens provisórios, fruir do prazer que a ocasião destes suscita.

Mas, a partir do ponto em que o argumento toma um tal rumo que expressa defesa à abdicação dos prazeres, para impor curso reto e regrado na vontade; inferimos aí uma sugestão um tanto quanto problemática, pois se propõe uma expressão de liberdade relacionada com a continência, ou com a abstenção. Ele sugere uma rejeição às alternativas, uma recusa à escolha, uma indiferença ao prazer. Esta sugestão tensiona a ideia já enfatizada de que a liberdade é “a força que tem o espírito de desviar essa impressão [de Deus] em direção aos objetos que nos agradam e fazer, assim, com que nossas inclinações naturais terminem em algum objeto particular.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 68)¹⁵¹ – como foi proposto da *Recherche*. Além do mais, tal abstenção demarca também a não aceitação do

¹⁵¹ Recorte da citação presente na seção 3.3 (p. 73).

prazer “impresso na alma a fim de que ela ame a causa que a torna feliz” (MALEBRANCHE, 1712, p. 201). Como considerar este argumento coeso com a proposta de que Deus quer a felicidade das criaturas? Como considerá-lo em acordo com o esquema segundo o qual Deus criou os seres para amá-lo, para reconhecer sua glória?

O problema é que os dois argumentos já tensionados desde a *Recherche*, também entram em choque no *Traité*. O argumento que diz que o *desvio* é liberdade, vai na direção oposta do argumento que sugere a liberdade na indiferença aos objetos, como meio para evitar o *desvio*, evitando assim o prazer. O meio-termo para evitar essa tensão, seria o uso da suspensão do juízo e do amor para “pensar em outras coisas e, por consequência, amar outros bens” (MALEBRANCHE, 2004, p. 70)¹⁵², tal como Malebranche prescreveu na definição originária da *Recherche*, ou seja, suspender o amor em prol da continuidade do *desvio*, haja visto que o *desvio* é liberdade. Nessa hipótese, a indiferença poderia coexistir com o *desvio*, na condição deste não ser tomado como um impeditivo para tendência a Deus, mas como meio para que haja uma identificação com ele. Por isso, consideramos que, ao invés de expor uma proposta de liberdade, o filósofo operou uma reflexão que desembocou na demonstração do quanto é inerente a este tema filosófico, a abertura, cuja discussão está longe de se encerrar num remate.

3.3 DA LIBERDADE DE DEUS

Ai, ai, ai, ai meu Deus
 Quanto será que devo por meu grande erro?
 Eu pagarei quanto possa custar
 Mas, só permito que cobre o que deva pagar
 Se em paga ao crime é que padeço,
 protesto os meus ais!
 Porque, de tanto que sofro, eu noto
 você está cobrando demais
 (MOREIRA; MARTINS, 1952)

A investigação acerca da liberdade do sujeito no esquema do *ocasionalismo* nos leva para outra questão que julgamos problemática em Malebranche: a

¹⁵² Referência à citação presente na página 84.

onipotência de Deus. Seria Deus eficaz? Teria ele um poder incondicionado de ação? O *ocasionalismo* nos indica que a ação de Deus sempre ocorre em função da ação do sujeito¹⁵³. Ou seja, se o *moi* se aproxima do fogo, a causa primeira o aquece. Se ele é irritado pela ocasião da mordida de um inseto¹⁵⁴, tal irritação advém de Deus que não poderia tomar outro procedimento que não este¹⁵⁵.

Embora o padre oratoriano o classifique muitas vezes como *tout-puissant*, identificamos certa dificuldade de imputar tal qualidade a qualquer coisa que só venha a agir em resposta à ação de outro. Pois, se considerarmos livre um objeto que se mobiliza em função da atitude de outrem, poderíamos imputar liberdade a uma bicicleta, ou a um cavalo que se conduz à esquerda, quando sua rédea é levada ao lado correspondente e vice-versa, ou a qualquer veículo semelhante. Não que a alma conduza Deus. Entretanto, este esquema de *causas ocasionais*, aliado ao das *vontades concorrentes*, só nos indica o caráter possante dele em ocasiões em que se demanda uma atuação. Mesmo em passagem na qual nosso autor enfatiza a potência divina, vemos o quanto este argumento se mostra confuso. Diz ele:

Deus não precisa de instrumentos para agir, basta que ele queira para que uma coisa seja, porque há contradição em que ele queira alguma coisa e essa coisa não ocorra. Sua potência é, portanto, sua vontade, e comunicar sua potência é comunicar a eficácia de sua vontade. *Mas comunicar essa eficácia a um homem ou a um anjo não pode significar outra coisa senão querer que, quando um homem ou um anjo quiser que um tal corpo, por*

¹⁵³ Nosso questionamento é análogo ao que foi também levantado por Fontenelle. No interior da crítica ao argumento das vias simples pelas quais Deus age, o filósofo indicou que, na lógica do *ocasionalismo*, ou Deus move diferentemente os corpos conforme o seu desejo, o que vai numa direção contrária à tese da simplicidade das vias; ou Deus se assujeitaria às causas ocasionais, “Ou seja, é preciso que Deus mova diferentemente os corpos sem se sujeitar a nada que não o seu desejo, ou mova-se se sujeitando à uma causa ocasional.” (FONTENELLE, 1761, p. 29). A crítica toma como pressuposto o fato de que se os corpos são dotados de ineficácia causal, então eles demandam uma ação contínua de Deus para se moverem de forma contínua. Isso é que vai de encontro a tese das vias simples. Porém, se os movimentos dos corpos são consequentes da ação simples de Deus, os movimentos diversificados e complexos são resultantes de ações extraordinárias de Deus que, não só colocam em xeque a tese das vias simples, como também indicam uma sujeição divina à causa ocasional.

¹⁵⁴ “Nada é tão pequeno como a tromba destes insetos importunos que nos insultam à noite no passeio; e, no entanto, por um pouco que eles espetem na minha pele a ponta imperceptível de sua tromba venenosa, me sinto furado na alma.” (MALEBRANCHE, 1922, p. 142) – « *Rien n'est plus petit que la trompe de ces cousins importuns qui nous insultent le soir à la promenade ; et cependant, pour peu qu'ils enfoncent sur ma peau la pointe imperceptible de leur trompe venimeuse, je me sens percé dans l'âme.* » - Tradução nossa.

¹⁵⁵ Alquié também expressa um posicionamento semelhante acerca da relação entre o ocasionalismo e a onipotência de Deus no desenvolvimento da obra de Malebranche, ao observar que “[...] cada vez que se apresenta na ideia positiva de causa ocasional, a linguagem se modifica e Deus aparece menos como *tout-puissant* do que como coagido.” (ALQUIÉ, 1974, p. 273-274).

exemplo, seja movido, esse corpo seja efetivamente movido. Ora, nesse caso, vejo duas vontades concorrerem, quando um anjo move um corpo: a de Deus e a do anjo; e, para saber qual das duas será a verdadeira causa do movimento desse corpo, é preciso saber qual é a eficaz. Há uma ligação necessária entre a vontade de Deus e a coisa que ele quer. *Deus quer, nesse caso, que, quando um anjo quiser que um tal corpo seja movido, esse corpo seja movido.* Portanto, há uma ligação necessária entre a vontade de Deus e o movimento desse corpo. Por consequência, Deus é a verdadeira causa do movimento desse corpo, e a vontade do anjo é apenas a causa ocasional. (MALEBRANCHE, 2004, p. 251 – grifo nosso)

O sujeito é ineficaz, não move seus braços por si mesmo. Porém, sua intenção basta para que o seu braço seja movido. Vemos duas vontades concorrerem na explicação que indica que Deus, ao “[...] querer que, quando um homem ou um anjo quiser que um tal corpo, por exemplo, seja movido, esse corpo seja efetivamente movido [...]” (MALEBRANCHE, 2004, p. 251). Mas há uma que se coloca numa condição primazia: a do homem (ou anjo). Isso porque a efetividade da vontade divina está condicionada à circunstância ou à ocasião do “querer” humano ou angelical, pois, “[...] *Deus quer, nesse caso, que, quando um anjo quiser que um tal corpo seja movido, esse corpo seja movido.*” (MALEBRANCHE, 2004, p. 251). Assim, o querer do sujeito é suficiente para que se resulte o resultado eficaz, ainda que a eficácia não seja advinda dele.

A tese da ineficácia é válida se levarmos em conta o ensinamento de Théodore à Ariste, nas *Entretiens*. Na conclusão de um raciocínio, diz ele: “Portanto, Ariste, você não pode, por você mesmo, mover o braço, mudar de lugar, de situação, de postura, fazer aos outros homens nem bem e nem mal, colocar no universo o mínimo de mudança” (MALEBRANCHE, 1922, p. 158)¹⁵⁶. Esta conclusão nos indica a falta de potência do sujeito, no que diz respeito ao movimento. Contudo, o que fica em suspenso neste contexto é que a intenção que se situa como a primeira na ordem das ocorrências, como podemos ver no seguimento deste argumento da personagem de Théodore exposto a fim de elucidar a tese malebranchiana.

Deus quis que meu braço fosse movido no instante que eu o queria por mim mesmo [...] Sua vontade é eficaz, ela é imutável. Eis de onde tiro minha potência e minhas faculdades. Ele quis que eu tivesse certos sentimentos, certas emoções quando havia em meu cérebro certos traços, certos abalos de espíritos; ele quis, em uma palavra, e ele quer sem cessar, que as

¹⁵⁶ « *Donc, Ariste, vous ne pouvez, de vous-même, remuer le bras, changer de place, de situation, de posture, faire aux autres hommes ni bien ni mal, mettre dans l'univers le moindre changement.* » - Tradução nossa.

modalidades do espírito e do corpo fossem recíprocas. (MALEBRANCHE, 1922, p. 159 – grifo nosso)¹⁵⁷

O argumento, em sua completude, pende para a noção que já discutimos de que o *moi* se situa como uma marionete de Deus. Logo, estaria privado de toda a capacidade de liberdade¹⁵⁸. Resulta-se daí a incompatibilidade existente entre proposta da liberdade em relação à tese do *ocasionalismo*, de maneira 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 seria idolatria. No entanto, ele também disse que negar a liberdade de indiferença seria uma heresia horrível que implica que Deus seria 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)

A princípio, aquilo que foi exposto nas *Entretiens* pode nos levar para a compreensão de que, se por um instante o *moi-même* não quisesse mover o braço, Deus não agiria. Ao que parece, quando intenciona uma ação própria, o sujeito obriga o seu criador a agir por ele. A vontade do sujeito acaba por ser primordial nas ações que dizem respeito a si mesmo, ainda que se defenda uma reciprocidade.

Para dar conta de explicar isso, o autor nos sugere a existência de leis imutáveis existentes que reivindicam, inclusive, a subserviência de Deus¹⁵⁹. Trata-se de algo compreendido ora como Razão Universal, ora como Lei Geral, ora como

¹⁵⁷ « *Dieu a voulu que mon bras fût remué dans l'instant que je le voudrais moi-même. (Je suppose les conditions nécessaires.) Sa volonté est efficace, elle est immuable. Voilà d'où je tire ma puissance et mes facultés. Il a voulu que j'eusse certains sentiments, certaines émotions, quand il y aurait dans mon cerveau certaines traces, certains ébranlements d'esprits ; il a voulu, en un mot, et il veut sans cesse, que les modalités de l'esprit et du corps fussent réciproques.* » – Tradução nossa.

¹⁵⁸ Interessante notar que deste esquema podemos extrair uma consequência que priva o sujeito de responsabilidade, conforme observam Walsh e Lennon (2012, p. 101): “Uma vontade de mover o braço de uma pessoa sendo apenas seguida por seu movimento não captura o que poderíamos chamar de intimidade da conexão e a responsabilidade pelo que ocorre.”

¹⁵⁹ O leitor perceberá que nas linhas abaixo iniciaremos uma argumentação a fim de questionar a liberdade de Deus diante de leis que o submetem. Queremos ressaltar que compreendemos que a existência de leis não restringe, necessariamente, a liberdade de alguém. O fato de alguém não conseguir se locomover voando, embora possa fazê-lo caminhando ou correndo, não o torna menos livre só porque existem princípios que o impedem de voar. Julgamos esse argumento plausível no que se refere à seres humanos. Porém, em se tratando de Deus tal como o cristianismo o desenha, isto é, tendo a onipotência como um dos atributos essenciais, compreendemos que a subordinação às leis limita a sua liberdade, pois restringe o seu poder. É por isso que fazemos uso do recurso desse argumento para questionar a liberdade divina. Assim, embora a existência de leis não seja necessariamente um impeditivo para a liberdade humana, não se procede, a primeira vista, o mesmo quando tais leis determinam as ações de Deus.

ordem e, ora como Sabedoria. Propondo isso que ele nos alega a possibilidade do sujeito, em prol de benefício próprio, obrigar Deus a fazer algo, a causar determinada sensação. No interior de uma discussão acerca do prazer sentido após uma atitude injusta, ele nos diz:

Porque sendo o prazer uma recompensa, é fazer injustiça *produzir no próprio corpo movimentos que obrigam Deus, em consequência das leis gerais que ele estabeleceu, a nos fazer sentir prazer quando não merecemos*; seja porque a ação que nós fazemos é inútil ou criminal, seja porque estando plenos de pecados, não devemos lhe pedir uma recompensa. (MALEBRANCHE, 1837, p. 149 – grifo nosso)¹⁶⁰.

A liberdade de Deus é restringida em muito, se levarmos em conta que alguém pode demandar e conseguir para si a sensação de prazer, mesmo após cometer uma injustiça. Como descreve Boutroux (1916, p. 31): “Isto é subjugar a majestade divina à maldade humana.”. Independente da qualificação da atitude, é válido notar esta capacidade de obrigar Deus a efetuar algum estímulo na mente. A ocasião proporcionada pelo sujeito é o que obriga ao seu criador a dar prazer para ele. É certo que, conforme este excerto, as leis que são seguidas para propiciar prazer ao sujeito, foram estabelecidas por Deus. Logo, dependem dele para existir. Porém, como poderemos ver a partir do *Esclarecimento X* adicionado posteriormente na *Recherche* (1677-8), esta dependência foi questionada quando ele se posicionou contra a doutrina cartesiana da criação das verdades eternas das ideias, considerando que esta proposta se trata de uma ficção humana que visa fazer de Deus sua imagem-semelhança¹⁶¹.

¹⁶⁰ « *Parce que le plaisir étant une récompense, c’est faire une injustice que de produire dans son corps des mouvements qui obligent Dieu, en conséquence des lois générales qu’il a établies, à nous faire sentir du plaisir, lorsque nous n’en méritons pas ; soit parce que l’actions que nous faisons est inutile ou criminelle, soit parce qu’étant pleins de péchés, nous ne devons point lui demander de récompense* » - Tradução nossa.

¹⁶¹ Sobre o caráter fictício da proposta das verdades eternas, diz Malebranche (2004, p. 289): “Assim, o decreto da imutabilidade dessas verdades é uma ficção do espírito que – supondo que ele não vê na sabedoria de Deus o que ele percebe nela e sabendo que Deus é a causa de todas as coisas – se crê obrigado a imaginar um decreto, para afirmar a imutabilidade das verdades, as quais ele não pode se impedir de reconhecer como imutáveis.”. A respeito desta crítica malebranchiana à Descartes comenta Rodríguez (1994, p. 239): “Descartes acredita que estas verdades dependem ‘somente da vontade de Deus’. Contudo, esta doutrina, pensa Malebranche, nasce da aspiração do homem de humanizar a Deus, concretamente de seu desejo de imaginar a Deus como algo que ele mesmo gostaria de ser. O homem, com efeito, gostaria de ser criador de verdades, abalando desta maneira a ordem imposta pela razão, ante o que sente ‘uma espécie de servidão’, ‘uma espécie de impotência’. Ao não poder fazê-lo, em vez de renunciar ao seu desejo imagina Deus como ele mesmo o gostaria de ser, a saber, ‘poder absoluto para obrar contra toda a ordem’. O voluntarismo a respeito das verdades necessárias nasce, pois, do desejo do homem de cortar a Deus por padrão de ‘suas próprias inclinações’, de ‘suas paixões’, de ‘si mesmo’.”.

O objetivo do texto supra referido foi assinalar que a alma do ser humano é partícipe da Razão Universal, e sendo participante, vê, nesta mesma razão, as ideias que ela fornece. Sobre este ponto, ele afirma:

É por isso que eles o definem *animal RATIONIS particeps*, pois não há ninguém que não saiba, ao menos confusamente, que a diferença essencial do homem consiste na união necessária que ele tem com a razão universal, ainda que não saibamos comumente quem é aquele que contém essa razão e ainda que não estejamos preocupados em descobri-lo. (MALEBRANCHE, 2004, p. 284)

Ao propor essa possibilidade do sujeito de, mediante um gesto inteligível, conhecer os princípios racionais, Malebranche adotou um posicionamento no interior de um debate moderno conhecido como o “Problema de Eutífron” (NADLER, 2008, p. 185). Este debate foi assim qualificado, por retomar uma questão presente em no diálogo de Platão que leva esse título, conforme sugeriu Nadler. O argumento com o qual articulista identifica a relação daquele problema moderno é expresso no diálogo por Eutífron da seguinte maneira: “É, então, piedade o que é agradável aos deuses; o que não é agradável é a impiedade.” (PLATÃO, 1983, p. 38). Após identificar essa relação, explica Nadler (2008, p. 185-186) que

A questão filosófica no debate do diálogo sobre se algo é piedoso porque é amado pelos deuses ou se os deuses amam algo porque é em si mesmo piedoso veio a ser conhecido como o Problema de Eutífron. Nossos valores mais importantes estão objetivamente fundamentados na natureza das coisas ou subjetivamente baseados nas predileções de alguma autoridade? [...] Se Eutífron está certo e algo é bom simplesmente porque Deus o ama, então a bondade, junto com muitos outros valores, é uma questão fundamentalmente arbitrária e subjetiva. Tudo o que Deus ama, somente por esse fato, é piedoso ou bom. Não pode haver medida de piedade ou bondade independente da vontade ou favor de Deus que possa objetiva e racionalmente inclinar Seu amor de uma forma ou de outra. Isso ocorre porque nada é em si bom ou certo (ou verdadeiro ou justo ou piedoso ou bonito), mas uma coisa se torna tal apenas quando a preferência de Deus assim o determina. Na visão socrática, ao contrário, porque o que é piedoso ou bom é tão independente do que Deus (ou qualquer agente racional) ama, deseja ou pensa, existe um padrão universal e objetivo de bondade que explica ou estabelece porque certas coisas são boas. Essas coisas boas são o que os seres racionais (incluindo Deus) favorecem.”.

Para o autor, a querela em torno da questão sobre a qualidade de algo depender do arbítrio divino, fez com que intelectuais que tinham estabelecido uma significativa amizade, Arnauld, Malebranche e Leibniz (Nadler, 2008), travassem variadas disputas argumentativas sobre este assunto. Segundo Nadler, o

posicionamento socrático foi adotado por Malebranche e Leibniz¹⁶², enquanto o posicionamento de Eutífron foi acolhido, ainda que sem pretensão explícita, por Descartes¹⁶³ e Arnauld. É neste sentido que Malebranche recomenda que a alma entre em acordo com a ordem da razão universal a qual até mesmo Deus, por assim dizer, se submete; por discordar que a verdade das coisas depende do arbítrio divino. Esta razão universal é o que dá conta de assegurar a ciência e a moral. É por conta desta razão que, segundo ele, existem princípios imutáveis, tanto na ordem gnosiológica como no que tange aos afetos. Tendo isso em vista que se explica:

Ora, não vejo nada em mim de imutável, nem de necessário; posso não ser, ou não ser tal como sou; pode haver espíritos que não se assemelhem a mim; e, contudo, estou certo de que não pode haver espíritos que vejam as verdades e as leis diferentes daquelas que vejo, pois todo espírito vê necessariamente que dois vezes dois é igual a quatro, e que é preciso preferir seu amigo a seu cachorro. (MALEBRANCHE, 2004, p. 285)

Portanto, esta razão é o que o *moi* consulta e interroga¹⁶⁴ para proceder de forma adequada. Esta razão é o que torna todos os seres humanos aliados num só conjunto capacitado a organizar a sua vida tendo como referência princípios imutáveis dela. Contudo, o que seria esta razão? Seria o próprio Deus? É exatamente sobre este ponto que notamos afirmações de potencial polêmico, por parte do padre oratoriano. Por um lado, ele nos conduz a pensar que Deus e esta razão seriam a mesma coisa, ao dizer

Mas, se é verdade que a razão da qual todos os homens participam é universal, que ela é infinita, que ela é imutável e necessária, então é certo que ela não é diferente daquela de Deus, pois somente o ser universal e

¹⁶² Nadler considerou que Malebranche e Leibniz se aproximaram mais da posição socrática, pela via de que a ambos consideraram que a onipotência de Deus tinha limites, pois “O Deus de Leibniz e Malebranche é um Deus inteligível. Seu modo de agir pode ser examinado pela razão humana. É verdade que seu Deus é, ao contrário dos seres humanos, onipotente, dotado de poder infinito. Mas existem limites bem definidos para esse poder. Esses dois filósofos, como tantos antes deles, concordam que Deus certamente não pode fazer o que envolve uma contradição lógica. Mas eles também concordam que nem pode Ele tornar os valores das coisas diferentes do que elas, de fato, são. A vontade de Deus racionalista é limitada por verdades lógicas, matemáticas, metafísicas e morais não criadas - verdades que Ele não pode violar ou mudar, nem mesmo em teoria.” (NADLER, 2008, p. 203).

¹⁶³ Acerca disso, afirmou Nadler (2008, p. 190): “O ‘pai da filosofia moderna’, o brilhante inventor da geometria analítica e fervoroso promotor da física matemática e da nova ciência mecanicista da natureza, foi um defensor mais robusto da grandeza e onipotência de Deus do que qualquer um antes dele, e ele foi aonde sua filosofia medieval ancestrais temiam pisar. Ele concordou com Eutífron.”

¹⁶⁴ “Em uma palavra, é preciso que a razão que o homem consulta seja infinita, visto que não a podemos esgotar e que ela tem sempre alguma coisa para responder sobre qualquer coisa que a interroguemos.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 286).

infinito contém em si mesmo uma razão universal e infinita.
(MALEBRANCHE, 2004, p. 286)

Por outro lado, em outras colocações ele descreve esta razão de tal maneira que somos levados a acreditar que ela está para além de Deus, acessível mesmo para àqueles que não estão inseridos num contexto em que tal divindade é cultuada, ou seja, mesmo em contextos científicos diferentes. Vejamos:

Certamente, se as verdades e as leis eternas dependessem de Deus, se elas tivessem sido estabelecidas por uma vontade livre do criador, em uma palavra, se a razão que consultamos não fosse necessária e independente, então me parece evidente que não haveria mais ciência verdadeira e que poderíamos nos enganar se afirmássemos que a aritmética ou a geometria dos chineses é semelhante à nossa. (MALEBRANCHE, 2004, p. 287)

Vemos que ele efetua, com isso, a descrição do sujeito moderno recém-saído do contexto medieval, ou seja: o sujeito que não mais configura sua conduta em obediência a Deus, porque a configura submetendo-se à própria razão partícipe da razão universal que, neste contexto, estaria acima da noção de Deus concebida a partir de uma tradição cristã¹⁶⁵. É esta independência da razão universal em relação a Deus que assegura certas concórdias entre os seres humanos, no que diz respeito ao conhecimento. Deus só faz com que esta ideia ancorada na razão universal se represente ao sujeito. Ele tem, aqui, a função mediadora de fazer o *moi* ver determinado dado nele – considerando a tese da *Visão em Deus* - quando há uma ocasião que o obriga a fazer assim. Neste sentido, “Voltamos, então, sempre a isso: que a Liberdade divina não está acima de toda a regra, que ela é regrada pela Lei eterna da Verdade e do Bem.” (LAPORTE, 1987, p. 344). Por isso, para Malebranche, Deus não pode nos enganar¹⁶⁶ em relação à verdade de que 2 vezes

¹⁶⁵ Ao afirmarmos que no contexto medieval a filosofia se inclinava a pensar uma dependência absoluta de Deus, o fazemos pensando de forma geral. Fazemos essa ressalva pelo motivo de que é de nosso conhecimento que autores como Guilherme de Ockham (1285-1347) e Tomás de Aquino (1225-1274), já pensavam que a onipotência de Deus tinha limites. Por mais paradoxal que isso possa parecer, havia plausibilidade em se pensar assim, levando em conta um argumento muito corrente que tratava da impossibilidade de Deus deixar de ser. O argumento desenvolve um raciocínio segundo o qual “[...] é logicamente impossível que um ser necessariamente existente como Deus não exista, e porque Deus não pode fazer o que é logicamente impossível, não há nenhum problema em dizer que Deus, embora um ser onipotente, não pode ocasionar Sua própria inexistência.” (NADLER, 2008, p. 189)

¹⁶⁶ Acerca dessa impossibilidade de haver em Deus uma liberdade tal que permitisse que ele enganasse, nos assegura Malebranche no livro *Do Método*: “Se eu supusesse, por exemplo, um Deus que se diverte em me seduzir, eu estaria muito persuadido de que ele não poderia me enganar em meus conhecimentos de visão simples, como naqueles pelos quais conheço que sou, o que penso ou que dois mais dois é igual a quatro, pois, ainda que eu suponha efetivamente um tal Deus,

2 é igual a 4, pois, além de ser bom, como sugeriu Descartes¹⁶⁷, ele tem suas ações restringidas pela razão universal. Assim,

Tendo partido da exigência de uma certeza imediata isenta de erro, a filosofia de Malebranche, lançada com Descartes na busca de "naturezas simples", descobre, vimo-lo, como primeira certeza, o Ser infinitamente perfeito. Certeza epistemologicamente fecunda, uma vez que Deus, não podendo ser enganador, constitui o garante dessas verdades de razão, que formam o corpo da matemática e da moral, e cuja necessidade intrínseca constitui a base do acordo universal das inteligências de qualquer tempo e lugar. (BLANC, 1993, p. 82)

Ou seja, se, por exemplo, determinado sujeito toma do rio duas pedras e as coloca em seu bolso, então, ele terá um total de duas pedras. Executando esta ação pela segunda vez de maneira equivalente, nem que Deus não queira, ele terá em seu bolso um total de 4 pedras, em consequência das duas vezes em que tomou duas pedras do rio. A ação divina de representar para o sujeito as quatro pedras está condicionada, antes, pela ocasião em si descrita na circunstância do exemplo, bem como pela razão universal que não permite que se resulte um número maior ou menor de pedras. Comentando essa proposta malebranchiana e demarcando o traço distintivo dele em relação a Descartes, diz Rodríguez (1983, p. 17):

Com esta disposição Malebranche se separa de Descartes. Enquanto ele afirma que todas as verdades eternas dependem da vontade de Deus, Malebranche diz que umas verdades eternas dependem da vontade de Deus, como as leis físicas, enquanto outras são eternas por natureza própria, como as verdades matemáticas, lógicas e morais.

Não que isso prive Deus do *status* de causa efetiva das coisas, pois, mediando o acontecimento das leis gerais, cristalizando seus princípios, ele ainda é

tão potente quanto posso imaginá-lo, sinto que nessa suposição extravagante não poderia duvidar de que eu fosse ou que dois mais dois não fosse igual a quatro, porque percebo essas coisas por visão simples, sem o uso da memória." (MALEBRANCHE, 2004, p. 257-8). Conquanto o contexto no qual esta afirmação se enquadra seja outro, já estamos autorizados a observar um condicionamento que se impôs sobre Deus.

¹⁶⁷ Uma vez que Descartes se posicionou de maneira contrária à ideia de que existiriam princípios que regulam Deus, mas que as verdades eternas foram criadas por ele, o filósofo sugeriu que o atributo da bondade impede que o ser divino seja um gênio enganador, como ressaltou Nadler (2008, p. 190-191): O Deus de Descartes parece ser limitado até mesmo por sua própria natureza moral. As Meditações se dedicam a mostrar que os seres humanos podem adquirir o verdadeiro conhecimento das coisas, desde que usem suas faculdades racionais de maneira adequada e dêem seu consentimento apenas ao que percebem clara e distintamente com o intelecto, em vez de confiar no testemunho enganoso dos sentidos. Isso, argumenta Descartes, é porque essas faculdades foram fornecidas por Deus, um ser todo-poderoso e perfeito que é incapaz de um comportamento malévolo. Tal Deus nunca daria a Suas criaturas uma faculdade cognitiva que é sistematicamente enganosa e conduz a falsidades. Desde que essa faculdade seja usada corretamente, ela fornecerá crenças verdadeiras e confiáveis.

imbuído de um poder que o torna superior às criaturas, “Mas a razão que consultamos não é somente universal e infinita, é ainda necessária e independente, e nós a concebemos em um sentido mais independente do que Deus mesmo.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 286)¹⁶⁸. Neste sentido, convém compreender que num patamar acima de Deus se encontra esta Razão que, mesmo sendo superior na ordem formal das coisas, ainda imputa certo poder eficaz a Deus. Logo, embora Laporte compreenda que “[...] obedecendo a Razão, Deus não sofre nenhuma “servidão”; ele é “independente”, uma vez que ele só se conforma à sua própria natureza.” (LAPORTE, 1987, p. 344-5) e que “Sua impotência para realizar o injusto ou o absurdo é somente a necessidade de ser a si mesmo.” (LAPORTE, 1987, p. 345), ainda assim nos parece forçoso concluir com Gueroult que “Se Deus governa tudo pela ordem, é porque esta ordem o governa, longe de ele instituir livremente como um rei decreta uma lei em seu reinado.” (GUEROULT, 1959, p. 34). Vemos por um lado que Deus não é servo porque obedece a si mesmo. Ele não é submisso à ordem da Razão, por ser Ele a própria ordem. Todavia, tendo que seguir essa lei, por dever ele se submete às circunstâncias mundanas que convocam esta lei, agindo, pois, em função das circunstâncias. Portanto, a ordem (leis, Razão) o governa¹⁶⁹. Ainda mais considerando que

Sempre foi verdade que 2 vezes 2 é igual a 4, e é impossível que isso se torne falso. Isso é claro, sem que seja necessário *que Deus como soberano legislador tenha estabelecido essas verdades*, assim como diz o senhor Descartes em sua *Resposta às sextas objeções* contra suas *Meditações metafísicas*. (MALEBRANCHE, 2004, p. 293)

A proposta da razão universal vem para nos indicar algo que condiciona Deus e não permite que ele seja um gênio enganador¹⁷⁰. Além disso, tal sugestão emerge da necessidade de se estabelecer uma garantia para as verdades que seja independente de qualquer situação espaço-temporal.

¹⁶⁸ Pautando-se em Smith (2004), observamos que com esta afirmação, Malebranche expõe seu posicionamento crítico diante da doutrina da criação das verdades eternas, cujo representante foi Descartes.

¹⁶⁹ Em referência indireta à esta temática, escreveu Blondel: “Para Malebranche, inversamente, Deus não é originalmente concebido como uma independência soberana, à maneira de uma pessoa livre de seus decretos, capaz de milagres da potência e da bondade; ele é uma essência, lar infinito de todas as essências” (BLONDEL, 1916, p. 08).

¹⁷⁰ Ressalta ele sobre isso: “É é ainda necessário saber, por visão simples e não por raciocínio, que Deus não é enganador, visto que o raciocínio pode sempre ser falso, se supusermos um Deus enganador.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 258). Temos em vista, também, uma pesquisa aprofundada acerca deste posicionamento crítico de Malebranche em relação à Descartes.

Pois, afinal, se não fosse absolutamente necessário que 2 vezes 4 fosse igual a 8 ou que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos, qual prova teríamos de que essas espécies de verdades não seriam semelhantes àquelas que são recebidas somente em algumas universidades ou que duram apenas certo tempo? Vemos, claramente, que Deus não pode deixar de querer o que ele quis por uma vontade inteiramente livre e indiferente? Ou, antes, vemos claramente que Deus não pode querer certas coisas por certo tempo, para certo lugar, para certas pessoas, ou para certos gêneros de ser, supondo, como se quer, que ele tenha sido inteiramente livre e indiferente nessa vontade? De minha parte, não posso conceber necessidade na indiferença, não posso fazer concordar duas coisas tão opostas. (MALEBRANCHE, 2004, p. 287-8)¹⁷¹

A ação de Deus é eficaz e tem poder para mudar o destino das criaturas. Porém, sua eficácia se equivale à de um promotor que acusa um réu, tomando como parâmetro princípios estabelecidos na forma de leis. Ou então, como um juiz que condena ou inocenta um réu, não podendo ser indiferente aos princípios jurídicos daquele contexto, sem poder fazer uso de dois pesos e duas medidas, para, ao mesmo tempo, inocentar um réu e condenar outro, quando os casos são semelhantes. Convém a Deus executar a lei de maneira equivalente para casos semelhantes, supondo-se que há um princípio de justiça como regra. Por conta disso, poderíamos considerar incoerente a afirmação expressa depois no *Traité Morale* (1684), na qual se diz que “Só Deus age sobre as criaturas: pelo menos pode agir nelas e fazer o que lhe apraz. Ele pode, então, tornar os espíritos felizes ou infelizes: felizes pelo gozo dos prazeres, infelizes pelo sofrimento das dores.” (MALEBRANCHE, 1882, p. 07)¹⁷². Isso porque o suposto criador, da *Recherche* e do *Esclarecimento X* não está em poder de “fazer o que lhe apraz”.

Só isso justifica a possibilidade de espírito obrigar Deus a recompensá-lo por uma injustiça, isto é, a ideia de que existem leis gerais na razão universal que o coagem a fazer com que o sujeito tenha esta sensação e que, ao mesmo tempo, permitam que uma ação de tal caráter seja sucedida deste sentimento. Possivelmente seria esta a conclusão do nosso autor, já que, em outra parte, ele

¹⁷¹ É válido aqui reproduzir o comentário de Smith a este trecho, na sua tradução, em que diz: “Aos olhos de Malebranche, a doutrina da criação das verdades eternas destrói todo conhecimento e toda verdade. Se a necessidade, a universalidade, a independência dessas verdades não se impusessem, num certo sentido, também a Deus, elas não se imporiam a ninguém. A necessidade dessas ciências é absoluta, isto é, vale também para Deus, e este não as pode modificar por um ato livre da vontade.”. A presente citação se encontra em: MALEBRANCHE, Nicolas. *A busca da verdade (textos escolhidos)*. 1ªed. São Paulo: Discurso editorial, 2004, p. 288 – nota 05.

¹⁷² « *Dieu seul agit sur les créatures : du moins peut-il agir en elles, et en faire ce qu'il lui plaît. Il peut donc rendre les esprits heureux, ou malheureux : heureux par la jouissance des plaisirs, malheureux par la souffrance des douleurs.* » - Tradução nossa.

assevera que “Não podemos ver em outro lugar senão nessa sabedoria a ordem que Deus mesmo é obrigado a seguir, assim como eu acabo de dizer.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 289).

Apenas dessa maneira poderíamos compreender um “abuso” do espírito em relação ao amor que Deus propicia nele. Notamos que com isso Malebranche reinstaura a possibilidade de responsabilizar o sujeito por suas ações, já que o arranjo da ocasião que coage Deus, está na conta do sujeito. Ao fazer de Deus causa eficiente do prazer numa circunstância como a do exemplo (*Des Passions*), o *moi* age motivado pela sensação manifestada em si. Ao que parece, Deus estaria condicionado a contribuir com esta injustiça, pois é causa de estímulos que alimentam esta vontade, ao invés de a repelirem. Inclusive, poderíamos dizer, que para não incorrer nesta injustiça, o sujeito teria que buscar se desvencilhar desta sensação, evitar este prazer, ir além de Deus se livrando dele para agir com justiça, consultando a razão universal.

Entretanto, já vimos nas seções anteriores a forma na qual Malebranche ata o espírito à eficácia de Deus, a maneira em que o *moi* está vinculado com Deus na percepção, nos sentimentos, na expressão de seu amor e, sobretudo, na busca da felicidade. O *moi* se trata de um receptáculo passivo das ideias de Deus, para si mesmo é *ténèbres*, terreno movediço e inseguro que demanda aterramento, ou seja, que demanda um conteúdo vindo doutro lugar. A indiferença ao prazer propiciado por Deus pode até ser, por vezes, a recomendação do autor, mas não condiz com sua afirmação de que há um impulso irresistível que impele o sujeito a querer ser feliz. Se o *moi* não leva em conta o prazer, não se repousa, ainda que provisoriamente, de sua *inquiétude*.

Contudo, o mesmo Deus que é causa eficiente pode não ser a causa formal. Havendo leis indiferentes em relação a ele, cumpre inferir que cabe apenas o seguimento da parte dele. Deus ata as criaturas a si, sendo atado às leis que regem a vida destas criaturas. Desse modo, fica difícil compreender uma expressão de liberdade. Se a alma pudesse se desatar de Deus, da impressão dele, poderia, então, exercer sua liberdade de suspender o juízo e o amor até esgotar sua possibilidade de suspensão, isto é, até não poder mais pensar que tal dado seja

falso, ou que tal objeto não seja um bem¹⁷³. Porém, estando vinculada com Deus na busca pelo bem, ela se inquieta, não dedica a devida atenção¹⁷⁴ às coisas e, por isso, não age segundo a razão universal.

Portanto, sendo, ou não sendo, a razão universal o próprio Deus, vemos que este novo conceito pode implicar em um maior condicionamento ao *moi*, pois o torna acoplado a um ser que, de forma nenhuma, é livre. Mas pode, também, imputar ao sujeito, uma liberdade plena de mobilizar as condições terrenas em prol de obter determinado resultado, seguido da satisfação, levando a “eficácia” de Deus para onde lhe aprouver. Assim, embora possamos depreender uma série de condicionamentos para o sujeito malebranchiano, não podemos deixar de lado o fato de que seu posicionamento sobre o princípio racional independente de Deus que regulamenta as ações do mesmo Deus, é menos restritivo do que a cartesiana doutrina das verdades eternas, que também foi criticada por Leibniz e, ao que parece, aderida por Arnauld. Esta restrição menos acentuada da proposta de Malebranche fica visível, sobretudo, se considerarmos o sentido político de recusar a noção de um “Deus despótico” (NADLER, 2008, p. 199) como aquele que foi sugerido por Descartes. Nadler nos relata que a tendência em defender essa noção estava de acordo com a defesa de um regime político absolutista, segundo o qual o rei seria a origem das leis que normatizariam a sociedade. Explicando a relação entre o posicionamento teológico e o posicionamento político, diz Nadler que

¹⁷³ Queremos propor que se a alma não fosse inquieta por conta do estímulo de Deus, a proposta de liberdade de Malebranche seria mais plausível, nos conformes da seguinte passagem: “O uso, portanto, que devemos fazer de nossa liberdade é o de nos *servirmos dela tanto quanto pudermos*, isto é, de não consentirmos jamais ao que quer que seja até que sejamos como que forçados a isso pelas censuras internas de nossa razão.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 79). Logo, se não fosse o desejo irresistível, a alma não seria tão estimulada a consentir nem seu amor, tampouco seu raciocínio ao que é aparentemente bom ou verdadeiro.

¹⁷⁴ Aqui fazemos referência à constatação dele de que a inquietude obsta o uso da razão, já que a “[...] a inquietude de nossa vontade é uma das principais causas da ignorância e dos erros em que caímos sobre uma infinidade de assuntos [...]” [« .../l'inquiétude de notre volonté est une des principales causes de l'ignorance où nous sommes et des erreurs où nous tombons sur une infinité de sujets... »] (MALEBRANCHE, 1837, p. 127). Segundo ele “É assaz evidente, pelas coisas que falamos, primeiro de tudo, que a vontade dificilmente aplica o entendimento senão em objetos que têm alguma relação conosco, e que ela negligencia demais os outros; pois desejando sempre com ardor a felicidade, e por impressão da natureza, ela direciona o entendimento apenas para as coisas que nos parecem úteis e que nos causam algum prazer.” [« Il est assez évident par les choses que l'on a dites, premièrement, que la volonté n'applique guère l'entendement qu'à des objets qui ont quelque rapport avec nous, et qu'elle néglige fort les autres, car souhaitant toujours la félicité avec ardeur, et par l'impression de la nature, elle ne tourne l'entendement que vers les choses qui nous paraissent utiles et qui nous causent quelque plaisir. »] (MALEBRANCHE, 1837, p. 127) – Tradução nossa.

Essa divisão filosófica não é diferente de um certo dualismo político da época. Os defensores do absolutismo real consideravam o rei como acima da lei, principalmente porque sua vontade era a fonte de toda a lei (e seu poder a fonte da normatividade da lei). O que é justo e certo no estado só o é porque o rei declarou que assim era; se a vontade do rei fosse diferente, as normas da sociedade seriam diferentes. O poder do rei é, de acordo com esta teoria, não absolutamente absoluto porque ele deve, em última instância, responder a Deus. (NADLER, 2008, p. 213)

Enquanto, por outro lado, a resistência à essa proposta indicava também uma resistência em relação ao absolutismo, indicando vias para se pensar uma monarquia constitucional, afastando a possibilidade do despotismo, já que

Uma monarquia constitucional, ao contrário, envolve restrições normativas sobre o que o soberano pode comandar. Essas restrições são impostas por princípios que, em relação à vontade do rei, são independentes e objetivos e consagrados na constituição do estado. Os valores expressos por esses princípios não são criados pelo rei; pelo contrário, são limitações absolutas ao seu poder. O rei não pode ordenar o que, de acordo com a constituição, é injusto. (NADLER, 2008, p. 213)

Ao propor a noção de razão universal, Malebranche não apenas restringe a liberdade de Deus, mas também a liberdade em relação a ele – mesmo no caso em que o *moi* exerce um domínio -, visto que ele segue as leis de maneira inevitável. As leis se tornam um novo fator condicionante que justificam o castigo, sendo pensadas como simples “[...] ao custo de permitir uma presença múltipla de males no mundo.” (NADLER, 2008, p. 202). Por isso sua proposta de liberdade se apresenta um tanto insustentável em relação aos demais aspectos de sua filosofia. No entanto, é válido ressaltar que notamos uma restrição menos acentuada em relação à outras propostas da época.

4 CONCLUSÃO

Nosso trabalho se prontificou em investigar a maneira pela qual Malebranche desenvolveu o conceito de liberdade. Propomo-nos em empreender este inquérito, porque notamos que ele tratou do tema enfrentando alguma dificuldade, em decorrência do fato de que sua teoria ocasionalista do conhecimento não se harmoniza totalmente com sua teoria das vontades concorrentes.

A tese da *Visão em Deus* compreende que “vemos tudo em Deus”, pois em Malebranche a relação sensível com objetos ganha o aspecto de uma enorme lacuna. De um lado dela, tem o sujeito que não se conhece, que é *ténèbres* para si mesmo e, portanto, não está autorizado a se eleger como protagonista na percepção, ou seja, como causa dela. Na outra beira da lacuna, há o objeto cuja existência fora do âmbito da percepção do sujeito é questionável e, além do mais, não possui, até que se prove o contrário, eficácia causal. Nem sujeito, nem objeto se inserem como causa da percepção.

Diante do problema gnosiológico acerca do modo em que o efeito da percepção ocorre, que o *ocasionalismo* aparece como resposta. Se sujeito e objeto não possuem o potencial de causar a percepção, então a causa está para além dessa relação. Logo, a causa é Deus, na ocasião desse arranjo lacunar. A doutrina do *ocasionalismo* com a figura divina, surge para atar corpo e alma, isto é, duas pontas antes desconexas.

A função vinculadora não se restringe apenas para dar conta do problema originário na construção da teoria do conhecimento malebranchista. O *ocasionalismo* também representa o ponto em comum entre esta teoria e a teoria das vontades concorrentes. De acordo com esta última, Deus é causa da vontade do sujeito. Sendo causa, tende ele a, primeiramente, querer se conservar e, após isso, querer o prazer. É neste sentido que o padre oratoriano compreendeu que as vontades humana e divina concorrem na busca pela conservação de si, pela felicidade e pelo Bem universal. Porém, a impossibilidade de gozar o Bem universal, faz com que a alma se incline para bens particulares, ou seja, para situações de prazer, pois o bem, na acepção aqui trabalhada, é prazer. Desse modo, poderíamos compreender que o sujeito se conduz para ocasiões de prazer das quais Deus é a causa, haja visto que são ocasiões. Contudo, há um problema em afirmarmos que o sujeito se conduz até objetos que ocasionam o prazer, pois, partindo da lógica ocasionalista,

temos um sujeito privado de eficácia causal e, por conseguinte, privado do poder sobre si mesmo. Em que medida o sujeito que não é causa na relação sensível com o objeto, poderia ser causa do desfrute dele?

Diante dessa questão inicial, foram analisados documentos que nos permitiram concluir, a partir de nossa investigação, que existe uma inviabilidade para se pensar a liberdade na filosofia de Malebranche, ao menos no interior dos textos examinados aqui. Em nosso itinerário vimos que o *moi, chose qui sens*, se encontra à deriva da Vontade de Deus que o excita para a felicidade e para o Bem que, em última instância, se trata do prazer. Sendo esta felicidade de teor metafísico, segue-se que a vontade do sujeito culmina em corpos. Sua liberdade residiria, em um primeiro momento, no direcionamento para vários objetos de forma irresoluta, flutuante. Este direcionamento para a multiplicidade de coisas seria uma consequência da *liberdade de indiferença*, sem a qual o sujeito não poderia, antes de tudo, frear o impulso que o leva para Deus se desviando do rumo e, conseguintemente, suspender seu amor em relação à determinado objeto particular, para se encaminhar para outro. Neste sentido, o *desvio* é liberdade. Todavia, ele critica este comportamento desviante propondo que disso se resulta um largo afastamento em relação a Deus.

No interior deste posicionamento, nosso autor indicou a existência de ações punitivas de Deus voltadas para o sujeito desviante. Por conta disso, o direcionamento para vários objetos que, num primeiro momento, caracterizaria a liberdade deixa de ser uma resposta para esta questão. Na medida em que o *moi* pode ser punido por desviar, tal *desvio* não pode ser a manifestação ideal de sua liberdade. Dessa forma, o *desvio* não seria algo bem aceito neste “sistema”, sendo, inclusive, recomendável o impedimento de tal procedência. Na contramão disso, observamos, como já dito, que tal *desvio* se dá em decorrência da ausência de alternativas para o *moi*, justificada pela impossibilidade de gozar diretamente de Deus.

Fazendo do *Traité* o nosso objeto de análise, auferimos que aí também resulta um paradoxo na maneira de compreender a liberdade. De início ela foi tomada de forma similar ao *desvio*, o que nos permitiu cogitar uma restauração da ideia de que o *desvio* expressa a liberdade, sobretudo porque no início do presente texto nosso autor não tematizou o castigo como repreensão à esquiwa. Além disso, Malebranche sugeriu que o sujeito é livre na medida em que consegue se

desvencilhar de um bem particular, na busca de outros bens, sempre tendo Deus como intento final. Até porque, reiterando, bem é prazer e, no *Traité* vimos que o prazer é causado na alma a fim de que ela ame a causa de tal sensação: Deus. Todavia, no desenvolvimento do texto, ele aponta para um caminho inverso, recomendando a fuga do prazer. Ele faz isso, defendendo uma ideia de liberdade perfeita, a descrevendo como aquela que vence todo e qualquer movimento para os bens/prazeres particulares. O argumento é paradoxal na medida em que, se o *moi* recusa o prazer, então recusa a sensação que Deus causa na alma no intuito de que ela o ame.

Depois de nos dedicarmos a essa proposta do *Traité*, optamos por questionar a liberdade de Deus, pois, em que sentido se justifica a punição de uma conduta que se estabelece justamente por conta do desamparo do sujeito que se desvia por falta de alternativas? Deste questionamento concluímos que tendo a sua ação motivada por ocasiões materiais, ele se encontra mais condicionado do que livre. Tais condicionamentos se atenuam, ao se considerar que, numa crítica à proposta cartesiana do gênio enganador, Deus seria condicionado por leis universais de caráter imutável – o que nos fornece indícios de que a restrição do sujeito pensado por Malebranche em relação a Deus, é inferior ao que podemos pensar sobre o Deus proposto por Descartes. Assim o criador tem sua onipotência minimizada, mas conserva sua bondade e seu anseio de felicidade das criaturas, pois pune por subjugação. Notamos com isso um grau de liberdade do sujeito em relação a Deus que permitem certa responsabilização daquele. Ao que tudo indica, se o sujeito pode ocasionar circunstâncias que impelem Deus a lhe causar prazer, então, parte deste arranjo está na sua conta. Entretanto, esta margem de liberdade não o isenta de condições impostas pelas leis universais que condicionam Deus a desferir certos castigos no sujeito e, por conseguinte, condicionam também este último.

Extrapolando e, ao mesmo tempo, se mantendo no pensamento de Malebranche, poderíamos propor que a liberdade do sujeito se efetivaria no caso de ele utilizar seu potencial de *liberdade de indiferença* em relação à Deus. De certo modo, é Deus quem inclina aos bens prazerosos cujo desfrute justifica o castigo. É o mesmo Deus que promove a *inquiétude* que atrapalha a atenção. Se o *moi* pudesse livrar de Deus, se desviando das influências dele e sendo indiferente ao seu impulso, poderia, talvez, agir conforme a razão universal. Assim o espírito se veria atado apenas à instância da qual consegue obter um efeito desejado mediante um arranjo

ocasional, como no caso em que se pode obrigar Deus a dar o prazer. Em certa medida nosso raciocínio conserva o autor, por sugerir a *liberdade de indiferença* como admissível. Entretanto, é evidente que se trata de uma extrapolação, pela via de que compreendendo Deus como causa das ilusões, da inquietude que leva à desatenção e ao erro, restauraríamos a noção de gênio enganador da qual Malebranche buscou se esquivar.

Vemos neste cenário um esquema que condiciona tanto o sujeito como Deus. Este é condicionado pelas circunstâncias materiais que demandam sua ação, bem como pelas leis universais que não permitem outra medida que não a requisitada pela ocasião concreta. O sujeito, por sua vez, é condicionado a querer gozar o Bem, e a seguir os ditames das leis universais. Sua possibilidade de liberdade se efetivaria mediante o *desvio* arriscado pela possibilidade de punição. Vislumbramos a partir disso, uma leitura do sujeito malebranchiano como desviante e efeito de estímulos, aberto aos prazeres, voltado para a fruição de bens, embora a literatura tradicional apresente a imagem desse filósofo apenas como dogmático e religioso. Isso nos indica, inclusive, um horizonte possível para uma nova investigação. Mas isto é assunto para outro momento.

REFERENCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 613.

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*: volume II. 2ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. p. 1051-1052.

_____. *Confissões*. 1ª Edição. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 01-340

_____. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. 1ª Edição. São Paulo: Paulus, 2008. p. 23-91.

ALQUIÉ, Ferdinand. *Le cartésianisme de Malebranche*. Paris: J. Vrin, 1974, p. 09-274.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 5ª. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2014.

ASSIS, Machado de. *O alienista*. São Paulo: FTD, 1994. (Grandes leituras).

BARDOUT, Jean-Christophe. *Berkeley et les métaphysiques de son temps*. **Journal of the History of Philosophy**. Vol. 46, n. 1, p. 119-139, jan. 2008.

_____. *L'idée comme chose L'immatérialisme de Berkeley*. **Quaestio**. Vol. 18, p. 253-276, 2008.

_____. *Malebranche ou l'individuation perdue*. **Les Études Philosophiques**. n. 04, p. 489-506, oct./déc., 1996.

BADIOU, Alan. *Malebranche : L'être 2 – figure théologique (texto établi par Isabelle Vodoz)*. Paris, Librairie Arthème Fayard, 2013, p. 01-46.

BARCELOS, Alcebíades; MARÇAL, Armando. *Ando na orgia*. In: O SAMBA É TRISTE. O Imparcial, Maranhão, São Luís, 24 de março de 1938. Disponível em: < <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=107646&pesq=%22Ando%20na%20orgia%22&pasta=ano%20193&pagfis=21520>>. Acesso em: 05 de janeiro de 2021.

BLANC, Mafalda. *Apresentação da Metafísica de Malebranche*. *Philosophica*, vol. 1, n. 1, p. 69-88, abril 1993.

BLONDEL, Maurice. *L'anticartesianisme de Malebranche*. *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 23, n.1, pp. 01-26, 1916.

BOUTROUX, Emile. *L'intellectualisme de Malebranche*. *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 23, n. 1, pp. 27-36, 1916.

BUZON, Frédéric. *Aspects de la Folie Chez Malebranche*. *Revue Dix-septième siècle*, vol. 2, n. 247, pp. 247-256, 2010.

CARBONE, Raffaele. « *Volontà, libertà e giudizio pratico : Malebranche e la sfera dell'agire* », *Philosophia. Bollettino della Società italiana di storia della filosofia*, vol 3, n. 1, p. 101-128, 2013.

CARDOSO, Adelino; MARQUES, Silvério; MENDONÇA, Marta (org). *Natureza, causalidade e formas de coporeidade*. 1ª ed, Lisboa: Edições Húmus, 2016, p. 145-153.

CARTOLA. *Sim*. Rio de Janeiro: Marcus Pereira, 1974. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=3n6qkhikSC4>>. Acesso em 06 de janeiro de 2021.

CÍCERO, Marcus Tullius. « *De fato* » : *Le destin*. Traduction française de Vincent Ravasse. Juin 2002. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/ciceron/le_destin/Le_destin.pdf>. Acesso em 26 de nov. de 2020.

DEPRUN, Jean. *La Philosophie de l'Inquiétude en France au XVIIIe Siècle*. Paris : J. Vrin, 1979, p. 10-18 ; p. 185-210.

DESCARTES, Rene. *Discurso do método / As paixões da alma / Meditações*. In: Coleção Os Pensadores. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo : Nova Cultural, 2004.

_____. *Discurso do Método*. In: Obras escolhidas. 2ª ed. São Paulo: Difel Difusão Européia do Livro, 1973.

_____. *Meditações sobre filosofia primeira*. 1ª ed. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

_____. *Œuvres philosophiques et morales*. 1^a ed. Québec : Biliotèque de lettres. 1948, p. 66-100

_____. *As Paixões da Alma*. In: Coleção Os Pensadores. Trad. Guinsburg & Bento Prado Jr. 2^o ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DOSTOIÉVSKI, Fiodor M. *Os Irmãos Karamazovi*. São Paulo: Abril Cultural, 1971.

DREYFUS, Ginette. *Les Différents aspects de la Liberté Humaine chez Malebranche : première partie*. **Revue de Métaphysique et de Morale**, vol. 51, n. 2, p. 142-165, Avril 1946.

_____. *Les Différents aspects de la Liberté Humaine chez Malebranche : deuxième partie*. **Revue de Métaphysique et de Morale**, vol. 51, n. 3, p. 239-258, Juillet 1946.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.

FERREIRA, Alexandre de Oliveira. **Liberdade e filosofia: da antiguidade a Kant** [livro eletrônico]. Curitiba: InterSaber, 2013, p. 72-75.

FONTENELLE, Bernard Le Bouyer de. *Doutes sur le système physique des causes occasionnelles*. In : *Œuvres de Monsieur Fontenelle (Tome Neuvième)*. Paris : Desaint & Saillant Libraires, 1761, p. 03-34.

GENY, Vicent. *Le Plaisir et la Grace chez Malebranche*. **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, vol. 140, n. 4, p. 491-504, 2015

GOMES, Evandro da Rocha; SIMON, Samuel. *A contribuição do ocasionalismo de Nicolas Malebranche para a crítica à causalidade de David Hume*. **Dois pontos**, vol. 16, n. 3, p. 1-19, nov. 2019.

GUEROULT, Martial. *Étendue et Psychologie chez Malebranche*. Paris: les Belles lettres, 1939, p. 09-16.

_____. *Malebranche : la Vision en Dieu*. Paris : Aubier, 1955, p. 01-61.

_____. *Malebranche : Les cinq abîmes de la providence : l'ordre e l'Ocasionalismo*. 1^a ed. Paris : Aubier Éditions Montaigne, 1959, p. 34 ; 208-253.

KONTIC, Sacha Zilber. *Cógito, Sentimento e Afetividade em Malebranche*. **Kriterion**, vol.59, n. 140, p. 613-630, ago. 2018.

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

LAPORTE, Jean. *Pour le Troisième Centenaire de Malebranche : La Liberté Selon Malebranche*. **Revue de Métaphysique et de Morale**, vol. 45, n. 3, p. 339-410, Juillet 1987.

LEE, Sukjae, "Occasionalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/occasionalism/>>. Acesso em 16 de dez. 2020.

LEOCATA, Francisco. Malebranche y el *Libertinage Érudit*. **Sapientia**, vol. 52, n. 201, p. 41-74, 1997.

MALEBRANCHE, Nicolas. *A busca da verdade (textos escolhidos)*. Trad. Plínio J. Smith. 1ªed. São Paulo: Discurso editorial, 2004

_____. *Diálogo de um filósofo cristão e de um filósofo chinês*. 1ª ed. São Paulo: Edições 70, 1999.

_____. *Diálogos sobre a metafísica e a religião: primeiro diálogo*. 1ªed. Curitiba: SCHULA/UFPR, 2011

_____. *Entretiens Métaphysique*. In: SIMON, Par M. Jules (org). **Œuvres de Malebranche**. Paris: Charpentier, 1846, p. 39-68.

_____. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*. In : SIMON, Par M Jules (org). **Œuvres de Malebranche**. Paris : Charpentier, 1871, p. 63-92

_____. *Recherche de la Verité. (Des inclinations ; Des Passions)* In : MM. de Genoude ; Lourdeux (org). **Œuvres complètes**. Paris : Libraire de Sapia, 1837, p. 125-199.

_____. *The search after truth: with elucidations of The search after truth* (translated and edited by Thomas M. Lennon, Paul J. Olscamp. 1ª ed. Cambridge: University Press, 1997.

_____. *Traité de la Nature et de la Grace*. Roterdã: Reinier Leers, 1712, p. 197-224.

_____. *Traité Morale* (org. Henri Joly). Paris: Ernest Thorin, 1882, p. 07-69.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'union de l'âme et Du corpos chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Vrin, 2002, p. 17-38

MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. 2ªed. Curitiba: Champagnat, 2011.

_____. *Origens do Discurso Libertino*. In: NOVAES, Adauto (org) *Libertinos Libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 193-216.

MOREIRA, Bucy; MARTINS, Felisberto. *Protesto*. Rio de Janeiro: Odeon, 1952. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=4IsSWRdZ9A>>. Acesso em: 06 de janeiro de 2021.

MOREIRA, Bucy; BAÚSO, Miguel. *Maior Prazer*. Rio de Janeiro: Columbia, 1939. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=6xm29AMt2ps>>. Acesso em: 06 de janeiro de 2021.

NADLER, Steven. *The Best of All Possible Worlds: A Story of Philosophers, God, and Evil*. Edição do Kindle: Farrar, Straus e Giroux, 2008, p. 01-107; p. 184-216.

NOLAN, Lawrence; WHIPPLE, John. Self-Knowledge in Descartes and Malebranche. *Journal of the History of Philosophy*, Chicago, v. 43, n. 01, p. 55-81, jan. 2005.

PARMENTIER, Marc. *L'Inquiétude dans de la Recherche de la Vérité*. **Les Études Philosophiques**, vol. 1, n. 96, p. 85-103, 2011.

PLATÃO. *Eutífron*. In: PLATÃO. *Êutífron / Apologia de Sócrates / Críton*. Trad. José Trindade Santos. 4º ed. Lisboa: Estudos Gerais Série Universitária – Clássicos de Filosofia. 1983, p. 31-56.

_____. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PRIAROLO, Mariangela, Marc. *Un Plaisir Divin : Malebranche, Lamy (et les autres)*. In : MUCENI, Elena ; PITASSI, Maria-Cristina. **Le Malebranchisme à l'épreuve de ses amis et de ses ennemis**, 1º ed. Genève : L'Institut d'histoire de la Réformation, 2015.

PRICLADINITZKY, Pedro Falcão. A natureza das ideias segundo Nicolas Malebranche. **Controvérsia**, São Leopoldo, v. 11, n. 02, p. 83-90, mai.-ago, 2015.

_____. *Visão em Deus: Uma Análise da Recherche de la Verité, III, II, 1-6*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011.

RODRÍGUEZ, José Luis Fernández. *Dios en la filosofía de Malebranche*. **Acta Philosophica**, vol. 03, n. 2, p. 227-245, 1994.

_____. *Las verdades eternas: por que Malebranche critico el voluntarismo de Descartes*. In: "**Anuario filosófico**", vol. 2, n. 16, p. 9-21, 1983.

ROJAS, Sergio. *La cosa que piensa: una lectura de las Meditaciones Metafísicas de Descartes*. **Revista de Filosofía**, Santiago, v. 73, p. 299-316, 2017.

SALES, Márcio. Foucault, O Sobrinho de Rameau e a parrhesía: da verdade da loucura à loucura da verdade. **Aurora**, Curitiba, v. 24, n. 34, p. 313-331, jan-jun, 2012

SCHMALTZ, Tad. *Malebranche on Ideas and Vision in God*. In: NADLER, Steven (org). *The Cambridge Companion to Malebranche: Cambridge University Press*, 2006, p. 59-86.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação* (Primeiro Tomo). Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 480-503.

SHUTTERA, Alejandro Sacbé. *Razón y enfermedad. La locura del cogito y los límites de la ficción moderna*. **Acta Poética**, La Rioja, v. 38, n. 02, p. 63-84, jul-dez, 2017.

STENCIL, Eric. *Malebranche and the General Will of God*. **British journal for the History of Philosophy**, vol. 19 n. 6, p.1107-1129, 2011.

TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. 2ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990

VETÖ, Miklos. *Le rien de la liberté : Malebranche et la philosophie de la volonté*. **Revue de Métaphysique et de Morale**, vol. 92, n. 4, p. 473-502, Octobre-Décembre 1987.

WAHL, Russell. *Occasionalism, Laws and General Will*. **British Journal for the History of Philosophy**, vol. 19, n. 2, p. 219-240, 2011.

WALSH, Julie; LENNON, Thomas. *Malebranche, the Quietists, and freedom*. **British Journal for the History of Philosophy**, vol. 20, n. 1, p. 69-108, 2012