

# O PAPEL EPISTEMOLÓGICO DA CONSCIÊNCIA NA *RECHERCHE DE LA VÉRITÉ* DE NICOLAS MALEBRANCHE

THE EPISTEMOLOGICAL ROLE OF CONSCIOUSNESS IN NICOLAS MALEBRANCHE'S *RECHERCHE DE LA VÉRITÉ*

VINÍCIUS FRANÇA FREITAS

Programa de Pós-Graduação em Filosofia / CAPES

Universidade Federal de Minas Gerais, BRASIL

ffvinicius@yahoo.com.br

<https://orcid.org/0000-0002-8304-4732>

**Abstract.** The paper discusses the epistemological role of consciousness in Nicolas Malebranche's *Recherche de la Vérité*. After presenting the problem of how an epistemologically negative view of consciousness could represent an obstacle to the project of founding a 'science of man', it is argued that Malebranche understands 'reflection', a specific type of consciousness, as a pure/intellectual form of perception and therefore an unproblematic way of accessing mental phenomena from an epistemological point of view. Reflection could be the foundation of the science of man.

**Keywords:** knowledge • spirit • consciousness • reflection • Nicolas Malebranche

RECEIVED: 26/11/2022

REVISED: 28/06/2023; 06/10/2023

ACCEPTED: 09/12/2023

Nicolas Malebranche (1638-1715), em *De la Recherche de la vérité* (2004),<sup>1</sup> rompe radicalmente com a sua principal influência filosófica, René Descartes (1596-1650), ao sustentar a compreensão de que o espírito<sup>2</sup> não dispõe de uma ideia clara de si próprio e de seus modos (1871a, p.107), de maneira que eles — espírito e modos — não poderiam ser conhecidos claramente. O conhecimento dos fenômenos mentais<sup>3</sup> não ocorre por meio da percepção de ideias, mas sim por um processo mental chamado pelo filósofo de 'consciência' (*conscience*) ou 'sentimento interior' (*sentiment intérieur*). Para Malebranche, os fenômenos mentais podem ser tão somente 'sentidos' — em uma das mais surpreendentes conclusões extraídas da 'Teoria da visão das ideias em Deus'.<sup>4</sup> Enquanto objetos de uma experiência sensível, o espírito e seus modos não podem ser conhecidos tão claramente como os corpos extensos — cujo conhecimento claro é possibilitado pela ideia de extensão de que o espírito dispõe. Não obstante, o projeto da *Recherche* prevê a fundamentação de uma 'ciência do homem' na qual o espírito e os seus fenômenos são o objeto de investigação.

O presente artigo tematiza a consciência na investigação da *Recherche*, mais especificamente, discute a questão de seu papel epistemológico na teoria do conhecimento dos fenômenos mentais e na ciência do homem de Malebranche. Na primeira seção, de caráter introdutório, apresento a visão epistemologicamente negativa do filósofo

sobre a consciência, destacando o que me parece ser uma dificuldade para o projeto de fundamentação da ‘ciência do homem’ na *Recherche*. Essa dificuldade pode ser expressa pela seguinte questão: como Malebranche poderia tomar o espírito e seus modos como objeto de investigação filosófica se a consciência é uma forma de conhecimento tão precária? Na segunda seção, pretendo discutir, tendo em vista sublinhar a complexidade dessa dificuldade, algumas possíveis respostas a essa questão a partir de dois eixos centrais, a saber, (A) a possibilidade de se conhecer realmente o espírito e seus modos por meio da consciência e (B) a possibilidade de que esse conhecimento seja obtido apenas por raciocínio. Aponto algumas dificuldades para essas soluções para avançar, na terceira seção, uma hipótese de minha autoria: há indícios no texto da *Recherche*, se estou certo em minha leitura, de que Malebranche entende a ‘reflexão’, um tipo específico de consciência, como uma forma pura ou intelectual de conhecimento e, portanto, uma forma não problemática de acesso ao espírito do ponto de vista epistemológico. A ciência do homem se desenvolveria, portanto, a partir da reflexão.

## 1. Uma visão epistemologicamente negativa da consciência e o projeto de fundamentação da ‘ciência do homem’

O texto da *Recherche* apresenta uma compreensão negativa de Malebranche sobre o estatuto epistemológico da consciência. Essa compreensão é amplamente reconhecida na literatura secundária. É célebre, por exemplo, a leitura de Martial Gueroult (1955, p.41-59) sobre o ‘declínio do *cogito*’ — *déchéance du cogito* — na ordem dos saberes na filosofia malebranchiana.<sup>5</sup> A ideia da *res cogitans* não é, em Malebranche, a mais clara e distinta; ela não é mais o modelo para o critério de verdade.<sup>6</sup> O acesso ao mundo dos fenômenos mentais, na *Recherche*, não é mais privilegiado em relação aos corpos extensos — mais claramente conhecidos por sua ideia de extensão. É notável, com efeito, o número de afirmações negativas de Malebranche sobre a imperfeição do conhecimento do espírito e seus modos devido à consciência. Autoras como Alison Simmons (2009), por exemplo, são bastante precisas sobre como essa visão é particular em relação aos contemporâneos do filósofo francês. Para Malebranche, a consciência “é um pobre guia para a mente” (2009, p.106).

Em diversas passagens da *Recherche*, com efeito, Malebranche defende que o conhecimento humano diz respeito tão somente às ‘percepções puras do entendimento’ (2004, p.63), excluindo completamente a dimensão sensível — e a consciência é uma forma de sentir — do âmbito do que pode ser tido como ‘conhecimento’ (2004, p.45). Esse caráter negativo é reforçado pelo filósofo em diversos momentos. No Livro III, por exemplo, Malebranche observa: “esse não é o caso da alma. Não a conhecemos por sua ideia; não a vemos em Deus; nós a conhecemos somente por ‘consciência’, e é

por isso que o conhecimento que temos dela é ‘imperfeito’” (2004, p.206). O espírito, na medida em que desconhece que certas sensações são seus próprios modos, é ‘cego’ (2004, p. 136); o conhecimento do espírito pode ser ‘quase nada’ em relação ao que o espírito é em si mesmo (2004, p.206); o espírito talvez conheça apenas ‘a menor parte’ do que ele é (2004, p.207). No Livro IV, esse caráter epistemologicamente negativo da consciência torna-se, a meu ver, ainda mais evidente. Malebranche, com efeito, reconhece que, no caso do espírito, ‘sentir não é conhecer’:

Certamente, a alma não tem ideia clara de sua substância, conforme o que entendo por ‘ideia clara’. Ela não pode descobrir, ao se considerar, se é capaz de tal ou tal modificação que jamais teve. ‘Sente verdadeiramente sua dor, mas não a conhece’; não sabe como sua substância deve ser modificada para sofrê-la e para sofrer uma dor em vez de outra. ‘Há muita diferença entre sentir-se e conhecer-se’ [destaques meus] (Malebranche 2004, p.227).

O filósofo, na passagem acima, é deveras explícito sobre como um ser humano, apesar de sentir as modificações de seu espírito, não é capaz de conhecê-lo. Deus conhece o espírito humano, pois dele tem uma ideia clara. O ser humano, desprovido de tal ideia, no limite, sente o seu espírito:

Deus, que age incessantemente na alma, conhece-a perfeitamente; ele vê claramente, sem sofrer a dor, como a alma deve ser modificada, para que sofra, mas a alma, ao contrário, sofre a dor e não a conhece. ‘Deus conhece-a sem senti-la, e a alma sente-a sem conhecê-la’ [destaque meu] (Malebranche 2004, p.227).

Conhecer o espírito, portanto, ao menos ‘conhecer claramente’, dependeria fundamentalmente de uma ideia clara de que o indivíduo não dispõe (2004, p.227), de modo que ‘a alma é para si mesma somente trevas’ [destaque meu]” (2004, p.228). Há uma passagem da *Recherche* em que Malebranche reconhece a única situação em que o espírito poderia se conhecer verdadeiramente:

A alma nunca descobrirá claramente o que ela é, sua natureza, suas propriedades, todas as modalidades das quais é capaz, até que a substância luminosa e sempre eficaz da divindade lhe revele a ideia que a representa, o espírito inteligível, o modelo eterno a partir do qual ela foi formada (Malebranche 2004, p.229).

A situação na passagem é hipotética, é verdade, contudo, ela revela a compreensão de Malebranche sobre como o espírito estaria distante do conhecimento dos fenômenos mentais: só um ato divino poderia levar o ser humano a esse conhecimento.

No ‘Prefácio’ da *Recherche*, Malebranche afirma que a ciência que é desenvolvida na sequência deve ser a primeira na ordem dos saberes humanos. Nesse saber que

‘ensina o que somos’, muitas vezes negligenciada pela filosofia (2004, p.50), toma-se como objeto de investigação o ‘espírito do homem todo inteiro’, sua relação com outras existências — Deus, outros espíritos e os objetos externos —, suas faculdades e seus usos (2004, p.49-50). Esse conhecimento do espírito, ‘de nós mesmos’, é fundamental, tanto de um ponto de vista moral — para que se possa ser feliz — quanto de um ponto de vista epistemológico — para que se possa evitar o erro. O filósofo observa que muito do desprezo de que a ciência do homem é alvo se deve às dificuldades inerentes à investigação do espírito: aqueles que a negligenciam “sentem dificuldades e desgosto de entrar em si mesmos, de, em si mesmos, reconhecer suas fraquezas e suas imperfeições e que eles se aprazem em investigações curiosas e em todas as ciências que têm algum brilho” (2004, p.51-2).

Em qualquer trecho do ‘Prefácio’, no entanto, há referência à consciência, e sua forma precária de conhecimento, como um obstáculo para a fundamentação da ciência do homem. Intérpretes como, por exemplo, Jacques Paliard (1941),<sup>7</sup> Genevière Rodis-Lewis (1963),<sup>8</sup> Charles McCracken (1983),<sup>9</sup> Tad M. Schmaltz (1992/1996),<sup>10</sup> Nicholas Jolley (1998)<sup>11</sup> e Andrew Pile (2003),<sup>12</sup> parecem não ter notado essa dificuldade, apesar de alguns deles, como Nadler<sup>13</sup> e Jean-Cristophe Bardout (2019),<sup>14</sup> terem apontado outras dificuldades epistemológicas. Nenhum deles, no entanto, parece-me, pensa a possibilidade de o estatuto epistemológico da consciência representar um problema para o projeto da *Recherche* de fundamentação da ciência do homem.

## 2. A fundamentação da ciência do homem

Doravante, discuto algumas possibilidades de se explicar como o espírito e seus modos poderiam ser conhecidos em uma ciência do homem. Essa discussão é desenvolvida em duas subseções. Na primeira, considero a possibilidade de o espírito e seus modos serem conhecidos por consciência, na segunda, a possibilidade de que esse conhecimento seja adquirido não por sentimento interior, mas por raciocínio.<sup>15</sup>

### 2.1. O conhecimento do espírito e de seus modos por consciência

Malebranche é deveras claro, apesar das afirmações negativas apresentadas na primeira seção, sobre a capacidade da consciência de oferecer alguma forma de ‘conhecimento’ sobre os fenômenos mentais. No Livro III da *Recherche*, com efeito, ao elencar os diferentes tipos de conhecimento, o filósofo observa que é possível ‘conhecer’ o espírito por si mesmo, sem o intercurso de ideias:

Conhecemos as coisas por si mesmas e sem ideias quando elas são inteligíveis por si mesmas, isto é, quando podem agir sobre o espírito e, por isso, se

revelar para ele. Pois o entendimento é uma faculdade da alma puramente passiva, e a atividade encontra-se somente na vontade. Seus desejos mesmos não são as causas verdadeiras das ideias, elas são somente as causas ocasionais ou naturais de sua presença, em consequência das leis gerais da união de nossa alma com a razão universal, [...] (Malebranche 2004, p.203-4).

Poucas linhas abaixo, Malebranche parece qualificar esse conhecimento como uma forma de saber equidistante da posição cartesiana e da posição de um céntico sobre as possibilidades de conhecimento do espírito (2004, p.207). Essa forma de saber moderada da consciência é suficiente para permitir a fundamentação da ciência do homem?

a) Se, por um lado, o filósofo rompe com Descartes sobre a existência de uma ideia clara de espírito e de seus modos, por outro, ele assume outra das teses fundamentais do pensamento cartesiano, a saber, a tese da ‘transparência do mental’.<sup>16</sup> Essa tese engloba ao menos dois aspectos acerca do fenômeno do estar consciente.<sup>17</sup> Ela diz respeito, em primeiro lugar, à ‘incorrigibilidade’ das crenças devidas aos processos da consciência, isto é, o indivíduo não pode se enganar em relação aos seus estados e atividades mentais. Se ele tem presentemente um estado mental X, ele sabe que X é o seu estado mental e não o confunde com um estado mental Y. Em segundo lugar, a tese da transparência diz respeito à ‘luminosidade’ das ocorrências da consciência: todo evento mental é acompanhado por consciência. Se um estado mental X está a ocorrer, o indivíduo está necessariamente ciente disso — em outras palavras, não há lugar para processos mentais não conscientes.

O texto da *Recherche*, a meu ver, revela o compromisso de Malebranche com ambos os aspectos da tese da transparência. Em primeiro lugar, a seguinte passagem, por exemplo, parece sugerir o compromisso do filósofo com o aspecto da luminosidade:

[...] Por essas palavras, ‘pensamento’, ‘maneira de pensar’ ou modificação da alma, eu entendo geralmente todas as coisas ‘que não podem estar na alma sem que ela perceba pelo sentimento interior que tem de si mesma’ [destaque meu], como estão suas próprias sensações, suas imaginações, suas puras intelecções ou, simplesmente, suas concepções, suas paixões mesmas e suas inclinações naturais (Malebranche 2004, p.168).

Se uma modificação ocorre no espírito, o filósofo observa, não pode acontecer de ele não estar dela consciente. Na literatura, esse compromisso de Malebranche é notado apenas marginalmente, sem maior desenvolvimento de suas implicações para a sua epistemologia.<sup>18</sup>

Em segundo lugar, as evidências textuais do compromisso de Malebranche com o aspecto da incorrigibilidade são mais frequentes no texto da *Recherche*. Cito três exemplos. No Livro I, o filósofo nota que é possível conhecer as modificações sensíveis da mente — as sensações produzidas na percepção de ideias de objetos externos.

Um indivíduo não pode ‘ignorar completamente’ o que é dor ou prazer, assim como ele sabe distinguir essas modificações sensíveis umas das outras (2004, p.143). Já no Livro III, Malebranche é ainda mais explícito a esse respeito: “o conhecimento que temos de nossa alma por consciência é imperfeito, é verdade, mas ‘ele não é falso’ [destaque meu];” (2004, p.208). Poucas linhas abaixo, o filósofo reforça essa compreensão em uma passagem que pretende observar que não é uma ideia clara de espírito não é necessária para se distinguir entre corpo e espírito quando se dispõe da razão para essa tarefa: “não temos nenhuma necessidade da ideia de nossa alma, visto que ‘a consciência que temos dela não nos compromete com o erro’ [destaque meu]” (2004, p.208-9). Assim como no caso da luminosidade, o compromisso de Malebranche com a incorrigibilidade é notado pelos intérpretes sem nenhuma consideração adicional sobre as implicações para o modo como o filósofo comprehende o conhecimento devido à consciência.<sup>19</sup>

Ambos os aspectos da tese da transparência, a luminosidade e a incorrigibilidade, portanto, estão presentes no texto da *Recherche*. Contudo, julgo que a admissão da tese da transparência não seja suficiente para se estabelecer uma ciência do espírito humano. Ser capaz de estar consciente de seus fenômenos mentais e, do mesmo modo, não poder se equivocar sobre o que se sente por sentimento interior, não parecem ser, com efeito, suficientes — ainda que sejam necessários — para se falar clara e distintamente sobre o espírito. Reconheço que ambos os aspectos da tese da transparência parecem ser fundamentais para se conhecer uma ampla gama de fenômenos mentais. Conhecem-se, com efeito, aquilo que se sente interiormente, mas certamente o conhecimento sobre a natureza do espírito e seus modos não poderia ser alcançado por essa via. Apresento um exemplo tendo em vista esclarecer o que tenho em vista. Saber certamente que se sente uma dor (luminosidade) e, do mesmo modo, ser capaz de distinguir-la de outra sensação de dor (incorrigibilidade), parecem revelar muito sobre a dimensão sensível interior, contudo, isso não parece dizer muito a respeito da natureza do espírito e de seus modos — o que ele é, de que maneira ele se distingue de seus modos, como se distingue do corpo extenso, como está ligado ao espírito de Deus. A meu ver, portanto, o compromisso com a transparência da consciência, muito embora necessário, não seria suficiente para que Malebranche fundamentasse a ciência do homem a partir da consciência.

b) Malebranche identifica, no primeiro capítulo do Livro I, o ‘perceber’ com o ‘conhecer’. Visto que o espírito percebe tanto ideias de objetos externos quanto as suas próprias modificações, penso que, ao menos inicialmente, seria possível aproximar ambas as noções de ‘percepção’ — a percepção de ideias e a percepção de modificações do espírito. Se o espírito conhece por ‘perceber’ ideias de objetos externos, ele seria capaz, do mesmo modo, de conhecer ao ‘perceber’ suas modificações:

Do que se conclui que somente o entendimento ‘percebe ou conhece’ [des-

taque meu], visto que somente ele recebe as ideias dos objetos, pois é uma mesma coisa para a alma perceber um objeto e receber a ideia que o representa. O entendimento percebe também as modificações da alma [ou as sente], visto que eu entendo por ‘entendimento’ essa faculdade passiva da alma pela qual ela recebe todas as diferentes modificações das quais é capaz (Malebranche 2004, p.65).

A passagem não é clara sobre o estatuto epistêmico dessa forma de conhecimento do espírito por meio da percepção. Por essa razão, talvez seja possível supor que haveria uma forma de conhecimento mediata/indireta de conhecer, isto é, por meio de ideias — no caso dos objetos externos, e uma forma imediata/direta de conhecer, isto é, por meio da consciência dos fenômenos mentais. Conhecer os fenômenos mentais é um processo imediato não dependente de ideias, é estar consciente imediata ou diretamente do espírito e suas modificações.

Contra essa possibilidade de interpretação — de uma aproximação entre o perceber pelos sentidos e o perceber pela consciência —, sugiro que não existe uma equivalência entre ambas as formas de conhecer — o perceber pelos sentidos e o perceber pela consciência. A percepção de uma ideia seria uma ‘forma superior’ de conhecimento, a percepção de uma modificação, uma ‘forma inferior’. Malebranche é claro sobre a deficiência do conhecimento do espírito na falta de uma ideia:

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

Ainda que identificada como uma percepção, a consciência, portanto, não permitiria alguma forma epistemologicamente superior de conhecimento do espírito, assim como na percepção de ideias.

c) Malebranche, ainda no primeiro livro da *Recherche*, observa que é certo que o espírito pode conhecer o que é ‘sentido imediatamente’. A consciência, como sugerido acima, é uma forma imediata/direta de perceber. O exemplo oferecido pelo filósofo se refere às modificações sensíveis, isto é, às sensações — que certamente só podem ser conhecidas por consciência:

‘Conhecemos, portanto, de alguma maneira, o que sentimos imediatamente’ [destaque meu], quando vemos as cores ou temos alguma outra sensação; e é, mesmo, muito certo que, se não conhecemos isso, não conheceríamos nenhum objeto sensível, pois é evidente que não poderíamos distinguir, por exemplo, a água do vinho, ‘se não soubéssemos que as sensações que temos de um são diferentes das que temos do outro’ [destaque meu], e assim de todas as coisas que conhecemos pelos sentidos (Malebranche 2004, p.143-4).

A consciência permite, ‘de alguma maneira’, o conhecimento imediato dos fenômenos mentais. O texto da *Recherche* ainda não esclarece, no entanto, que tipo de conhecimento é este.

Sugiro que Malebranche, em passagens como essa, tem em vista, na verdade, apenas uma forma de conhecimento do espírito com ‘fins práticos’. O conhecimento imediato que o espírito tem de si tem propósitos meramente práticos — a ‘conservação da máquina, isto é, não científicos.

Passa-se o mesmo com nossa alma; é necessário que ela tenha as sensações de calor, de frio, de cor, de luz, de sons, de odores, de sabores e muitas outras modificações, para que permaneça unida a seu corpo. Todas essas sensações fazem com que ‘ela se dedique à conservação de sua máquina’ [destaque meu]. Elas a agitam e assustam-na tão logo a menor mola se afrouxa e se rompe, e, assim, é preciso que a alma esteja sujeita a seu corpo enquanto este estará sujeito à corrupção (Malebranche 2004, p.164).

Em favor dessa interpretação, aponto uma passagem em que o filósofo, com efeito, nota que o conhecimento devido à consciência é anterior à própria possibilidade de discurso:

É verdade que se me pressionam e me pedem para explicar o que são dor, prazer, cor etc., ‘não poderei fazê-lo adequadamente por palavras [paroles]’ [destaque meu]; mas não se segue disso que, se vejo cor ou me queimo, não sei, pelo menos de alguma forma, o que realmente sinto (Malebranche 1871a, p.104).

A passagem condiz com as afirmações de Malebranche apresentadas na subseção acima — sobre o caráter epistemologicamente negativo da consciência. O conhecimento imediato/direto da consciência seria, portanto, uma forma de conhecimento meramente prático, para fins da vida comum — para que se possa distinguir entre a água e o vinho, mas não para que se possa fazer ciência das modificações do espírito. Se os fenômenos mentais desse tipo estão aquém do discurso, não poderiam ser, portanto, passíveis de conhecimento científico.

d) Simmons pensa uma distinção que, a meu ver, parece ser, ao menos inicialmente, uma via promissora para se pensar a dificuldade para a fundamentação da ciência do homem: a distinção epistemológica entre duas formas de sentir. Inicialmente, a autora distingue entre ‘consciência’ e ‘percepção’<sup>20</sup>. Essa distinção permitiria uma separação entre duas atividades mentais de sentir / perceber, a percepção dos objetos externos e o ‘sentir’ o espírito e seus modos.<sup>21</sup>

Malebranche mantém que elas oferecem um tipo diferente de acesso aos seus objetos. A consciência oferece-nos apenas um acesso subjetivo aos nossos próprios estados mentais — ao estar consciente de uma dor ou de um pensamento, eu os sinto (portanto, ‘sentimento interior’) e apenas os sinto.

A percepção, pelo contrário, oferece-nos um acesso mais objetivo às ideias e outras *intelligibilia* — ao perceber nós observamos coisas como objetos distintos de nós, objetos que podemos perceber de maneiras diferentes, a partir de diferentes ângulos, junto a outras pessoas (Simmons 2009, p.119).

Essa distinção poderia ser útil para pensar no sentir da consciência como uma forma epistemologicamente superior de sentir, um sentir não problemático do ponto de vista do conhecimento. A falsidade diria respeito apenas ao ‘sentir externo’, não ao ‘sentir interno’. De fato, Malebranche parece ter em vista, na maior parte dos casos em que ataca a dimensão sensível do espírito, aquele aspecto da vida humana relacionado ao corpo e aos objetos externos, isto é, os sentidos externos ou as ‘informações’ recebidas por meio dos órgãos dos sentidos (2004, p.49).

Infelizmente, não há evidência textual que permita essa compreensão da consciência como uma forma privilegiada de sentir em relação aos sentidos. A própria intérprete reconhece que o acesso subjetivo da consciência aos fenômenos mentais não seria suficiente para se fundamentar uma ciência do espírito:

Como duas formas de cognição, consciência e percepção têm uma posição epistêmica diferente. A consciência fornece apenas um conhecimento ‘obscuro e confuso’ de nossos estados mentais, enquanto a percepção é capaz de fornecer um conhecimento sistemático, ‘claro’ e ‘distinto’ (*scientia*) de seu objeto (Simmons, 2009, p.119).

Como visto na primeira seção do artigo, há não apenas uma problematização radical das possibilidades de conhecimento por meio da consciência, como uma identificação explícita entre o estar consciente e a dimensão sensível da natureza humana. ‘Conhecer’ por meio da consciência, Malebranche reconhece, é apenas sentir (2004, p.206), sem nenhuma especificidade em relação ao sentir dos sentidos externos; é apenas conhecer por ‘experiência’ (2004, p.207). Enquanto forma sensível de conhecimento, a consciência não diz respeito a nenhuma uma dimensão intelectual e, portanto, não pode conhecer — a rigor — o espírito e seus modos.

## 2.2. O conhecimento do espírito por raciocínio

Ferdinand Alquié (1974) oferece algumas sugestões, apesar de não lidar diretamente com o problema da fundamentação da ciência do homem a partir da consciência, sobre como seria possível desenvolver uma ciência sobre o espírito. O intérprete observa que, apesar de o espírito não dispor de uma ideia clara de si próprio, ele seria capaz de se conhecer a partir de uma ‘analogia’ com a ideia de extensão:

Em Malebranche, [...], todo modelo de inteligibilidade parece ser retirado do espaço. É da geometria e da física que será preciso partir para compreender o espírito, de sorte que não podemos raciocinar sobre o pensamento

senão por uma analogia com a extensão, segundo as imagens espaciais (Alquié, 1974, p.93).

Essa forma analógica de conhecer o espírito, para o intérprete, seria um dos grandes pontos de rompimento com a filosofia cartesiana: “enquanto Descartes pensa que a essência da alma nos é ela própria claramente conhecida, Malebranche julga que esse conhecimento [claro] é impossível, e, a partir desse fato, ele é conduzido não raciocinar sobre a alma senão por analogia com o corpo” (1974, p.93). Sasha Kontic (2018), de modo semelhante, comprehende existir uma ciência ‘indireta’ do espírito em Malebranche, uma ciência que seria desenvolvida a partir não apenas da via analógica, mas também a partir da ‘negação’:

Podemos falar da alma ‘negativamente’, ou seja, pelo que ela se diferencia da extensão, ou ‘anologicamente’ [destaques meus], buscando o que na alma pode ser explicado de modo similar à matéria. Negativamente, como vimos, podemos dizer que as modificações da alma são espirituais na medida em que não podem ser reduzidas a relações de distância. Analogicamente, o primeiro capítulo da *Recherche* traça um paralelo entre a matéria, que recebe diferentes figuras e pode receber diversos movimentos, e o espírito, cujo entendimento recebe diversas ideias e a vontade que pode ter diferentes inclinações (Kontic 2018, p.622).

Como na leitura de Alquié, para Kontic, o fundamento do conhecimento do espírito seria a ideia de extensão: “tanto o discurso negativo quanto o analógico tiram a sua clareza e sua razão da ideia da extensão. No primeiro caso por afirmar o que o espírito não é, e no segundo por explicar no que o funcionamento do espírito pode espelhar o da matéria” (2018, p.622).

Em diversas ocasiões ao longo da *Recherche*, Malebranche de fato recorre, como sugerem os intérpretes, às vias analógica e negativa para pensar o espírito. No inicio do Livro I, por exemplo, as duas faculdades gerais do espírito, entendimento e vontade, são pensadas em analogia com a extensão (2004, p.62). A descoberta de que o espírito não é senão uma substância simples, indivisível, não constituída de partes, dotada de entendimento e vontade é realizada também a partir da ideia de extensão (2004, p.61). Na sequência, o espírito é explicado mais uma vez a partir de um cotejo com o corpo extenso: enquanto o corpo é algo extenso, dotado de largura, altura e profundidade — propriedades conhecidas por meio da ideia de extensão —, o espírito é algo em que se encontram todas aquelas modificações que não podem existir fora dele: é aquele eu (*moi*) que pensa, que sente, que quer etc. (1871a, p.83). No Livro III, Malebranche reconhece, também a partir da ideia de extensão, que o ‘pensamento’ (2004, p.159-160; p.168) é a essência do espírito e que suas diversas possibilidades de modificação não lhe são essenciais (2004, p.160). O apelo ao raciocínio para se conhecer o espírito também aparece no texto do Esclarecimento XI.

É possível saber, nota Malebranche, que certas modificações pertencem ao espírito na medida em que elas não poderiam ser qualidades da coisa extensa (2004, p.313). Para descobrir que as qualidades sensíveis estão no espírito e não nos corpos extensos, apela-se à ideia clara de extensão (2004, p.313).

Contudo, por mais engenhosas que sejam as alternativas apontadas por Alquié e Kontic e a abundâncias de passagens que fundamentam essas alternativas, julgo que elas podem ser problematizadas. Isto é, a meu ver, é possível questionar o apelo às vias analógica e negativa. Inicialmente, a meu ver, há algo de intuitivamente estranho na proposta de se compreender analogicamente o principal objeto da mais fundamental ciência a que o ser humano deve se dedicar. Malebranche, com efeito, destaca, em mais de uma ocasião, a superioridade da ciência do homem no Prefácio da *Recherche*, que, de todos os saberes, é o mais digno (2004, p.50). Todos os demais saberes humanos estaria, em certa medida, subordinados ao conhecimento do espírito. Apesar da superioridade desse saber, seu objeto não poderia, portanto, ser conhecido senão de modo indireto, mediante um processo analógico ou negativo que parte da comparação entre espírito e corpo, realidades que nada têm em comum. Avanço um pouco mais nessa problematização, recorrendo à autoridade de um filósofo que muito se dedicou, em suas reflexões, ao estudo não apenas ao estudo da história da filosofia moderna do conhecimento como também à leitura crítica do pensamento de Malebranche. Apelo aos trabalhos de Thomas Reid (1710-1796), que, aproximadamente um século após a publicação da *Recherche*, opera uma veemente crítica ao uso de analogias em filosofia.<sup>22</sup> Visto que ambas as alternativas, a analogia e a negação, partem do mesmo pressuposto, um cotejo de objetos completamente distintos, nesse caso, espírito e corpo extenso, julgo que a crítica reidiana aplica-se igualmente a ambas as vias.

Reid reconhece que a analogia pode ter algum valor epistemológico na investigação filosófica, contudo, os resultados alcançados por ela são sempre prováveis (2002, p.53). A probabilidade é maior quanto maior é a semelhança entre os objetos comparados (2002, p.53). Não obstante, mesmo a maior semelhança não seria capaz de evitar completamente a possibilidade de erro. O caso das plantas do gênero *solanum* é paradigmático para Reid: elas são muito semelhantes às batatas — também pertencentes ao gênero *solanum* —, contudo, enquanto uma alimenta, a outra lhe é venenosa (1997, p.204). Aos olhos do filósofo escocês, Descartes teria o mérito de, no início da modernidade, ter revelado a completa diversidade existente entre o espírito e o corpo (1997, p.208). Se a analogia pode ser enganosa em um caso em que objetos semelhantes são comparados, o que dizer de uma analogia em que os objetos, espírito e corpo, são completamente diversos (2002, p.53-4)? A filosofia, portanto, não pode trabalhar a partir do cotejo entre ambas as substâncias:

A conclusão que eu extrairia de tudo o que foi dito sobre a analogia é que,

em nossas investigações sobre a mente e suas operações, ‘nunca devemos confiar em nossos raciocínios adquiridos por alguma suposta semelhança entre corpo e mente’ [destaque meu]. Devemos nos manter em guarda para que não sejamos conduzidos por aqueles termos e frases analógicas por meio das quais as operações da mente são expressas em todas as línguas (Reid 2002, p.55).

As vias analógica e negativa, portanto, não poderiam ser admitidas de maneira acrítica como fonte de conhecimento indireto sobre o espírito. Malebranche admite a completa diversidade entre espírito e corpo, pelo que, não poderia desenvolver seguramente uma investigação sobre o primeiro a partir do segundo, seja por analogia, seja por negação. A ciência do homem, se Reid tem razão em suas considerações sobre a analogia — e a negação —, seria apenas provável. Visto a completa diversidade entre o espírito e corpo, não seria sequer possível julgar com probabilidade sobre o espírito.

Encerro essa subseção notando, ademais, que essa analogia entre espírito e corpo pode trazer consequências perniciosas para a filosofia do conhecimento (2002, p.54). Essa reflexão é, mais uma vez, apresentada por Reid, que observa que Malebranche teria sido vítima do mais pernicioso preconceito em filosofia (2002, p.54): a suposição de que o objeto da percepção deve estar em contato imediato/direto com o espírito e que, portanto, esse objeto deve ser uma ‘ideia’ (2002, p.54). Essa suposição, aos olhos do filósofo escocês, é derivada de um raciocínio analógico entre o espírito e o corpo (2002, p.177-8). No capítulo ‘Reflexões sobre a teoria comum das ideias’, dos *Poderes intelectuais*, Reid nota que um dos mais influentes argumentos em favor da necessidade de ideias para a percepção de objetos externos remontaria a Malebranche, tendo esse argumento sido retomado por Isacc Newton (1643-1727) (2002, p.175):

Acho que deve ser admitido que nada pode agir imediatamente onde não está; pois concordo com Sir Isaac Newton, que o poder sem substância é inconcebível. É uma consequência [dessa compreensão newtoniana inspirada por Malebranche] que nada pode ser acionado imediatamente onde o agente não está presente. Concedo isso. Para tornar o raciocínio conclusivo, é ainda necessário que, quando percebemos os objetos, eles ajam sobre nós ou nós ajamos sobre eles. Isso não parece autoevidente, nem jamais encontrei qualquer prova disso (Reid, 2002, p.176).

Contra a compreensão malebranchiana — que inspiraria Newton — Reid argumenta: “não temos, portanto, nenhuma evidência de que, na percepção, a mente age sobre o objeto, ou o objeto [age] sobre a mente, mas temos fortes razões para [supor] contrário, [...]” (2002, p.177). A analogia que origina essa compreensão, portanto, estaria equivocada. Ademais, ela não apenas se fundaria sobre um equívoco como

também implicaria outras dificuldades. Em primeiro lugar, a suposição da necessidade de ideias não explica como de fato o espírito — uma substância inextensa — poderia conhecer uma coisa extensa (2002, p.178). Em segundo lugar, tal compreensão, infundada, induz ao abandono da crença natural, compartilhada por grande parte da humanidade, de que o espírito percebe os próprios objetos do mundo externo (2002, p.178). Em terceiro lugar, ainda que os autores modernos concordem sobre a existência de ideias, nenhum concorda, no entanto, sobre como o conhecimento do mundo externo seria possível por meio delas (2002, p.184). Por fim, e talvez essa seja a mais perniciosa consequência, Malebranche, a partir da noção de ideia (1997, p.23), devida a um raciocínio analógica, torna-se parte da história da filosofia dos séculos XVII e XVIII que é, ao menos aos olhos de Reid, fundamentalmente céтика. As reflexões de Malebranche, apesar de seus propósitos não célicos, não permitem supor, exceto por fé (2002, p.109), a existência de um mundo de objetos extensos. Nessa compreensão céтика da história da filosofia moderna do conhecimento, o papel de Malebranche merece destaque:

Mas nenhum autor, nem mesmo o bispo Berkeley, mostrou mais claramente que, seja em seu próprio sistema, seja nos princípios comuns dos filósofos com relação às ideias, não temos nenhuma evidência deixada, seja pela razão ou por nossos sentidos, da existência de um mundo material. Não é mais do que justiça ao padre Malebranche reconhecer que os argumentos do bispo Berkeley devem ser encontrados nele em toda a sua força (Reid 2002, p.109).

Longe de pretender discutir aqui a pertinência da leitura reidiana do pensamento de Malebranche, gostaria de notar apenas, a partir das observações apresentadas acima, que a via analógica, se estou certo em minha leitura, apresenta dificuldades diversas para que possa servir de fundamento para a ciência do homem.

### **3. A consciência como reflexão e a fundamentação da ciência do espírito**

Apresento, doravante, a minha hipótese sobre como, na *Recherche*, Malebranche seria capaz de desenvolver uma ciência do homem apesar de suas constantes afirmações sobre o estatuto epistemológico negativo da consciência. Defendo que talvez seja possível pensar uma distinção, não desenvolvida detidamente pelo filósofo, entre a consciência enquanto percepção sensível e a ‘reflexão’ enquanto percepção pura/intelecção pura. A evidência textual para se pensar essa distinção é a seguinte passagem:

Ela [a alma] percebe pelo ‘entendimento puro’ as coisas espirituais, as universais, as noções comuns, a ideia da perfeição, aquela de um ser infinitamente perfeito e, geralmente, ‘todos os seus pensamentos, quando ela os

conhece pela reflexão que faz sobre si' [destaque meu]. [...]. Esse tipos de percepções chamam-se 'puras intelecções', ou 'puras percepções', porque não é necessário que o espírito forme imagens corporais no cérebro para se representar todas essas coisas (Malebranche 2004, p.92).

A princípio, a passagem parece sugerir que a consciência das modificações do espírito pode ser compreendida como percepção pura / intelecção pura. Intérpretes como Nadler, por exemplo, fazem essa sugestão. No entanto, gostaria de oferecer uma interpretação alternativa para essa passagem. A meu ver, Malebranche faz referência a um caso epistemologicamente especial de consciência, um caso sobre o qual ele não se detém para explicar detidamente, a saber, o 'ato reflexivo' de pensar sobre os fenômenos mentais. A chave para essa interpretação é o termo 'reflexão'. Se estou certo em minha leitura, Malebranche afirma que os pensamentos refletidos, quando o espírito reflete sobre si, sobre suas operações, podem ser entendidos como percepção pura/intelecção pura. Esse seria, portanto, uma forma 'especial' de consciência, uma forma pura de conhecimento sobre o espírito e seus modos, em que, ao invés de se sentir, o espírito refletiria sobre si. Enquanto percepção pura/intelecção pura, a reflexão seria a fonte de conhecimento do espírito na ciência do homem.

Para pensar essa noção de 'reflexão' em Malebranche, apelo, mais uma vez, ao texto de Reid, que, a meu ver, é esclarecedor sobre o que seria um ato reflexivo. Nos *Poderes intelectuais*, com efeito, o filósofo observa: "este poder do entendimento que faz de suas próprias operações objetos ao se lhes atentar e examiná-las de todos os lados, é o poder de reflexão, por meio do qual nós podemos ter noções distintas dos poderes de nossas próprias mentes e da mente de outros" (2002, p.58). Na ciência reidiana da mente, os fenômenos mentais podem se tornar objetos de investigação científica para o próprio espírito na medida em que é possível refletir sobre eles. O refletir não é o estar consciente. A atenção e a vontade seriam características distintivas de um ato reflexivo. Reid ilustra a diferença entre ambas, consciência e reflexão, da seguinte maneira: a consciência pode ser entendida como uma mera visão superficial de um objeto, uma visão involuntária e desatenta. A reflexão, quando comparada à consciência, seria um exame atento desse objeto, um exame realizado de modo voluntário pelo espírito que quer considerar seus próprios fenômenos (2002, p.59). Enquanto a consciência é uma atividade presente em todo e qualquer indivíduo, a reflexão seria própria ao cientista:

Essa reflexão deve ser distinguida da consciência com a qual ela é freqüentemente confundida, [...]. Todos os homens estão, todo o tempo, conscientes de suas operações de suas próprias mentes enquanto estão acordados. Contudo, poucos são aqueles que refletem sobre elas ou as tornam objetos de pensamento (Reid, 2002, p.58).

A compreensão reidiana de reflexão, a meu ver, pode ser utilizada para pensar esse ato reflexivo a que Malebranche faz referência na passagem citada acima — e na

que citarei adiante. O próprio filósofo escocês parece ter atribuído o uso dessa via de conhecimento do espírito ao autor da *Recherche*: “Malebranche, com um gênio muito penetrante, entrou em um exame mais minucioso dos poderes da mente humana do que qualquer outro antes dele” (2002, p.108). Aos olhos de Reid, a grande descoberta do filósofo francês, a partir desse minucioso exame do espírito por reflexão, é a distinção entre a percepção e a sensação:

Ele distinguiu, com mais precisão do que qualquer outro filósofo havia feito antes, os objetos que percebemos [isto é, a percepção do objeto externo] das sensações em nossas próprias mentes, que, pelas leis da natureza, sempre acompanham a percepção dos objetos. Como em muitas coisas, particularmente nisso, ele tem grande mérito. Pois esta, eu julgo, é uma chave que abre o caminho para a compreensão correta, tanto dos nossos sentidos externos quanto de outros poderes da mente (Reid 2002, p.108).

Minha sugestão, à luz das observações de Reid, é que o filósofo francês pode ter compreendido a reflexão como um ato epistemologicamente superior de consciência, um ato voluntário e atento do espírito sobre os fenômenos mentais. As percepções puras/intelecções puras que permitiriam a ciência do homem seriam devidas à reflexão, não à consciência. Julgo que, dessa forma, seja possível pensar a fundamentação dessa ciência de um modo não problemático do ponto de vista epistemológico.

É verdade que, adiante no texto da *Recherche*, Malebranche identifica explicitamente o ‘entendimento puro’ com o conhecimento de objetos externos (2004, p.158-9). Reconheço aqui a dificuldade de conciliar minha interpretação com essa passagem. Contudo, em favor de minha leitura, apresento um novo trecho da *Recherche* em que Malebranche também apresenta uma de suas descobertas acerca do espírito como sendo resultado de um processo reflexivo. A passagem que tenho em vista aparece no nono capítulo do Livro I, quando o filósofo nota que o juízo sobre a distância depende de uma ação divina sobre o espírito: “de resto, ‘se fizermos alguma reflexão sobre o que se passa em nós’ [destaque meu], sem nós, quando abrimos os olhos no meio de um campo, reconheceremos claramente que é preciso que Deus aja em nós sem cessar” (2004, p.124). A meu ver, a passagem parece clara sobre como é um processo de volta do espírito sobre si próprio, reflexão, que permite a descoberta anunciada por Malebranche.

Encerro a discussão dessa hipótese com um breve debate com a literatura secundária. Vincent Geny (2019)<sup>23</sup> também sugere uma distinção entre consciência e reflexão no pensamento de Malebranche. Ambas se distinguem, a seu ver, apenas por graus: a reflexão apresentaria maior ‘intensidade’ — o seu objeto estaria mais presente do que o objeto da consciência (2019, p.149). Ela não seria senão um tipo particular de experiência psicológica, isto é, não seria radicalmente distinta da consciência (2019, p.149). A reflexão é apenas mais intensa (2019, p.150-1), podendo ser compreendida como um fenômeno mental mais próximo da ‘atenção’ (2019, p.151).

A interpretação de Geny, no entanto, não favorece a leitura que gostaria de propor da reflexão na *Recherche*. Aos olhos do intérprete, com efeito, haveria uma dimensão empírica relacionada ao conhecimento reflexivo – em último caso, o caráter empírico da reflexão (2019, p.154) revelaria o ‘empirismo’ de Malebranche (2019, p.147). Tenho duas observações sobre a proposta de Geny, no entanto. Em primeiro lugar, o intérprete reconhece que a maior parte dos textos do filósofo favorece uma interpretação que privilegia o caráter racional da reflexão (2019, p.152). Na *Recherche*, mais especificamente, Geny aponta uma passagem do texto principal e um trecho do Esclarecimento IX (2019, p.152), omitindo a passagem que cito no início dessa seção (2004, p.92) que, a meu ver, é fundamental para se defender a compreensão intelectual/racional da reflexão. Em segundo lugar, gostaria de chamar a atenção para o fato de que em favor da dimensão empírica da reflexão, o intérprete apela principalmente ao texto do *Tratado de moral*, publicado em 1684, ainda que recorra a duas passagens do texto da *Recherche* (2019, p.154). No presente estudo, concentro-me exclusivamente sobre esse último texto. Por esses motivos, julgo que a conclusão de Geny é excessiva:

Esses poucos textos provam, primeiro, que Malebranche identifica a consciência com um tipo particular de experiência, no sentido de experiência vivida; [155] em segundo lugar, que ele concebe a reflexão, por meio da qual o sentimento interior do que está acontecendo em si mesmo é ‘aumentado’, como uma intensificação dessa ‘experiência-consciência’ e, portanto, como um tipo particular de experiência vivida (Geny 2019, p.154-5).

A ‘identificação’ entre a reflexão e a dimensão empírica, parece-me, desconsidera toda a dimensão racional/intelectual desse fenômeno do espírito que o próprio intérprete reconhece como sendo majoritariamente presente nas obras de Malebranche. Não pretendo defender que esse caráter experencial da reflexão não exista. Contudo, o texto malebranchiano, sobretudo certas passagens da *Recherche* — e Geny o reconhece —, podem fundamentar a leitura de uma dimensão racional da reflexão e, se estou certo em minha proposta, fundar a ciência do homem.

## Referências

- Alquié, F. 1974. *Le Cartésianisme de Malebranche*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Bardout, J. 2019. The Ambiguities of Malebranche’s Cartesianism. In: Steven Nadler et al., *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, p.358–373. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198796909.013.22>
- Descartes, R. 2004. *Meditações sobre filosofia primeira*. Edição bilíngue. Fausto Castilho (Tradutor). Campinas: UNICAMP.
- Descartes, R. 2006. *Meditations, Objections and Replies*. Roger Ariew e Donald Cress (editores e tradutores). Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company.

- Freitas, V. 2021. O papel epistemológico da consciência nas *Meditações* de Descartes. *Principia* 25: 401–420. <https://doi.org/10.5007/1808-1711.2021.e75658>
- Geny, V. 2019. Réflexion et expérience chez Malebranche. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 144: 167–184. <https://doi.org/10.3917/rphi.192.0147>
- Gueroult, M. 1955. *Malebranche: La vision en Dieu*. Paris: Aubier, Éditions Montaigne.
- Jolley, N. 1998. *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*. Oxford; New York: Oxford University Press; Clarendon Press.
- Kontic, S. 2018. ‘Cogito’, sentimento e afetividade em Malebranche. *Kriterion* 140: 613–630. <https://doi.org/10.1590/0100-512X2018n14014szk>
- Malebranche, N. 2004. *A busca da verdade: Textos escolhidos*. Plínio Junqueira Smith (Seleção, introdução, tradução e notas). São Paulo: Discurso Editorial.
- Malebranche, N. 1871a. *De la Recherche de la Vérité*. Volume III. In: *Oeuvres de Malebranche: Nouvelle Édition* (20 volumes). Paris: Charpentier et Cie, Libraires-Éditeurs.
- Malebranche, N. 1871b. *De la Recherche de la Vérité*. Volume IV. In: *Oeuvres de Malebranche: Nouvelle Édition* (20 volumes). Paris: Charpentier et Cie, Libraires-Éditeurs.
- Malebranche, N. 1997. *The Search after Truth*. Thomas M. Lennon e Paul J. Olscamp (Tradutores e editores). Cambridge; New York; Melbourne: Cambridge University Press.
- McCracken C. 1983. *Malebranche and British Philosophy*. Oxford: Clarendon Press; Oxford University Press.
- Nadler, S. 2011. Consciousness Among the Cartesians. *Studia Leibnitiana* 43(2): 132–144. <https://www.jstor.org/stable/43695740>
- Nolan, L. & Whipple, J. 2005. Self-Knowledge in Descartes and Malebranche. *Journal of the History of Philosophy* 43(1): 55–81. <https://doi.org/10.1353/hph.2005.0015>
- Paliard, J. 1941, La connaissance par idée et la connaissance par sentiment chez Malebranche. *Les Études Philosophiques* 15(1-2): 16–19. <https://www.jstor.org/stable/20840842>
- Prichadnitzky, P. 2021. Remarks on the Structure of the Recherche de la Vérité: The Role of Vision in God. *Educação e filosofia*. 34(71): 705–725. <https://doi.org/10.14393/REVEDFIL.v34n71a2020-54427>
- Pyle, A. 2003. *Malebranche*. London e New York: Routledge.
- Qu, H. 2015. Hume on Mental Transparency. *Pacific Philosophical Quarterly* 98(4): 576–601. <https://doi.org/10.1111/papq.12125>
- Reid, T. 1997. *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Derek Brookes (editor). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Reid, T. 2002. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Derek Brookes (editor). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Rodis-Lewis, G. 1963. *Nicolas Malebranche*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Schmaltz, T. 1992. Descartes and Malebranche on Mind-Body Union. In: *The Philosophical Review*. 101(2): 281–325. <https://doi.org/10.2307/2185536>
- Schmaltz, T. 1994. Malebranche on Descartes on Mind-Body Distinctness. In: *Journal of the History of Philosophy*. 32(4): 573–603. <https://doi.org/10.1353/hph.1994.0083>
- Schmaltz, T. 2006. Malebranche on Ideas and the Vision in God. In: Steven Nadler, *The Cambridge Companion to Malebranche*, p.59-86. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521622123>
- Simmons, A. 2009. Sensation in a Malebranchean Mind. In: J. Miller, *Topics in Early Modern Philosophy of Mind*, p.105–129. Berlin: Springer.

[https://doi.org/10.1007/978-90-481-2381-0\\_5](https://doi.org/10.1007/978-90-481-2381-0_5)

## Notas

<sup>1</sup>Publicada originalmente nos anos de 1674 (Livros I, II e III) e 1675 (Livros IV, V e VI). Utilizo a tradução de Plínio Smith (2004) de partes selecionadas da *Recherche*. Para as demais passagens citadas que não são traduzidas por Smith, sigo a edição presente nos volumes II e III da *Oeuvres de Malebranche* (1871a /1871b), com consultas à tradução inglesa realizada por Thomas M. Lennon e Paul J. Olscamp (1997). Doravante, apenas *Recherche*.

<sup>2</sup>Como notam Tad M. Schmaltz (1994, p.573, nota 2) e Lawrence Nolan & John Whipple (2005, p.55, nota 2), Malebranche utiliza dois termos para se referir à substância pensante, *esprit* e *âme* — sendo que esse segundo é utilizado com menos frequência pelo filósofo. Doravante, utilizo, seguindo o uso mais comum de Malebranche e a tradução de Smith, o termo ‘espírito’.

<sup>3</sup>Utilizarei a expressão ‘fenômeno mental’ para me referir a toda a dimensão mental alcançada pela consciência, isto é, o espírito e seus modos. Faço isso consciente de que o espírito, a rigor, não poderia ser entendido como um ‘fenômeno’.

<sup>4</sup>Para uma introdução à teoria da visão das ideias em Deus, ver Tad M. Schmaltz (2006) e Pedro Falcão Prichardnitzky (2021).

<sup>5</sup>Para uma introdução ao tema do rompimento de Malebranche com a tese cartesiana de que o espírito é mais conhecido do que o corpo extenso, ver, por exemplo, Lawrence Nolan & John Whipple (2005).

<sup>6</sup>Para Descartes, a ideia da substância mental é mais clara que a ideia de extensão, como o próprio título da Meditação II, nas *Meditações sobre filosofia primeira* (2004), revela: ‘sobre a natureza da mente humana: que ela é mais conhecida que o corpo’ (2004, p. 41).

<sup>7</sup>O intérprete nota o modo como o mundo mental acessado por consciência é inatingível pela razão, contudo, não há qualquer problematização a esse respeito.

<sup>8</sup>Rodis-Lewis mostra-se mais interessada em discutir, por exemplo, o debate entre Malebranche e os cartesianos sobre a inexistência de uma ideia de espírito (1963, p.174-7) e a compreensão de que a consciência diz respeito apenas aos estados mentais presentes (1963, p.177-9).

<sup>9</sup>O intérprete sugere que ‘está claro’ que Malebranche manteria uma posição sobre o espírito muito distante daquela cética de David Hume (1711-1776) (1983, p.254). Não pretendo cotejar as compreensões de ambos, Malebranche e Hume, a esse respeito. Contudo, se estou certo na problematização apresentada na última seção, esse distanciamento entre ambos — do ponto de vista do conhecimento — estaria longe de ‘ser claro’.

<sup>10</sup>O intérprete menciona essas afirmações negativas sem problematizá-las, apenas para considerar a posição malebranchiana de que o corpo extenso é mais claramente conhecido do que o espírito (1992, p.304-305) e para evidenciar que não pode haver conhecimento a priori do espírito (1996, p. 576-577).

<sup>11</sup>O intérprete interessa-se em sublinhar como essas afirmações negativas poderiam ser obstáculos para algumas teses metafísicas e teológicas de Malebranche — em específico, a espiritualidade, a imortalidade e a liberdade da substância pensante (1998, p.129).

<sup>12</sup>O intérprete discute principalmente como a inexistência de uma ideia de espírito compromete a possibilidade de uma psicologia racional (2003, p.186-208).

<sup>13</sup>“Devo confessar que não está claro para mim como um ato da mente que é em si uma instância do que Malebranche chama de ‘percepção pura’ ou ‘intelecção pura’ e não um ato de sentir pode também ser um sentir de si mesmo” (2011, p.141-2).

<sup>14</sup>O sentimento interior nos assegura da existência de nossa alma, mas não nos dá acesso à sua essência. A pergunta ‘O que eu sou?’, ou ‘O que é uma coisa que pensa?’, decisiva para a metafísica de Descartes, parece (pelo menos provisoriamente) ter que ficar sem resposta [em Malebranche]” (2019, p.370).

<sup>15</sup>Agradeço ao parecerista anônimo do periódico cujos comentários ajudaram-me a repensar o que, inicialmente, entendi como um caráter epistemologicamente positivo da consciência na *Recherche*.

<sup>16</sup>Menções à transparência da consciência são constantes no texto das *Meditações*. Por exemplo, na Meditação II, Descartes observa que o conhecimento da consciência é incorrigível: “qual dessas coisas [o pensar, o duvidar, o entender, o afirmar, o enganar-se, o desejar, o imaginar e o perceber] não é ‘tão verdadeira’ [destaque meu] — mesmo que eu esteja dormindo e que quem me criou faça tudo o que está em seu poder para me enganar — quanto é verdadeiro que sou” (2004, p.51-53)? Do mesmo modo, Descartes admite que toda ocorrência de pensamento é acompanhada por consciência. Nas *Objeções e respostas*, as afirmações a esse respeito aparecem nas respostas ao primeiro conjunto de objeções (2006, p. 62), ao terceiro conjunto de objeções (2006, p.103), ao quarto conjunto de objeções (2006, p.139). Descartes, ainda no quarto conjunto de objeções, explica que, a seu ver, é autoevidente que não pode haver nada na mente de que não se esteja consciente (2006, p.147). Discuto o papel epistemológico da consciência em Descartes em Freitas (2021).

<sup>17</sup>Sobre esses dois aspectos da tese da transparência, ver Hsueh Qu (2015, p.576).

<sup>18</sup>Na literatura secundária, ao menos dois intérpretes sugerem esse compromisso. Alison Simmons (2009), por exemplo, observa: “consciência parece ser uma propriedade de todos os estados mentais para Malebranche, independentemente de seu tipo” (2009, p.118). Steven Nadler (2011), por sua vez: “mas essa sensação, no entanto, revela o que está acontecendo atualmente na alma, fornecendo assim consciência de seus estados correntes” (2011, p.140-1).

<sup>19</sup>Geneviève Rodis Lewis (1963), por exemplo, sugere esse compromisso: “ademas, a consciência está limitada ao que acontece atualmente em nós” (1963, p.177). Nicholas Jolley (1998), por sua vez: “Malebranche não nega que tenhamos um conhecimento peculiarmente íntimo e, de fato, incorrigível de nossos estados mentais; ‘nossa consciência não nos envolve em erro’” (1998, p.118).

<sup>20</sup>“[...] Ele distingue a consciência da percepção. Tanto a consciência quanto a percepção pertencem propriamente à mente, e ambas são funções do entendimento humano em particular (em oposição à vontade). Ambas, portanto, são funções cognitivas, mas têm objetos diferentes: enquanto a percepção é direcionada para fora, para ideias em Deus (e outros *intelligibilia*), a consciência é direcionada para dentro, para as próprias modificações da mente” (2009, p.119).

<sup>21</sup>“Esta é apenas a distinção entre consciência e percepção que discuti na seção anterior. E assim, embora o sentir, nesse sentido, seja uma forma de cognição mais imediata do que perceber por meio de ideias, é uma forma de cognição epistemologicamente inferior — uma

espécie de mero conhecimento subjetivo que não oferece nada como o conhecimento sistemático que perceber uma ideia nos dá” (2009, p.119).

<sup>22</sup>Tanto em *Uma investigação sobre a mente humana a partir dos princípios do senso comum* (1997), publicada originalmente em 1764, quanto nos *Ensaios sobre os poderes intelectuais do homem* (2002), publicados originalmente em 1785.

<sup>23</sup>Agradeço ao parecerista anônimo do periódico pela sugestão de leitura do esclarecedor trabalho de Geny.

## Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES). Agradeço a Carlota Salgadinho Ferreira pelos valiosos comentários à primeira versão desse trabalho.