



## A UNIÃO ENTRE DEUS E A ALMA NA EPISTEMOLOGIA DE MALEBRANCHE: UMA PROPOSTA DE REINTERPRETAÇÃO

Jeferson da Costa Vaz

Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)

[jeferson.2004@outlook.com](mailto:jeferson.2004@outlook.com)

<http://lattes.cnpq.br/5729343600126279>

### RESUMO:

O objetivo deste artigo é discutir a epistemologia de Malebranche com o intuito de sugerir uma interpretação alternativa ao modo como Pricladnitzky qualificou a união da alma com Deus, em artigo publicado nesta revista em 2015 (v. 11, n. 2). Nossa hipótese é que a compreensão do articulista de que esta união seria análoga a uma relação parasitária tem plausibilidade, mas não contempla a proposta malebranchiana de forma completa. O conceito de Deus opera como causa primeira que criou o mundo para a sua própria glória e os seres humanos inclinados a amá-lo. Por conta disso, avaliamos que a figura de Deus não seria análoga a dum hospedeiro, mas de um ser que também desfruta de vantagem com essa união e torna essa vantagem mútua. Para tanto, dividimos nosso texto em quatro partes. Na primeira delas relatamos brevemente o objeto e a argumentação geral de Pricladnitzky. Na segunda parte indicamos como essa dependência epistêmica se estabelece, bem como sob quais pressupostos. Em seguida, investigamos como essa união também contribui para a glória de Deus. Por fim, discutimos as implicações dessa teoria do conhecimento nas inclinações da alma, para compreender como essa epistemologia está a serviço da glória de Deus. Com essa discussão, depreendemos que qualificando a união da alma com Deus como relação mutuária, fazemos uma ilustração que sugere de forma mais aproximada a proposta de Malebranche, embora reconheçamos a necessidade de uma abordagem mais específica para saber que tipo de mutualismo ilustraria melhor essa união.

### PALAVRAS-CHAVE:

Visão em Deus. *Amour-propre*. Vontade. Prazer. Glória.

THE UNION BETWEEN GOD AND THE SOUL IN MALEBRANCHE'S EPISTEMOLOGY: A PROPOSAL FOR REINTERPRETATION

**ABSTRACT:**

The purpose of this article is to discuss Malebranche's epistemology aiming to suggest an alternative interpretation to the way in which Pricladnitzky qualified the union of the soul with God, in an article published in this magazine in 2015 (v. 11, No. 2). Our hypothesis is that the writer's understanding that such union would be analogous to a parasitic relationship is plausible but does not fully contemplate the Malebranchian proposal. The concept of God operates as the primary cause that created the world for His own glory and the human beings inclined to love Him. Because of this, we believe that the figure of God would not be analogous to that of a host, but of a being who also enjoys an advantage with this union and makes this mutual advantage. Thus, we divided our text into four parts. In the first, we briefly report on Pricladnitzky's object and general argument. In the second part we indicate how this epistemic dependence is established, as well as under what assumptions. Then, we investigate how this union also contributes to the glory of God. Finally, we discussed the implications of this theory of knowledge on the inclinations of the soul, to understand how this epistemology is at the service of the glory of God. With this discussion, we found that by qualifying the union of the soul with God as a relationship of mutuality, we make an illustration that suggests Malebranche's proposal more closely, although we recognize the need for a more specific approach to know what kind of mutualism would best illustrate this union.

**KEYWORDS:**

Vision in God. Amour-propre. Will. Pleasure. Glory.

**Introdução**

O presente artigo tem o objetivo de discutir a epistemologia de Malebranche no intuito de propor uma interpretação alternativa sobre a relação entre Deus e o sujeito. De forma breve, poderíamos dizer que sua epistemologia pretende que um objeto é conhecido mediante a ideia que dele vemos em Deus, na ocasião da presença material do objeto. Isso porque, para ele há uma diferença entre a natureza da matéria e da alma, tal como aquela constatada por René Descartes (1596-1650). Uma vez que se tratam de substâncias heterogêneas, não haveria como afirmar que elas se relacionam de forma direta. Por isso, Malebranche se valeu do conceito de Deus como instância que age diretamente na cognição e, assim, atua como possibilitadora desta relação e, por conseguinte, da percepção.

Pricladnitzky (2015) acertadamente percebeu nisso uma relação de dependência da alma em relação a Deus. Em artigo intitulado *A natureza das ideias segundo Nicolas Malebranche*<sup>1</sup> publicado em 2015 nesta revista (v.11, n. 2), ele analisou como o filósofo demonstra a “absoluta dependência do homem em relação a Deus” (PRICLADNITZKY, 2015, p. 84) na obra *De La Recherche de la Verité (1674-75)*<sup>2</sup>, qualificando, inclusive, esta dependência como “parasitária” (PRICLADNITZKY, 2015, p. 84). Com isso, o articulista pretendeu que a união do espírito com Deus se dá de maneira análoga à relação de um parasita com um hospedeiro, ou seja, como se o sujeito estivesse em condição de desfrutar de alguma vantagem nesta relação com o divino, enquanto ao pretense hospedeiro caberia a condição oposta. Não julgamos que este raciocínio careça de plausibilidade, até porque a dependência do sujeito nos parece inegável. Todavia, acreditamos que aprofundando a investigação na *Recherche*, atentando para outros aspectos da desta obra, atingimos uma conclusão que não apenas diverge desta, como também a complementa.

Em nosso ponto de vista, o articulista apresentou uma tese contundente, considerando que na teoria malebranchiana Deus não só dá a vida ao sujeito, como estabelece meios para que ele se conserve – como veremos. Porém, nos parece que sua análise não avançou o suficiente a ponto de notar o quanto a epistemologia de Malebranche opera a serviço da glória de Deus<sup>3</sup>. Neste sentido, haveria o desfrute de

---

<sup>1</sup> Nosso contraponto não é em relação ao artigo como um todo, e nem em relação à tese do articulista. O aspecto do artigo que motivou nossa discussão é unicamente a forma na qual se ilustrou metaforicamente a noção malebranchista de união entre a alma e Deus.

<sup>2</sup> Doravante utilizaremos apenas a abreviação *Recherche* para se referir a este texto.

<sup>3</sup> Queremos alertar ao leitor que, embora essa noção de glória esteja muito presente em um discurso religioso nos tempos hodiernos, Malebranche, mesmo tendo sido um padre, não o propôs levando em conta apenas esse sentido. Tal sentido, inclusive, parece ser secundário, pois, segundo Alquié (1974, p. 32) “Até no que concerne a autoridade dos textos sagrados, ele parece ficar fiel a esse estado de espírito meditativo solitário e utiliza a Escritura apenas para sublinhar sua conformidade com uma filosofia que, por outro lado, ele estima lhe ser diretamente comunicada pelo Verbo.”. Parece-nos que ele se apropriou desse conceito relacionado à liturgia, mais para indicar como as ações de Deus, princípio causal, retornam para ele; do que para reproduzir e fazer apologia à uma ideia teológica ligada a um tipo de culto. Sobre isso, vale ressaltar Debrun ao dizer que no Oratório, sob a influência revolução cosmológica de Copérnico, “A imagem do retorno ao centro” (DEBRUN, 1979, p. 187) se fazia muito presente. Portanto, a metáfora da glória parece ser expressa sob o pretexto de justificar, no Deus que fez os seres humanos sua imagem-semelhança, esse movimento de amor que se retroalimenta, isto é, que em si mesmo principia e tem a si mesmo como finalidade, voltando para si todas as coisas criadas. – Com exceção dos textos já traduzidos para o português listados nas referências, todas as

uma vantagem por parte deste último. Considerando este elemento presente já na *Recherche*, como em textos posteriores, queremos contribuir com a hipótese de que a relação entre alma e Deus não se desenha nos conformes de um parasitismo, mas de um mutualismo, ou seja, numa relação em que ambos se beneficiam desta união.

Para discutir a maneira na qual essa epistemologia pode ser associada à figura dum mutualismo, dividimos este texto em quatro partes. Na primeira delas, no intuito de contextualizar o problema, retomamos em linhas gerais a discussão do artigo de Pricladnitzky para reconhecer sua importância e indicar o ponto com o qual pretendemos dialogar. Na segunda parte o nosso objetivo foi o de indicar parte dos aspectos da filosofia de Malebranche que justificam a afirmação de que há uma “dependência epistêmica” (PRICLADNITZKY, 2015, p. 84) do ser humano em relação a Deus, com o intento de conhecer as motivações desta qualificação, abordando de forma geral as teses do *ocasionalismo* e da *Visão em Deus*. Em seguida, investigamos a relação desta epistemologia com a noção de glória, no intuito de entender o motivo pelo qual compreendemos que o benefício é mútuo. Por fim, na última parte, discutimos sobre as implicações desta epistemologia nas inclinações da alma, a fim de compreender com que propósito Malebranche estabeleceu esta relação, abordando os temas das *vontades concorrentes*, da inquietude e do prazer.

Depreendemos com isso que, assim como Descartes – conforme indicou Teixeira (1990) –, Malebranche possui uma teoria do conhecimento que se torna mais bem compreendida se analisada na sua relação com sua teoria sobre a dimensão passional do ser humano cujo valor é inegável<sup>4</sup>. Nosso estudo, todavia, não se propõe a meramente contestar a qualificação supradita, mas contribuir como complemento a ela, indicando outros aspectos do pensamento do padre oratoriano que julgamos dignos de nota. Assim, não intentamos uma rejeição do estudo anterior, até porque foi ele que nos inspirou no desenvolvimento deste que apresentamos.

---

demais traduções, seja de Malebranche ou de comentadores, foram realizadas pelo autor deste artigo, sendo, deste modo, de sua responsabilidade.

4 Em *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, Monzani compreende que Malebranche tem um “papel fundamental” (MONZANI, 2011, p. 17) para a compreensão dos “fundamentos da vida passional” (ibidem, p. 16) do sujeito moderno.

## O surgimento da metáfora da relação parasitária: uma breve consideração

Em seu artigo, Pricladnitzky (2015) desenvolve uma análise em torno do que Malebranche sugere como ideia, na busca de compreender de que forma o filósofo francês edifica uma ontologia da natureza dela. Por outras palavras, o artigo visa compreender se para o padre oratoriano as ideias são substâncias – isto é, aquilo que não é passível de modificação e que se pode conceber sem relação com outra coisa a não ser a si própria – ou maneiras de substância, que diz respeito às modificações daquela.

Assim, por um lado Pricladnitzky se depara com o fato de que, contrário a Descartes, Malebranche apresenta uma “[...] recusa das ideias como modificações de uma coisa pensante [...]” (PRICLADNITZKY, 2015, p. 85), uma vez que acatando esta convicção o filósofo não sustentaria “[...] uma parte essencial para a demonstração da visão em Deus [...]” (PRICLADNITZKY, 2015, p. 85). Por outro lado, o autor observa que o ser infinito, neste caso Deus, também não é passível de sofrer modificações ou assumir maneiras de ser.

Dadas estas constatações, Pricladnitzky levanta a seguinte questão: “Não sendo modificações nem da mente finita nem da mente infinita o que são as ideias para Malebranche?” (PRICLADNITZKY, 2015, p. 85). Incluso nesta problemática, o artigo propõe uma interpretação inspirada em Monte Cook de que “As ideias estão em Deus, e não há distinção entre estar em Deus e ser Deus” (PRICLADNITZKY, 2015, p. 89). Isso significa que a ideia é uma substância, portanto, não uma maneira da substância de Deus enquanto modificação Deste, dado que Este não sofre modificações. Assim ele conclui que “[...] as ideias são elementos de uma substância [...] como elementos constitutivos da concepção de Deus” (PRICLADNITZKY, 2015, p. 89). Isso parte do pressuposto de que há uma dependência da alma em relação a Deus mais significativa do que em relação aos corpos, pois a percepção estaria mais relacionada com ideias do que com a matéria. Sobre este ponto, há a afirmação de que “Estar unido a algo pode significar uma dependência de ordem metafísica, em que a existência do espírito do homem é parasitária de Deus (da sua união com Deus) [...]” (PRICLADNITZKY, 2015, p. 84). Não há dúvidas que Malebranche estabelece esse

vínculo de dependência. No entanto, não consideramos que a qualificação de tal relação como parasitária estaria de acordo com o que o padre oratoriano pensou, pelos motivos que descreveremos abaixo.

### **Do ocasionalismo à Visão em Deus: sobre a dependência epistêmica**

A epistemologia de Malebranche se constrói, de forma geral, a partir de duas constatações. A primeira delas diz respeito a uma lacuna que separa duas substâncias heterogêneas, a saber: alma e corpo. A segunda trata da ineficácia causal das criaturas. Ambos os prognósticos surgiram a partir da leitura das contribuições deixadas por René Descartes, estando, de certa forma<sup>5</sup>, na filosofia deste. Mas, as respostas para os problemas descobertos se dissociam de tal maneira que poderíamos dizer que, embora tenha sido assumido discípulo do autor do *Discurso do Método*<sup>6</sup>, Malebranche adotou determinados posicionamentos que nos permitiriam compreender a existência de uma controvérsia entre eles – como observaram Blondel em texto *L'anticartésianisme de Malebranche* (1916) e, inclusive, Alquié nas segunda e terceira partes de *Le cartésianisme de Malebranche* (1974) intituladas, respectivamente *Le cartésianisme modifié* e *Le cartésianisme ruiné*.

---

<sup>5</sup> Afirmamos que os problemas estão apenas "de certa forma" em Descartes, porque no tocante ao problema da causalidade, ele se restringiu a tratar da ineficácia causal dos corpos e não das criaturas de modo geral, como fez Malebranche. Em resposta a isso ele propôs um raciocínio pautado na lógica das causas ocasionais, como observou Fontenelle 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).

<sup>6</sup> Em torno disso, interessa o comentário de Guérout (1955, p. 07): "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.". Pois, como relata Alquié, entre os cartesianos do século XVII "Apenas Malebranche, declarando que nenhum homem pode ensinar outro e que toda a luz vem de Deus, fala de Descartes somente 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." (ALQUIÉ, 1974, p. 10).

Isso porque a compreensão malebranchista de sujeito, longe de situar o eu (*moi*)<sup>7</sup> como fundamento para a ciência, o apresenta como incapacitado ao conhecimento de si mesmo com este caráter. De si mesmo, o *moi* só conhece com evidência a própria existência. “Eu não sou senão trevas para mim mesmo!” (MALEBRANCHE, 1871, p. 117), enfatizou ele nas *Méditations Chrésiennes* (1683). E é exatamente por isso que há um abismo entre sujeito e objeto<sup>8</sup>, porque, diferente do que se passa com o *moi*, podemos ter um conhecimento de caráter científico do objeto, ainda que sua existência nos seja misteriosa, já que “[...] não devemos concluir que uma coisa existe fora de nós somente porque a vemos fora de nós” (MALEBRANCHE, 2004, p. 126). Descartes já havia identificado este distanciamento entre as substâncias pensante e extensa, mas, diante desse problema, Malebranche nos mostrou como o abismo existente entre elas é ainda mais profundo. Elevando a reflexão até um ponto que Descartes, talvez intencionalmente<sup>9</sup>, não quis, o padre oratoriano refletiu nas *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* (1688): “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, 1922, p. 28). Portanto, o sujeito dispõe de uma capacidade de conhecer o mundo, mas não dispõe de faculdades que permitam um conhecimento de si com a mesma precisão. Em outras palavras, “[...] dos corpos nós conhecemos a essência, mas não a existência; da alma nós sentimos a existência, mas sem conhecer a essência.” (BLONDEL, 1916, p. 14). Essa é, como ele já havia antecipado na *Recherche*, a diferença essencial entre pensamento e matéria

---

<sup>7</sup> Faremos, daqui em diante, uso do *pronom tonique* “*moi*” para se referir ao eu malebranchiano. Com esse termo, buscamos indicar a noção de sujeito do autor. Além deste, utilizaremos alternativamente também “alma”, “espírito” e “mente”.

<sup>8</sup> Para uma contribuição mais específica sobre essa distância entre as substâncias heterogêneas, 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.

<sup>9</sup> Reproduzimos aqui a suspeita levantada por Lívio Teixeira em seu *Ensaio Sobre a Moral de Descartes*, quando diz: “A dúvida é, pois, um ‘empreendimento’, que aliás, como vimos acima, ele [Descartes] não quer desenvolver até os limites extremos, mas só até onde for conveniente.” (TEIXEIRA, 1990, p. 34).

E, se essa comparação pode conter dificuldades, será apenas porque não temos uma ideia clara do pensamento, como temos da extensão, pois conhecemo-lo somente por sentimento interior, ou por consciência, assim como explicarei mais abaixo. (MALEBRANCHE, 1837, p. 93).

Além desta compreensão de sujeito, o filósofo do Oratório inferiu de que o *moi* não é a causa de sua percepção, mesmo quando pensamos em algo dotado de extensão, ou quando imaginamos um objeto deste caráter. Sobre essa ineficácia causal ele disse:

É verdade que, quando concebemos um quadrado por pura intelecção, podemos ainda imaginá-lo, isto é, percebê-lo em nós ao traçar uma imagem no cérebro. Mas é preciso observar, primeiramente, que não somos a causa verdadeira, nem a principal, dessa imagem, mas seria muito longo explicar isso. (MALEBRANCHE, 1937, p. 179)

Para Malebranche seria “muito longo explicar isso” pela via de que no texto de onde este excerto foi extraído, ele estava em curso de contrapor um argumento corrente segundo o qual a alma produz as ideias. Porém, podemos sugerir que isso está relacionado com o fato de que ele constatou uma dificuldade em extrair do *moi* um conhecimento acerca do que ele é, do que ele venha a ser, além de uma coisa existente que sente e pensa. Como examinou Guérault (1955, p. 31): “A consciência de si que constitui meu *moi* não é, observa Malebranche, um conhecimento claro e distinto, como o acreditou Descartes, mas um conhecimento obscuro e confuso, um *sentimento*.”. É possível, apenas, saber dele o que ele não é, ou seja: matéria, extensão, causa eficaz – como sugerido no recorrente exemplo da dor no membro amputado<sup>10</sup>. Mas isso, além de não sanar a questão acerca da essência do *moi*, reforça o argumento de que o sujeito não é capaz de assumir o estatuto de causa eficaz.

---

<sup>10</sup> O exemplo do membro amputado aparece, sobretudo, para endossar a tese de que a ideia que se apresenta como sensível ao sujeito, não necessariamente tem correspondência com algum objeto externo, como bem interpretou Guérault quando explicou: “Os febris, os loucos, o manco vítima da ilusão dos amputados, testemunham que as coisas exteriores não correspondem necessariamente às nossas percepções.” (GUÉROULT, 1955, p. 28). Todavia, podemos também interpretar essa ilustração como indicativa da ineficácia do sujeito em perceber algo que não esteja encerrado em Deus, conforme disse Bardout (1996, p. 502): “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.”. Segunda este último posicionamento, a sensação depende de Deus para ser eficaz.



Sua noção de sujeito vai na contramão da proposta cartesiana segundo a qual o ego seria a base para o conhecimento científico. Malebranche propôs 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. Logo, se a percepção acontece sem depender dele, é porque depende de algum outro ser. Esta foi a primeira constatação que se colocou como pressuposto de sua epistemologia. Acerca da segunda constatação, da ineficácia causal das criaturas, vale mencionar o argumento do “choque entre bolas”<sup>11</sup>. Neste argumento que fundamenta o ocasionalismo, Malebranche diz que os seres humanos

[...] 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, visto que a primeira não tem ela própria a vontade de se mover. Eles podem somente julgar que esse choque das duas bolas é a ocasião, para o autor do movimento da matéria, para executar o decreto de sua vontade, que é a causa universal de todas as coisas, ao comunicar à outra bola uma parte do movimento da primeira; isto é, para falar mais claramente, ao querer que a última adquira tanto movimento quanto a primeira perde do seu, pois a força motora dos corpos somente pode ser a vontade daquele que os conserva, como nós faremos ver alhures. (MALEBRANCHE, 2004, p. 182).

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

---

<sup>11</sup> 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 epistolares 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). Este argumento foi importante, tanto para que Hume construísse a sua crítica, já que, como mostram Gomes e Simons, ele se apropriou de alguns apontamentos malebranchianos para compor os seus; 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.

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 por assim dizer, “empresta”<sup>12</sup>, ou melhor, fornece o seu potencial de produção para que a percepção possa ocorrer no sujeito, quando diante de um objeto. Dessa forma Deus, o único ser capaz de ser causa de algo, produz os efeitos ao passo que as criaturas são sempre passivas. Assim, a ocasião do encontro entre sujeito e objeto tem a percepção como produto, na medida em que os elementos desta operação efetuam uma subtração, com reserva, do poder positivo de Deus. Por conta disso que ele julgou plausível a afirmação de que « *nous voyons toutes choses en Dieu* » [vemos todas as coisas em Deus] na ocasião da relação sensível com a matéria, apresentando seu *ocasionalismo* como estrutura argumentativa que sustenta a sua proposta epistemológica conhecida como *Visão em Deus*.

É a partir disso que podemos afirmar que o sujeito depende de Deus. “Por outro lado, para que haja visão em Deus, Deus deve querer revelar as ideias para nós.” (ALQUIÉ, 1974, p. 198). Ou seja, essa dependência não ocorre por oportunismo da alma que, carente de recursos para perceber, se instala no autor da natureza para, assim, ver nele as ideias. Essa dependência ocorre porque Deus quer, como o filósofo explicou na segunda etapa de sua argumentação acerca da *Visão em Deus* presente no Capítulo IV da parte II do livro III da *Recherche*:

---

<sup>12</sup> Quando afirmamos que Deus “empresta” a sua potência às criaturas, o fazemos com o uso de aspas e com a ciência de que este termo não é o mais preciso para pensarmos como a eficácia causal de Deus se converte em efeitos no mundo. Afirmamos que Deus, por assim dizer, “empresta” o seu poder, no sentido de que Ele produz um movimento que para o sujeito pode ser entendido como de si próprio. Pensando ser causa de algo, o sujeito incorreria em um equívoco, na interpretação de Malebranche. Sendo assim, nosso uso é um uso corrente do verbo emprestar tal como usamos para fazer referência a uma pessoa com saldo negativo que empresta dinheiro e se ilude de possuir um poder de compra ou um pretensão “crédito”. Nesse caso, a pessoa se coloca cada vez mais em dívida em relação a quem concede tal “poder”, na medida em que “empresta” esse poder de compra que pertence apenas a quem concede. Por isso, de maneira alguma queremos dar a entender que o sujeito toma o poder “emprestado” de Deus e se torna poderoso também. Trata-se do contrário: o fato de o sujeito tomar de “empréstimo” essa eficácia só indica a dependência que ele tem de Deus para que os efeitos se concretizem.

A segunda razão para pensar que vemos todos os seres porque Deus quer que o que nele os representa nos seja descoberto, e não porque temos tantas idéias criadas conosco que podemos ver as coisas, é que isso coloca os espíritos criados em uma inteira dependência dele e a maior que possa ser, pois, isso sendo assim, não somente não saberíamos ver nada que Deus não quisesse que víssemos, mas não saberíamos ver nada que Deus mesmo não nos mostre. (MALEBRANCHE, 2004, p. 193)

Destarte, a representação da ideia para a alma na ocasião do contato com a matéria tem a vontade de Deus como pressuposto. “Em outros termos, a união da alma com o corpo deve aparecer como um meio de sua união com Deus, único propósito de sua criação.” (ALQUIÉ, 1974, p. 48). De forma sucinta, “[...] o espírito pode ver, em Deus, as obras de Deus, supondo que Deus queira revelar-lhe o que nele as representa.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 191). Vimos, assim, como Malebranche justificou a dependência epistêmica do sujeito em sua tese da *Visão em Deus*, partindo da condição do sujeito no mundo<sup>13</sup>. Cumpre agora debater o motivo pelo qual ele compreendeu que o autor da natureza quer que essa dependência se estabeleça, o que faremos no próximo item.

### **Sobre a vontade de Deus em função de sua glória**

A teoria malebrancheana da vontade se estabelece para garantir, dentre outras coisas, a glória de Deus. Esta glória se efetiva na medida em que o sujeito expressa, por Ele, o seu amor. Esse amor é assegurado por nosso filósofo na medida em que ele estabeleceu a dependência epistêmica da qual já falamos e fez do amor a Deus o princípio de todas as inclinações da alma. Para garantir esse amor e essa glória, ele sugeriu que Deus criou os seres humanos tendidos para Si mesmo.

No capítulo sobre *l'Entendement* ele já havia introduzido implicitamente esta noção de tendência para o criador, expressando, em tom de conclusão, que

Finalmente, não é possível que Deus tenha outro fim principal de suas ações senão ele mesmo; essa é uma noção comum a todo homem capaz de alguma reflexão, e a Escritura santa não nos permite duvidar de que Deus fez todas as coisas para si. É, portanto, necessário que não

---

<sup>13</sup> Acerca disso, vem a calhar a contribuição de Alquié (1979, p. 148): “Nossa união com Deus é a única origem de nossas ideias e de nossas sensações, de nossos atos e de nossa relação, o único fundamento de nosso ser e de nossa relação com os outros seres.”

somente nosso amor natural, quero dizer, o movimento que ele produz em nosso espírito, tenda em sua direção, mas ainda que o conhecimento e que a luz que ele lhe dá nos faça conhecer alguma coisa que seja nele, pois tudo o que vem de Deus pode ser somente para Deus. (MALEBRANCHE, 2004, p. 196)

Reiterando, “tudo o que vem de Deus pode ser somente para Deus.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 196). Em outras palavras, a luz que o autor da natureza fornece para alma conseguir perceber, não é oferecida de forma despropositada. Este guarnecimento tem o propósito de fazer com que as criaturas tendam na direção Dele, amando-O, como o padre oratoriano nos assegurou de maneira mais explícita no capítulo *Des Inclinations*:

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)

Esta passagem nos indica dois aspectos que, embora ainda não tenham sido abordados, são fulcrais para compreendermos com que propósito a vontade divina opera. O primeiro deles é que, se a inclinação primeira do *moi* tende para a glória daquele que o criou, é pelo motivo de que Ele mesmo quer sua glória, de maneira que o amor da criatura pelo criador existe porque ela é feita a imagem-semelhança Dele. Se o criador se ama, então convém que a criatura também O ame, antes ainda de amar a si mesma. Ou seja: “Deus se ama. Portanto, devemos amá-lo. Nisso, vontade humana e vontade divina podem ser semelhantes.” (ALQUIÉ, 1974, p. 343). Isso nos leva ao outro aspecto, isto é, ao fato de que Malebranche nos diz que a inclinação consequente da primeira, opera com o fito da “própria conservação”. Essa “segunda inclinação natural”<sup>14</sup> que ele chama de *amour-propre*, também cumpre com a finalidade inscrita por Deus, pois garante que sua criatura não promova a destruição de si mesma e, portanto, continue tendida para Ele. Assim sendo, Deus possui uma inclinação para si mesmo, um amor autorreferencial unido à vontade de

---

<sup>14</sup> Aqui fazemos menção ao título da primeira seção do Capítulo V do livro *Des Inclinations da Recherche*, a saber: «*De la seconde inclination naturelle ou de l'amour-propre*» [Da segunda inclinação natural ou do amor-próprio].

glória. Para saciar essa vontade, criou seres que, tal como Ele, se amam e se conservam fazendo com que a obra divina seja continuamente amada e glorificada. Concluindo, nas palavras do filósofo, “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).

Como o princípio de conservação do sujeito só existe porque ele é dotado desse amor primordial por Deus, não podemos negar a sua dependência nessa união, uma vez que “é por meio dela que ele recebe sua vida” (MALEBRANCHE, 2004, p. 39) – como bem observou Prikladnitzky (2015) – e é por meio dela também que ele se conserva. A união é a condição para a epistemologia de Malebranche. A epistemologia é o que assegura a conservação, pois “[...] os sentidos nos são dados somente para a conservação do nosso corpo e não para nos ensinar a verdade” (MALEBRANCHE, 2004, p. 129). Contribuindo para a conservação do corpo, os dados sensoriais obtidos pela *Visão em Deus* são benéficos ao sujeito como um todo, pois tendo corpo sadio ele o mantém unido com a alma<sup>15</sup>. Porém, longe de causar dano para o pretense hospedeiro, essa união se trata, antes, de um pressuposto primordial para que sua vontade de glória possa se realizar. Assim, sem essa união, a glória de Deus não seria possível, pois

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)

A criação do mundo com movimento, com a diversidade de beleza, foi pensada por Malebranche para justificar a admiração que as criaturas têm por Deus,

---

<sup>15</sup> 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), Malebranche também compreende que a alma só deixa o corpo quando este não se encontra mais em condições de comportá-la. Assim, “pela causa de o corpo não estar mais próprio para fazer suas funções que a alma o abandona.” (MALEBRANCHE, 1871, p. 68). Tal é a importância da conservação do corpo, segundo ele.

ou seja, a tendência de admirá-Lo. De certa maneira, não podemos considerar que as glórias que os seres humanos rendem a Deus são necessárias para a glória Dele. Isso pelo motivo de que Deus basta a si mesmo e bastando a si mesmo, independe da estima alheia para reconhecer Sua glória. Neste sentido, não foi pela glória oferecida por terceiros que se deu essa criação. Mas uma glória inspirada pelo reconhecimento de Suas qualidades em sua obra, o que não impede a glorificação de terceiros, conforme podemos ver na comparação realizada no IX<sup>ème</sup> *Entretien*:

Quando um arquiteto faz um edifício cômodo e de uma excelente arquitetura, ele tem uma secreta complacência, porque sua obra o torna testemunha de sua habilidade em sua arte. Assim, podemos dizer que a beleza de sua obra lhe faz honra, porque ela porta o caráter das qualidades das quais ele se glorifica, das qualidades que ele estima e que ele ama, e que se alegra em possuir. Que aconteça, além disso, que alguém pare para contemplar seu edifício, para aí admirar a conduta e as proporções, o arquiteto tira uma segunda glória, que é ainda principalmente fundada sobre o amor e a estima que ele tem das qualidades que possui, e que se alegraria de possuir em um grau mais eminente; pois se se acreditasse que a qualidade do arquiteto fosse indigna dele, se ele desprezasse esta arte ou esta ciência, sua obra cessaria de lhe fazer honra, e aqueles que o louvariam de tê-la construído o deixariam confuso. (MALEBRANCHE, 1922, p. 198-199)

O suposto Arquiteto se compraz de sua obra ao ver nela um efeito de sua habilidade. A “[...] beleza de sua obra lhe faz honra [...]” (MALEBRANCHE, 1922, p. 198) pois indica e reflete Suas próprias qualidades, fazendo com que Ele se alegre ao estar diante de seu feito. Eis aí uma expressão da glória que só depende do Arquiteto, ou seja, que não depende de uma apreciação terceira e que estaria relacionada apenas com *amour-propre* Dele.

O fato de alguma terceira pessoa admirar o edifício faz com que outro tipo de glória se manifeste. Mas essa glória não viria de algo externo, pois ainda seria “[...] fundada sobre o amor e a estima que ele tem das qualidades que possui [...]” (MALEBRANCHE, 1922, p. 199). É digno de nota o fato de que essa segunda glória só faz sentido em decorrência da primeira, ou seja, que se não houvesse da parte do Arquiteto uma predisposição para reconhecer sua glória na sua obra, esta segunda glória decorrente da admiração de alguém não se realizaria, ensejaria confusão.

Com base nisso, podemos visualizar como Deus opera em prol de Sua glória, sem depender da estima alheia, o que faz dele independente e indica a razão pela

qual ele criou o mundo. A despeito do apreço das criaturas, Deus possui uma *gloire essentielle*, como sugere Gueroult (1959), que assegura o motivo da criação, das obras divinas. Além dessa *gloire essentielle*, há também a "*gloire étrangère ou accidentelle*" (GUEROULT, 1959, p. 62), que contribui para a glória divina na Terra, mas da qual Deus prescindir, pois Ele se basta. É dessa forma que Malebranche se desembaraça do problema presente no IX<sup>ème</sup> *Entretien*, expresso nas seguintes palavras: "Se esta glória foi o motivo que determinou o criador, eis então alguma coisa exterior a Deus que o determina a agir." (MALEBRANCHE, 1922, p. 198).

Porém, no desenvolvimento do diálogo se levanta uma questão acerca de como o mundo poderia refletir as qualidades divinas. Como que um Universo finito poderia refletir Deus? "Pois enfim, o Universo, por maior, por mais perfeito que possa ser, enquanto for finito, ele será indigno da ação de um Deus cujo valor é infinito." (MALEBRANCHE, 1922, p. 200). Diante desse problema, Malebranche sugere que o que faz do Universo algo com o qual Deus se reconhece é Jesus Cristo. "[...] pois é uma prova certa de que o Universo reparado por Jesus Cristo vale mais que o mesmo Universo na primeira construção [...]" (MALEBRANCHE, 1922, p. 201). Assim, Deus reconhece suas qualidades no universo porque houve um reparo deste por parte de Jesus Cristo.

Com base nessa resposta é que sugerimos acima que é só de certa maneira que não podemos considerar que as glórias humanas ofertadas para Deus são necessárias para a glória Dele, porque esta afirmação sobre Jesus inspira a seguinte dúvida: Jesus Cristo não foi enviado apenas para reparar o pecado de Adão? "Por que tanto retardar uma obra da qual ele [Deus] tira tanta glória?" (MALEBRANCHE, 1922, p. 204). Em resposta, sugeriu o autor: "O cedo e o tarde são propriedades do tempo, e não têm nenhuma relação com a eternidade." (MALEBRANCHE, 1922, p. 204). Ou seja, Deus não criou o mundo digno de sua glória apenas quando Jesus foi, por assim dizer, gerado. Jesus foi criado há uma eternidade de tempo para reparar o pecado de Adão, a queda cujo acontecimento já estava nos desígnios de Deus<sup>16</sup>,

---

<sup>16</sup> Sobre isso, é válido observar como Teodoro responde ao questionamento feito Aristo, na ocasião do IX<sup>ème</sup> Diálogo em que este reflete que se não houvesse o pecado original, não haveria a necessidade

pois “Jesus Cristo aparece apenas na plenitude dos tempos, mas antecede todos os séculos nos desígnios do Criador.” (MALEBRANCHE, 1922, p. 203). Portanto, em resposta às indagações, Malebranche diz que Jesus já tinha sido criado antes da queda de Adão, para reparar o pecado que já estava no projeto divino.

Atingida esta conclusão, outro questionamento é feito no curso do diálogo. Ao apresentar o mundo com Jesus Cristo para torná-lo digno de glória, Deus não teria agido de maneira desinteressada? Esta interpelação é feita no diálogo com a seguinte observação: “[...] pois, enfim, a Escritura nos ensina que Deus nos tem amado tanto que nos deu seu Filho único. Eis um grande presente, Aristo, e que parece marcar um amor um pouco mais desinteressado do que aquele que Teodoro lhe atribuiu.” (MALEBRANCHE, 1992, p. 205). A reflexão acima inspira, pois, o seguinte comentário da personagem Teodoro, em tom conclusivo:

Enfim, creio ainda, por causa da Escritura, que, se nos destinou em Seu Filho, e se escolheu Seu Filho para ser o primeiro dos destinados, é porque ele quis fazê-lo seu pontífice, para receber dele e de nós por ele as adorações que lhe são devidas [...] (MALEBRANCHE, 1922, p. 205-206)

Ou seja, longe de agir desinteressadamente ao criar Jesus Cristo para santificar o mundo, Deus criou Seu filho num tempo que “[...] antecede todos os séculos nos desígnios do Criador.” (MALEBRANCHE, 1922, p. 205) com a intenção de ser louvado por Jesus e pelas criaturas, isto é “[...] para receber dele e de nós por ele as adorações que lhe são devidas.” (MALEBRANCHE, 1922, p. 209). Ao que parece, há um interesse de Deus nas nossas adorações feitas mediante Jesus Cristo. Nesse sentido, podemos pensar que, de certa maneira, Deus criou o Universo, o mundo, para a Sua glória,

---

do Verbo de fazer carne: “Não sei, Aristo. Mas, ainda que o homem não tivesse pecado, uma pessoa divina não teria deixado de se unir ao Universo para santificá-lo, para tirá-lo de seu estado profano, para torná-lo divino, para dar a ele uma dignidade infinita, a fim de que Deus, que só pode agir para Sua glória, recebesse uma glória que corresponde perfeitamente à sua ação. O Verbo pode se unir à obra de Deus sem se encarnar? Ele se fez homem; mas não poderia se fazer anjo? É verdade que se fazendo homem, ele se une ao mesmo tempo às duas substâncias, espírito e corpo, das quais o universo é composto, e que, por essa união santifica toda a natureza. É por isso que não creio que o pecado tenha sido a única causa da Encarnação do Filho de Deus. Mas Deus pôde fazer ao anjo a graça que fez ao homem. De resto, Deus previu e permitiu o pecado. Isso basta. Pois é uma prova certa de que o Universo reparado por Jesus Cristo vale mais que o mesmo Universo na primeira construção; de outro modo, Deus nunca teria deixado corromper sua obra. É uma evidência certa de que o principal dos desígnios de Deus é a encarnação de seu Filho.” (MALEBRANCHE, 1922, p. 200-201). Vemos, portanto, que a reparação do mundo com a intenção da glorificação de Deus mediante seu filho Jesus Cristo, já estava nos desígnios de Deus, tal como o pecado e a queda que oportunizaram tal reparo.



incluindo nisso as adorações feitas a ele mediante a pessoa de Jesus Cristo. No entanto, também podemos considerar que essas adorações não são necessárias para a glória de Deus que, bastando a Si mesmo e estimando glória por Si mesmo apenas reconhecendo suas qualidades e seus atributos na Sua obra, Ele independe das adorações alheias, da "*gloire étrangère ou accidentelle*" (GUEROULT, 1959, p. 62). Sendo assim, não queremos afirmar categoricamente que há uma dependência vital por parte de Deus nessa relação, mas, sem dúvidas, há um benefício para ele. O esquema epistemológico do padre oratoriano opera para que esse benefício se concretize, pois contribui para a conservação do sujeito. Auxiliando na conservação do corpo, contribui para que a alma permaneça unida a ele e, portanto, contribui também para que o sujeito continue amando a Deus.

Sendo um racionalista, Malebranche não entende que o conhecimento da Verdade seja obtido mediante os sentidos, embora não negue que podemos obter, por meio da experiência, saberes que podem ser úteis para a autoconservação. Tanto a *Visão em Deus*, como o *ocasionalismo* colaboram para esta finalidade útil. Uma indicação disso está exposta na sua *Septième Meditation*, na qual ele disse: "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 remedieamos prontamente." (MALEBRANCHE, 1871, p. 84). Vemos então que a vontade do *moi* que mobiliza o seu *amour-propre* 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. Sua glória seria a própria criação de seres vertidos para si e que o amem. "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, à *jouissance* como ele diz, em relação àquilo que lhe suscita prazer – como veremos na próxima seção – e favorece sua conservação. Trata-se de uma vontade particular que está vinculada a uma Vontade geral que serve como motor que conduz todas as vertigens particulares para uma mesma finalidade. Foi nesse sentido que ele compreendeu que as vontades se

dispõem em concorrência, de modo que a vontade da alma depende da vontade divina. Acerca disso, ele expressou:

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 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 conseqüência, 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)

Com isso, podemos notar mais uma vez a relação de dependência entre a alma e Deus no interior do ocasionalismo. No início da seção, dissertamos acerca do modo em que o princípio de *amour-propre* é conseqüente do princípio do amor por Deus. Com as inclinações da alma também se procede assim. A inclinação que faz o sujeito amar seu criador se trata de uma mobilização originária para o Bem e para a Felicidade, pois “[...] nossa vontade não tem o poder de não desejar ser feliz [...]” (MALEBRANCHE, 2004, p. 69). Tais estados são possíveis em um, digamos, encontro com Deus, já que este inculca no espírito uma vontade que o pende para Ele. Todas as inclinações do *moi* são dependentes da vontade divina que se situa como um princípio causal, uma força motriz para as suas vertigens. Além disso, todas as inclinações do sujeito têm Deus como finalidade, mesmo que ele se encaminhe para um objeto particular, já que “Elas [as inclinações] 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). Tendendo as criaturas para a Sua glória, Deus as tende, ao mesmo tempo, para o Bem e para a Felicidade encerradas Nele. Isso justifica, segundo nossa hipótese, a vontade Dele por esse vínculo de dependência, conforme veremos adiante.

## Do prazer secular ao amor a Deus

Já vimos que a dependência da alma em relação a Deus se estabelece porque este o quer. Tal é sua vontade, pela via de que sendo, o sujeito, epistemologicamente dependente Dele, Ele pode lhe representar a sua obra, incitando nele a admiração. Além disso, se o espírito é dependente de Deus no tocante às inclinações, fica assegurado que ele tenderá sempre para o seu criador, ou seja, para o Bem e para a Felicidade; em suma: para a glória do autor da natureza. Esta dependência garante que a criatura esteja situada em total “concurso”<sup>17</sup> com seu criador, conforme ele diz no *d'Entendement* combatendo a hipótese de que os seres humanos seriam autossuficientes na produção do conhecimento<sup>18</sup>.

Pois, afinal, é bastante difícil compreender distintamente a dependência que nossos espíritos têm de Deus em todas as suas ações particulares, supondo que eles tenham tudo o que conhecemos distintamente ser necessário para agir ou todas as idéias das coisas presentes em seu

---

<sup>17</sup> Nos valem da noção de concurso no sentido já visto de concorrência, para indicar a dependência que o sujeito tem de Deus. Acreditamos que Malebranche expressa com nitidez como a relação entre o *ocasionalismo* e a concorrência entre Deus e os demais seres, em passagem da *Recherche* na qual trata do movimento do corpo, passagem esta que citamos na seção anterior com grifo. O sentido de concorrência ou de concurso que recuperamos em Malebranche não está relacionado, portanto, com o que mais tarde ele objetou no *Quinzième Éclaircissement*, sobretudo na parte da *Quatrième Preuve*, a saber: uma noção de concorrência ou concurso segundo a qual Deus agiria contra si mesmo ao fazer com que dois corpos se choquem inutilmente, ao invés de desviar o movimento e fazer com que um corpo siga em determinado sentido sem ser obstado por outro. Vale lembrar que o questionamento crítico contra o qual Malebranche argumentou neste *Éclaircissement* foi posto da seguinte maneira: “Por que empurrar os corpos para fazê-los rebater, fazê-los avançar para que recuem, produzir e conservar movimentos inúteis?” (MALEBRANCHE, 1837, p. 351). O questionamento é acerca da possibilidade de Deus concorrer contra si mesmo, de modo que neste contexto a palavra tem o seguinte sentido: “Concorrer para ações contrárias é dar os concursos contrários e fazer, por consequência, as ações contrárias.” (MALEBRANCHE, 1837, p. 351). Diante disso, Malebranche argumentou que não se trata de ações contrárias, mas de ocorrências resultantes do princípio das *vias simples* que rege a conduta de Deus e o impede de agir por *vontades particulares*. No sentido do *Quinzième Éclaircissement*, portanto, a concorrência denota o sentido de competição, de mobilizações que vão de encontro. No sentido que recuperamos, a concorrência e concurso pretendem a ideia de confluência, de correr junto para um mesmo sentido, partilhar de um mesmo curso, participar de um mesmo itinerário em marcha, não em competição, tal como a *causa ocasional* e a *causa verdadeira*.

<sup>18</sup> Malebranche combate essa opinião no interior da sua primeira argumentação da tese da *Visão em Deus* na *Recherche* (Schmaltz, 2006). Esta argumentação se construiu a partir da eliminação de quatro hipóteses acerca de como ocorre a percepção, a ponto de restar apenas a conclusão de que « *nous voyons toutes choses en Dieu* ». Para chegar nessa conclusão, teve que argumentar que (i) os objetos não mandam imagens deles para nós, causando nossa percepção; (ii) a alma não tem a potência de produzir ideias; (iii) Deus não nos criou com todas as ideias necessárias para ver os objetos e; (iv) Deus não produz as ideias em cada momento que precisamos.

espírito. E essa palavra geral “concurso”, pela qual se pretende explicar a dependência que as criaturas têm de Deus, não desperta em um espírito atento nenhuma idéia distinta, e, contudo, é bom que os homens saibam muito distintamente como não podem nada sem Deus. (MALEBRANCHE, 2004, p. 193-194)

Mesmo que a palavra “concurso” não desperte uma ideia distinta no sujeito, é com ela que se pretende explicar a dependência que as criaturas têm de Deus. Este vínculo assegura que o *moi* possa ter cognição e vontade. O sujeito vê um objeto porque Deus o conduz para esta experiência sensível, orientando-o para ela. Além disso, o sujeito tem vontade de algo porque é impulsionado pela vontade do Criador, com a qual sua vontade concorre. Entretanto, não podemos perder de vista o fato de que tal liame se estabelece para a felicidade da criatura e glória do criador. Por isso agora o nosso intento é discutir como esta tendência ao Bem e à Felicidade ocorre, sem deixar de abordar as implicações disso. Operando o que Jean Debrun chamou de “analogia psicofísica” (DEBRUN, 1979, p. 189), Malebranche propôs que Deus imprime no mundo um movimento em linha reta, conduzindo tudo ao Bem universal. Ou seja, “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 [...]” (MALEBRANCHE, 2004, p. 67) e estes *movimentos* e *inclinações* têm a finalidade da qual já falamos e que ainda abordaremos com maior precisão. É o amor autorreferencial de Deus que os fundamenta, como ele descreveu numa exposição muito elucidativa, no livro *Des Inclinations*:

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 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)

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”, mas somente a diversidade de bens particulares. Ao que parece, 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. Ou seja, se o bem não estivesse presente no mundo, a alma nada amaria. 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.

Contudo, mesmo sendo originado da foz sem a qual não haveria o movimento contínuo 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 infundável, duradouro. Logo, a aplicação do amor em um objeto 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)

Ou seja, em decorrência do fato de que os bens particulares propiciam somente um gozo transitório para o sujeito, ele assume a característica de *inquiétude*, imbuído de uma “agitação contínua” que o motiva a trafegar de objeto em objeto, no intuito primeiro de manter contínua a sua busca pelo Bem universal, em seguida conservar a si mesmo<sup>19</sup> e, por fim, gozar da fruição ocasionada na relação com eles. Esta *inquiétude* o leva para uma gama de prazeres, ou seja, para as coisas que possuem as “marcas do bem”<sup>20</sup>. Sobre o prazer fruído na relação com um bem particular,

---

<sup>19</sup> Sobre a relação do prazer e a conservação, ele declarou 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).

<sup>20</sup> Fazemos uso dessa expressão “marca de bem” com base na seguinte passagem: “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). À parte do caráter litúrgico do argumento, podemos observar que é o prazer se trata de um indicativo do bem.

Malebranche tem posicionamentos com graus de distinção. De início, na *Recherche*, ele considerou esse usufruto como pecado, pois ao se encaminhar para um bem particular finito, o *moi* efetua um *desvio* em relação ao Bem para o qual a Vontade Geral o tende, como ele explicou no *Des Sens*, ao descrever como o *desvio* ocorre na matéria e na alma, ou seja, efetuando a “analogia psicofísica”. Em torno disso, ele discorreu:

[...] 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. 67-68)

Nos capítulos seguintes, porém, nos parece que ele reconsiderou sua compreensão acerca do afastamento, levando em conta, talvez, o fato de que se o espírito depende de Deus para se mobilizar, dificilmente poderíamos supor que, motivado – em princípio – por Ele, o *moi* poderia amar algo que não tivesse alguma relação com seu Criador. Nessa aparente reconsideração, o padre oratoriano sugeriu, inclusive, que esta tendência seria a manifestação de uma aproximação,

Pois, quando o espírito considera qualquer ser em particular, não é tanto porque ele se afasta de Deus, como porque ele, antes, se aproxima, se nos é permitido falar assim, de qualquer uma dessas perfeições representativas deste ser, se afastando de todos os outros. (MALEBRANCHE, 1837, p. 144)

Posteriormente, ele alegou ainda que o prazer teria a finalidade de fazer com que a alma ame aquele que causa nela esta sensação, conforme descrito no *Traité de la nature et de la grâce* (1680). Neste sentido, o *desvio* não seria algo tão condenável porque, ainda que efetuado em relação a Deus, seria operado a fim de

se direcionar para ele. Foi no contexto em que ele tratou do conceito “bem”, que tal proposta de prazer foi sugerida. Vejamos:

A palavra bem é equívoca. Ela pode significar ou o prazer que torna formalmente feliz, ou a causa do prazer verdadeira ou aparente. Nesse 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 una 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)

É válido enfatizar que, neste excerto extraído de um texto de maturidade de nosso autor, “o prazer é impresso na alma a fim de que ela ame a causa que a torna feliz” (MALEBRANCHE, 1712, 201). Isso contrapõe a ideia de que o desvio para o prazer suscitado pelo bem particular seria a causa das misérias consequentes do pecado. Mas, reinstaura a noção segundo a qual a alma estaria em “concurso” com Deus, concorrendo junto dele para o Bem e a Felicidade que estão encerradas no mesmo Deus. Em outras palavras, esta noção reestabelece a tese de que Deus faz tudo em prol de sua glória e, assim, tal como a alma que se apraz, também tira proveito da relação de união que tem com ela.

Poderíamos pensar que a vantagem é mútua pela via de que o sujeito vê o objeto mediante ideias de Deus, donde se segue sua primeira vantagem nessa relação. Após isso, se inclina para o objeto particular mobilizado, em princípio, pelo amor que ele tem do Bem universal, do qual depende para poder se conservar e exercer seu *amour-propre*. Ao desfrutar do objeto, sente prazer. Este prazer, causado por Deus, estimula o sujeito a amá-Lo, portanto, glorificá-Lo. Este amor da criatura pela causa do prazer seria, pois, a vantagem do criador advinda dessa união. Depois de fruir deste bem, o sujeito nota que ele não sana a sua vontade integralmente. Ele entra, então, em estado de *inquiétude*, imbuído de uma “agitação contínua” que o motiva a buscar mais prazer em outros bens. Esta *inquiétude* ocorrida entre o usufruto de um objeto e a tendência para outro assegura, pois, a continuidade da busca pelo prazer, isto é, conserva a procura amorosa pela causa dele. Quanto mais a alma se

inclina ao prazer, mais ela se inclina para Deus<sup>21</sup>. Para fazê-lo, o *moi* precisa fazer uso das faculdades que dispõe por conta da união que tem com Deus. Portanto, ao fazer o uso pleno de suas faculdades, o sujeito entra em “concurso”, em atividade mútua com o divino, na busca por amá-Lo.

## Conclusão

Dado o exposto, podemos afirmar a existência de um limite na compreensão de que a relação de união entre a alma e Deus se desenha tal qual uma relação parasitária. O limite não provém de uma incoerência daquele relevante estudo, diga-se de passagem, pioneiro que nos serviu de referência, mas de uma incompletude na análise. A dependência epistêmica estabelecida por Malebranche foi sugerida na busca de dar conta do problema cartesiano da heterogeneidade das substâncias. Com o fito de responder como a percepção ocorre, após ter constatado que nem sujeito e nem objeto poderiam ser causa deste acontecimento, ele ressignificou o conceito de Deus, apresentando-O como elemento condicionador da percepção. Assim ele justificou o vínculo de dependência epistêmica, donde podemos inferir que o sujeito goza de vantagem nessa união que dá para ele a vida e os meios para viver no mundo extenso.

Entretanto, deixando de questionar como, segundo Malebranche, Deus estabeleceu esse vínculo, para indagar com que propósito Ele o fez, notamos de um só golpe que o próprio criador estabeleceu essa união por um ato de vontade. Investigando os motivos dessa vontade, chegamos até a noção de glória,

---

<sup>21</sup> Essa convicção de Malebranche, que nos permite concluir “que todo amor por Deus é interessado” (WALSH; LENON, 2012, p. 84), fez com que François Lamy (1636-1711), representante do *quietismo* – doutrina segundo a qual o amor a Deus deve ser desinteressado – propusesse algumas críticas ao filósofo do Oratório, tal como foi examinado por Priarolo (2015) e, os já citados, Walsh e Lenon (2012). Diante dessa contatação, pensamos na realização de um estudo sobre a possibilidade de associarmos o nome do padre Malebranche ao pensamento libertino, o qual já se encontra em desenvolvimento. Vicent Geny, em artigo intitulado *Le plaisir et la grâce chez Malebranche* comenta que acusações desse tipo eram frequentes ao nosso autor, ao dizer 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). Diante dessa suspeita pretendemos, em estudos futuros, indicar mais elementos que permitam essa associação.



compreendendo, assim, o porquê do desejo por essa união, ou seja, em que sentido esta ligação com o *moi* é vantajosa para o autor da natureza.

Ampliando a discussão do propósito divino, atingimos a compreensão de que o vínculo não se estabelece apenas na dimensão cognitiva do sujeito, mas também em sua dimensão passional. Examinando como toda a possibilidade de mobilização amorosa do sujeito se enraíza no, digamos, *amour-propre* de Deus, compreendemos como Ele se emula com a alma, propondo que ela o acompanhe em concurso, em concorrência. Tais qualificações para este movimento já indicam a atividade mútua existente nessa união. Mas, cabe ainda acrescentar que essa atividade tem como princípio e finalidade o mesmo Deus, a Sua glória, de forma que este vínculo é estabelecido para que o sujeito seja mobilizado a amá-Lo. Esta é a vantagem Dele com essa união e por isso defendemos a tese de que a qualificação como relação mutuária seria mais cabível do que parasitária, conquanto não saibamos ainda que tipo de mutualismo seria esse – assunto que fica reservado para estudos futuros.

## Referências

- ALQUIÉ, F. **Le cartésianisme de Malebranche**. Paris : J. Vrin, 1974.
- BARDOUT, J.C. **Malebranche ou l'individuation perdue. Les Études Philosophiques**. n. 04, p. 489-506, oct./déc., 1996.
- BLONDEL, M. **L'anticartésianisme de Malebranche**. Revue de métaphysique et de morale, vol. 23, n.1, pp. 01-26, 1916.
- BOCCA, F.V.; VAZ, J.C. **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.
- FONTENELLE, B. L. B. D. **Doutes sur le système physique des causes occasionnelles**. In : *Œuvres de Monsieur Fontenelle (Tome Neuvième)*. Paris : Desaint & Saillant Libraires, 1761, p. 03-34.
- DEPRUN, J. **La Philosophie de l'Inquiétude en France au XVIII<sup>e</sup> Siècle**. Paris : J. Vrin, 1979, p. 10-11 ; 186-210.
- DESCARTES, R. **Discurso do método / As paixões da alma / Meditações**. In: Coleção Os Pensadores. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

GENY, V. **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, E. R.; SIMON, S. **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.

GUÉROULT, M. **Malebranche** : la Vision en Dieu. Paris : Aubier, 1955.

GUÉROULT, M. **Malebranche II** : Les cinq abîmes de la providence – L'ordre et l'occasionalisme. 1<sup>a</sup> ed. Paris : Aubier Éditions Montaigne, 1959, p. 59-98.

LAPORTE, J. **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.

MALEBRANCHE, N. **A busca da verdade (textos escolhidos)**. 1<sup>a</sup>ed. São Paulo: Discurso editorial, 2004

\_\_\_\_\_. **Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion**. Paris : Libraire Armand Colin, 1922.

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

\_\_\_\_\_. **Recherche de la Vérité**. (*L'Entendement ; Des inclinations ; Des Passions*) In : MM. de Genoude ; Lourdeux (org). *Œuvres complètes*. Paris : Libraire de Sapia, 1837, p. 93-199.

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

MONZANI, L. R. **Desejo e prazer na idade moderna**. 2<sup>a</sup>ed. Curitiba: Champagnat, 2011.

PRIAROLO, M. **Un Plaisir Divin** : Malebranche, Lamy (et les autres). In : MUCENI, E. ; PITASSI, M. C. *Le Malebranchisme à l'épreuve de ses amis et de ses ennemis*. Genève : L'Institut d'histoire de la Réformation, 2015, p. 149-168.

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

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

TEIXEIRA, L. **Ensaio sobre a moral de Descartes**. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

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

**Recebido em: 05/06/2021**

**Aceito em: 30/11/2021**