

Visão do infinito, visão no infinito: a prova ontológica e a distinção entre sentimento e ideia em Malebranche¹

Sacha Zilber Kontic

Universidade de São Paulo

Abstract: The present article aims to analyze the relation between the finitude of the soul and the perception of the infinite in Malebranche’s philosophy. We will initially address the relationship that Malebranche establishes between the spirit and God through the simple *vue* proof of the existence of God, and the subsequent infinitesimal perception that follows from this immediate apprehension of the infinite. We will then turn specifically to the function that the idea of the infinite plays for Malebranchean theory of perception. On the basis of this analysis, it will become clear how the infinite is not only perceived by the spirit, but also how it becomes, after the introduction of the notion of intelligible extension, a structuring part of perception.

Keywords: Nicolas Malebranche, Infinity, Perception, Ontological proof, Intelligible extension.

Resumo: O presente artigo visa analisar a relação entre a finitude da alma e a percepção do infinito na filosofia de Malebranche. Abordaremos inicialmente a relação que Malebranche estabelece entre o espírito e Deus através da prova de *simple vue* da existência de Deus, e da subsequente percepção infinitesimal que se segue dessa apreensão imediata do infinito. Em seguida nos voltaremos especificamente para a função que a ideia do infinito desempenha para a teoria malebrancheana da percepção. A partir dessa análise, ficará claro de que modo o infinito não somente é percebido pelo espírito, mas ainda como ele se torna, a partir da introdução da noção de extensão inteligível, uma parte estruturante da percepção.

Palavras-Chave: Nicolas Malebranche, Infinito, Percepção, Prova ontológica, Extensão inteligível.

Duas teses presentes ao longo de toda a obra de Malebranche a respeito da relação entre o finito e o infinito parecem se contradizer. A primeira delas delinea uma distância insuperável entre o finito e o infinito que se traduz em uma distância abissal entre o homem e Deus. “O finito, por maior que o supusermos, comparado com o

¹ Essa pesquisa foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo processo 15/03661-3.

infinito não é nada; o expoente mais correto dessa relação é o zero” (CC, II, OC IV, 47),² afirma Teodoro nas *Conversations chrétiennes* ao comentar a impossibilidade de se pensar a ação divina através de qualquer modelo ou exemplo finito. Essa ausência de proporção mostra não somente a impossibilidade de se pensar o infinito através do finito, ou mesmo do mundo finito honrar perfeitamente o infinito de Deus (e isso mesmo antes do pecado),³ mas também mostra a incapacidade do finito criado, mesmo tomado em sua completude, de se igualar ao infinito.⁴ Impossibilidade de proporção que, no pequeno opúsculo apologético *De l'adoration en esprit et en vérité*, se traduz, de um modo que ecoa o pavor e a angústia pascalianas diante do infinito, no aniquilamento do homem.⁵ Essa distância é sintetizada em sua última obra, as *Réflexions sur la prémotion physique*, nos seguintes termos:

O infinito em todos os tipos de perfeição é um atributo da divindade e seu atributo essencial, aquele que encerra todos os outros. Ora, do finito ao infinito, a distância é infinita, a proporção é nula. A mais excelente das criaturas, comparada à divindade, não é nada, e Deus a considera como nada [*rien*] em relação a ele. (RPP, XXI, OC XVI, 116)

A segunda tese aparenta contradizer a primeira ao afirmar que nós temos uma percepção do infinito infinitamente infinito e, mais do que isso, todas as nossas percepções a pressupõem. Desse modo, apesar da infinita distância entre nosso espírito finito e o infinito, a percepção estabelece alguma espécie de relação que, por sua vez, não pode equivaler a uma compreensão: “Pois é certo que o espírito percebe o infinito embora não o compreenda, e que tem uma ideia muito distinta de Deus, que só pode ter devido à união que possui com Ele” (RV III, II, VI, OC I, 441). Para compreender essa aparente contradição, cumpre considerar as maneiras como Malebranche compreende a relação entre o espírito e o infinito a partir de duas de suas teses centrais: 1) a prova da existência de Deus por uma *simples visão* do infinito, e 2) a distinção entre a ideia infinita da extensão e a percepção finita que o espírito tem dela, tese que Malebranche aprofunda em seus embates com Arnauld e com Régis.

² Seguimos, para as obras de Malebranche, as seguintes abreviações: CC: *Conversations chrétiennes*. E. Chinois: *Entretien d'un philosophe Chrétien et d'un philosophe Chinois*. EMR: *Entretiens sur la métaphysique et la religion*. MC: *Méditations chrétiennes et métaphysiques*. Rép. Diss.: *Réponse à une Dissertation de M. Arnauld*. RPP: *Réflexions sur la prémotion physique*. RR: *Réponse à Régis*. RV: *De la Recherche de la vérité*. RVFI: *Réponse au livre Des vraies et des fausses idées*. TNG: *Traité de la nature et de la grâce* Trois Lettres: *Trois Lettres touchant la Défense de M. Arnauld*. Todas as citações são seguidas pela paginação da edição de referência: OC: Robinet, A., ed., *Oeuvres de Malebranche*, 20 vols. Paris: Vrin.

³ *Abregé du TNG*, §22, OC IX, 1099.

⁴ TNG, I, I, OC V, 11.

⁵ “Senhor, do finito ao infinito a distância é infinita. A criatura, por mais nobre que possa ser, comparada à vossa Majestade infinita, se aniquila inteiramente” (OC XVII–I, 425). Comparar com Pascal (2001, 158, Laf. 418): “A unidade acrescentada ao infinito não o aumenta em nada, não mais do que um pé a uma medida infinita; o finito se aniquila na presença do infinito e se torna um puro nada. Assim o nosso espírito diante de Deus, assim nossa justiça diante da justiça divina”.

1. A visão do infinito: a prova de *simple vue* da existência de Deus

Ao distinguir, no Livro III da *Recherche*, entre os quatro modos de conhecer as coisas, Malebranche afirma que a única coisa que conhecemos por si mesma é Deus. A razão disso é que o ser absolutamente infinito não pode ser representado por uma ideia finita ou particular, ou ainda, por algo diferente dele mesmo. Assim,

é necessário dizer que conhecemos Deus por si mesmo, embora o conhecimento que temos dele nesta vida seja muito imperfeito, e que conhecemos as coisas corporais por suas ideias, isto é, em Deus, pois somente Deus encerra o mundo inteligível onde se encontram as ideias de todas as coisas. (RV III, II, VII, §II, OC I, 449–450)

Essa distinção entre conhecer os corpos por meio das ideias e conhecer Deus por si mesmo é necessária devido ao próprio modo como Malebranche o concebe como o Ser em geral ou o Ser indeterminado. A visão dos corpos por intermédio de suas ideias pressupõe a existência da extensão inteligível infinita em Deus. Portanto, ela é ontologicamente envolvida pelo próprio infinito divino. É a consideração desse infinito que possibilita a prova da existência de Deus por uma *simples visão*,⁶ isto é, pela mera consideração do infinito. Prova que é, dentre todas as provas possíveis da existência de Deus, “a mais bela, a mais elevada, a mais sólida e a primeira, ou aquela que pressupõe menos coisas” (RV III, II, VI, OC I, 441).⁷ Em outras palavras, a visão do infinito se constitui como a versão malebranchiana da prova que virá posteriormente a ser denominada a *prova ontológica* da existência de Deus, pois ela é constituída essencialmente pela “ideia que nós temos do infinito” (RV III, II, VI, OC I, 441)—embora, como veremos, o termo de ideia não é estritamente adequado, por mais que Malebranche efetivamente o utilize “para falar como os outros” (RV, IV, XI, §III, OC II, 103).

Mas se é *pela ideia* do infinito que essa prova é elaborada, ela não seria mais propriamente definida como uma prova *a posteriori*? De fato, é possível perguntar se, ao invés de uma prova ontológica, Malebranche visaria aqui uma reedição da prova cartesiana da existência de Deus tal como ela se encontra na terceira meditação. Descartes havia estruturado a prova *a posteriori* ou pelos efeitos a partir da ideia de infinito que, por conter uma realidade objetiva que excede a de nosso espírito, deve necessariamente ser atribuída a um ser infinito, o qual, portanto, existe necessariamente. Essa aproximação entre os dois autores parece ser autorizada pelo próprio Malebranche ao apresentar, no quarto Livro da *Recherche*, a

⁶ O termo *simple vue* era utilizado frequentemente para traduzir o termo latino *intuitio*, que remete à raiz latina do verbo *intueor* (observar, olhar de perto). O termo francês *intuition* aparece muito raramente nos textos seiscentistas. Ele é incluído no *Dictionnaire de l'Académie française* apenas em 1762.

⁷ Isso não significa, contudo, que ela seja a única prova possível da existência de Deus. Nas *Conversations chrétiennes*, por exemplo, Malebranche escreve que “a existência de Deus pode ser provada de mil maneiras, pois não há nada que não possa servir para demonstrá-la” (CC, I, OC IV, 15). Na medida em que o ocasionalismo defende a ineficácia dos seres criados e a ação constante de Deus no mundo, qualquer demonstração dessa ação implica, no limite, uma prova da existência de Deus. Ademais, é possível multiplicar as provas *a posteriori* de Sua existência, como a profusão de estrelas ou a organização aparentemente infinita dos corpos dos insetos.

prova por *simples visão* como um esclarecimento da prova cartesiana.⁸ Contudo, o distanciamento da prova por *simples visão* da prova que Descartes elabora na terceira meditação é marcada pelo contexto em que ela é apresentada, isto é, no contexto da visão em Deus e da crítica ao inatismo, o que é destacado pelo oratoriano ao afirmar que “não se pode conceber que a ideia de um ser infinitamente perfeito, que é aquela que possuímos de Deus, seja algo de criado” (RV III, II, VI, OC I, 441). Assim, diferentemente de Descartes, para quem a ideia de Deus é criada *em nós* por Deus como a marca do artesão impressa em sua obra,⁹ o oratoriano considera que é em Deus, e não em nós, que concebemos essa ideia do infinito (aqui novamente tomando o termo ideia em seu sentido geral).

Mas, mesmo que se afaste de Descartes em relação ao inatismo, a prova por *simples visão* não deixa de se inspirar na prova cartesiana ao se fundamentar na anterioridade lógica e ontológica do infinito sobre o finito. De fato, como para Descartes, a ideia do infinito não pode ser engendrada pelo nosso espírito a partir de ideias particulares. A realidade infinita não pode ser alcançada pela multiplicidade de ideias finitas, do mesmo modo que não podemos formar a ideia de um círculo em geral a partir da ideia de círculos particulares. Por mais que nos esforcemos em pensar em um número cada vez maior de círculos, esse pensamento não será nada mais do que um conjunto confuso de círculos, e um conjunto de círculos particulares, por maior que ele seja, não pode nos dar a ideia distinta do círculo em geral. O círculo em geral, por sua vez, pode nos representar círculos infinitos, pois convém a todos os círculos particulares. Do mesmo modo, não podemos formar uma ideia infinita a partir de percepções finitas. O infinito não pode ser reduzido ao conjunto de todos os seres nele contido, mesmo que consideremos esse conjunto como infinito.¹⁰

Malebranche vai mais longe que Descartes no que se refere à especificidade do conhecimento do infinito. Se, para Descartes, a ideia do infinito, por mais distinta que seja das demais ideias, não deixa de ser uma ideia contida em nosso espírito, a crítica do inatismo e a subsequente rejeição de nosso conhecimento do infinito como uma ideia criada em nós permite que o oratoriano opere um deslocamento no sentido preciso que o infinito assume em sua filosofia. Isso se dá particularmente pela identificação entre Deus, o infinito em todos os gêneros e o ser em geral.

Assim, não é à ideia do infinito criada em nós que Malebranche se refere ao afirmar que o infinito antecede qualquer determinação, mas sim à noção do infinito

⁸ RV IV, XI, §III, OC II, 96.

⁹ “Não se deve achar estranho que Deus, ao me criar, tenha colocado em mim essa ideia para ser como a marca do artesão impressa sobre sua obra, e também não é necessário que essa marca seja diferente dessa mesma obra” (*Méd.* III, AT VII, 51/ IX, 41)

¹⁰ “[...] sustento que não poderíeis formar ideias gerais senão porque encontrais na ideia de infinito suficiente realidade para dar a generalidade à vossas ideias. Não podeis pensar em um diâmetro indeterminado senão porque vedes o infinito na extensão, e porque podeis aumentá-lo ou diminuí-lo ao infinito. Sustento que jamais poderíeis pensar nestas formas abstratas de gêneros e de espécies se a ideia de infinito, que é inseparável de vosso espírito, não se unisse às ideias particulares que percebeis. Poderíeis pensar em tal círculo, mas jamais no círculo. Poderíeis perceber tal uma tal igualdade dos raios, mas jamais uma igualdade geral entre raios indeterminados. A razão é que toda ideia finita e determinada jamais pode representar algo de infinito e indeterminado. Mas o espírito une sem reflexão às suas ideias finitas a generalidade que ele encontra no infinito” (EMR II, §IX, OC XII–XIII, 58).

como o ser em geral ou o ser indeterminado, ou ainda, retomando as escrituras, como *aquele que é*.¹¹ Com isso, mesmo o axioma que afirma que *o nada não tem propriedades* ganha um novo sentido no interior da teoria malebranchiana da percepção. Ao afirmar que o pensamento do infinito antecede todas as nossas ideias particulares, trata-se de supor que a ideia do infinito está sempre presente ao nosso espírito, mesmo quando pensamos em seres particulares.

Essa presença clara, íntima, necessária de Deus—isto é, do ser sem restrição particular, do ser infinito, do ser em geral—ao espírito do homem, age com mais força do que a presença de todos os objetos finitos. É impossível que ele se desfaça inteiramente dessa ideia geral do ser, pois ele não pode subsistir fora de Deus (RV III, II, VIII, §I, OC I, 456).

Na medida em que essa visão do Ser indeterminado é pressuposta em todas nossas percepções dos seres particulares, Deus está de certa maneira sempre presente a nós, pois o espírito, sendo essencialmente um ser que pensa, nunca pode deixar de pensar em algo. Assim, “podemos muito bem ficar algum tempo sem pensar em nós mesmos, mas não poderíamos, me parece, subsistir um momento sem pensar no ser, e ao mesmo tempo que acreditamos não pensar em nada, estamos necessariamente repletos da ideia vaga e geral do ser” (RV III, II, VIII, §I, OC I, 456). Essa *ideia vaga e geral do ser* é a percepção do ser em geral ou do ser indeterminado que está sempre presente a nós em virtude da união estreita e necessária de nossa alma com Deus, e no qual percebemos os infinitos particulares que ele encerra, isto é, a extensão inteligível infinita e as ideias de tal ou tal figura em geral que nos representam uma infinidade de figuras possíveis.¹² Assim, a união entre a alma e Deus, que é o fundamento da visão das ideias na Razão divina, se desdobra em uma união da alma com o infinito, em uma visão do infinito em Deus e, em última análise, na percepção do finito a partir do infinito divino.

[. . .] o espírito vê claramente o infinito nessa soberana Razão, por mais que ele não o compreenda. Em uma palavra, é preciso que a Razão que o homem consulta seja infinita, pois não podemos esgotá-la, e porque ela tem sempre algo a responder sobre qualquer coisa que a interroguemos. (RV, Ecl. X, OC III, 131)

Podemos não perceber a todos os momentos que pensamos atualmente nessa ideia de infinito, mas isso não se deve à menor realidade ou perfeição dessa ideia. Pelo contrário, essa ideia é aquilo que age em nós com mais constância e com mais

¹¹ A frase dita por Deus a Moisés é “eu sou aquele que é” (Êxodo III, 14). A resposta do filósofo cristão ao chinês deixa clara o afastamento que Malebranche busca do Deus soberano: “Vos repito, nosso Deus é *aquele que é*, é o Ser infinitamente perfeito, é o Ser. Esse Rei do céu que vedes como nosso Deus é apenas um tal ser, um ser particular, um ser finito. Nosso Deus é o ser sem nenhuma restrição ou limitação. Ele encerra em si mesmo de uma maneira incompreensível a todo espírito finito todas as perfeições, tudo o que há de realidade verdadeira em todos os seres criados e possíveis” (E. Chinois, OC XV, 4). Malebranche faz referência a essa passagem bíblica em diversos momentos: RV III, II, IX, OC I, 473, Rép. Diss, cap. X, §IX, OC VI–VII, 541, entre outros. Sobre isso, cf. Rodis-Lewis, 1986.

¹² Moreau (2004, 85) afirma, a respeito disso, haver uma relação de inclusão entre infinitos cada vez mais amplos: o infinito de uma figura em geral, o infinito da ideia da extensão e o infinito infinitamente infinito de Deus. Os infinitos de grau menor estando sempre contidos naquele de grau imediatamente maior.

força, e podemos dizer até mesmo que ela se encontra presente quando o espírito percebe algo de singular, pois o singular não é nada mais do que a determinação de uma das perfeições do ser infinito: “[. . .] quando o espírito considera algum ser em particular, ele não se distancia tanto de Deus, mas na realidade se aproxima, se for permitido falar assim, de alguma das perfeições representativas desse ser ao se distanciar de todas as demais” (RV III, II, VIII, §I, OC I, 456). A indeterminação do infinito equivale para Malebranche à posse de todas as perfeições. A ausência de limitação que o caracteriza faz dele o conceito ao mesmo tempo mais amplo e mais perfeito, pois contém em si todas as determinações possíveis.

Desse modo, não há pensamento que não envolva uma percepção do infinito. Ora, se o infinito em todos os graus deve conter necessariamente todas as perfeições, ele não pode deixar de possuir a realidade que percebemos nele. Pelo simples fato que podemos pensar no infinito, isto é, no Ser indeterminado, sem pensar em qualquer ser particular, deve ser necessariamente verdade que esse infinito existe.

Vemos que há um Deus a partir do momento em que vemos o infinito, porque a existência necessária está contida na ideia do infinito ou, para falar mais claramente, porque só podemos ver o infinito nele mesmo. Pois o primeiro princípio de nossos conhecimentos é que o nada não é visível, do que se segue que, se pensamos no infinito, é necessário que ele exista. (RV VI, II, VI, OC II, 371–372)

A prova por simples visão se constitui assim como uma constatação imediata da existência do infinito pela mera contemplação dele.¹³ Como todo o pensamento é o pensamento de algo real, basta pensar no ser infinito para que saibamos que esse ser infinito é algo e não nada: “Segue-se de que o nada não é visível que tudo o que vemos claramente, diretamente, imediatamente, existe necessariamente” (RV IV, XI, III, OC II, 99). Diferentemente da ideia dos seres particulares, essa percepção imediata do infinito não pode representá-lo como um ser meramente possível. Pelo contrário, não podemos pensar no ser sem que o concebamos como existente. “Essa ideia simples e natural do ser ou do infinito encerra a existência necessária, pois é evidente que o ser (não digo um *tal ser*) possui sua existência por si mesmo, e que o ser não pode não ser atualmente, sendo impossível e contraditório que o verdadeiro ser seja sem existência” (RV IV, VI, §II, OC II, 95). Não há pensamento possível que não envolva o Ser, e ao pensá-lo, concebemos por uma *simples visão* que esse ser existe necessariamente.

Não podemos considerá-lo, contudo, como um *objeto* do pensamento, tal como quando pensamos nos corpos por meio das ideias que os representam. É *no* infinito que vemos o infinito, isto é, o vemos em si mesmo, não por algo diferente dele que o representa. É por isso que Malebranche se recusa a afirmar que, no sentido estrito do termo *ideia*, nós tenhamos uma ideia de Deus.¹⁴ Contra Arnauld, que objeta

¹³ RV IV, XI, §III, OC II, 96; EMR II, §V, OC XII–XIII, 53; E. Chinois, OC XV, 5 e 7; CC III, OC IV, 74–75.

¹⁴ Cabe destacar, contudo, que Descartes considerava que a ideia do infinito não é uma ideia no mesmo sentido que as outras. A ideia de Deus, afirma o filósofo nas respostas às quintas objeções, é concebida, mas não compreendida, pois “a própria incompreensibilidade está contida na razão formal do infinito” (AT

que isso arruinaria a prova cartesiana,¹⁵ o oratoriano responde que, ao contrário, a consideração do infinito enquanto ideia é o que torna impossível a prova da existência de Deus, pois ao conhecê-lo por uma modificação de nossa alma ou por algo de finito, não temos nenhuma maneira de garantir que essa representação envolva a sua existência necessária. Se Descartes pode falar assim, responde o oratoriano a Arnauld, é porque ele se valia do termo ideia não somente para significar a realidade objetiva, mas também para todos os tipos de pensamento.¹⁶ Ao afirmar que é diretamente e sem ideia que percebemos o infinito, Malebranche abrevia, por assim dizer, a prova cartesiana, tornando dispensável todo o percurso das Meditações.¹⁷

Mas como podemos dizer que o espírito é capaz de possuir um pensamento finito do infinito? As fórmulas das quais Malebranche se vale ao se referir a nossa percepção do infinito dão conta da dificuldade: diferentemente das impressões dos sentidos, a percepção do infinito nos toca tão pouco “que se não fizermos uma reflexão sobre ela, julgamos em seguida que ela possui pouca realidade” (RV III, II, VIII, §I, OC I, 456–457). É por isso que, nos *Entretiens*, Teodoro aconselha Aristo a não fazer como as crianças que acreditam que não há nada de real nos espaços entre o céu e a terra por não haver nada neles que se faz sentir.¹⁸ Tendemos a atribuir muito mais realidade a um espinho ao sentir a dor do que à ideia vaga do infinito, pois os sentidos nos afetam com muito mais força. Isso porque os sentidos nos alertam sobre o que se relaciona imediatamente com nosso corpo. O infinito, por sua vez, nos toca de maneira leve e quase imperceptível, de modo que há, para Malebranche, uma relação inversamente proporcional entre a realidade da ideia e a força com a qual ela afeta nosso espírito.¹⁹

VII, 368). Desse ponto de vista, podemos dizer que Malebranche busca pôr fim à ambiguidade cartesiana a respeito da equivalência ou não entre nossos conhecimentos claros e distintos e o conhecimento que possuímos de Deus e do infinito. Sobre isso, cf. Alquié (1974, 120–122).

¹⁵ VFI, Cap.26, OA 38, 333. Seguimos, para as obras de Arnauld, as seguintes abreviações: VFI: *Des vraies et des fausses idées. Dissertation: Dissertation sur les Miracles de l'ancienne loi*. Todas as citações são seguidas pela paginação da edição de referência: OA: *Oeuvres de Messire Antoine Arnauld*, 49 vols. Paris: Sigismond d'Arnay.

¹⁶ Trois Lettres I, Rem. III, OC VI–VII, 217.

¹⁷ A prova por *simples visão* permite que mesmo a ficção do gênio maligno seja dispensada sem maiores demonstrações: “Vemos também que Deus não é enganador, pois, sabendo que ele é infinitamente perfeito e que o infinito não pode possuir nenhuma imperfeição, vemos claramente que ele não quer nos seduzir, e até mesmo que ele não pode fazê-lo, pois ele só pode o que ele quer, ou só o que é capaz de querer. Assim há um Deus, e um Deus verdadeiro que jamais nos engana, embora ele não nos ilumine sempre, e que nos enganamos frequentemente quando ele não nos ilumina. Todas essas verdades são vistas por uma visão simples [*simple vue*] pelos espíritos atentos, embora aparente que nós fazemos aqui raciocínios para expô-los aos outros. Podemos supô-los como princípios incontestáveis sobre os quais podemos raciocinar, pois, tendo reconhecido que Deus não é enganador, nos é permitido então raciocinar” (RV VI, II, VI, OC II, 371–372).

¹⁸ EMR, II, §XI, OC XII–XIII, 60.

¹⁹ “A impressão que o infinito faz sobre o espírito é finita. Há até mesmo mais percepção no espírito, mais impressão de ideia, em uma palavra, mais pensamento, quando conhecemos claramente e distintamente um pequeno objeto que quando pensamos confusamente em um grande, ou mesmo no infinito. Mas embora o espírito seja quase sempre mais tocado, mais penetrado, mais modificado por uma ideia finita que por uma infinita, há, contudo, muito mais realidade na ideia infinita do que na finita, no ser sem restrição do que em tais ou tais seres” (EMR II, §IX, OC XII–XIII, 57).

Mas como é possível estabelecer uma tal relação entre o infinito e o finito? Como vimos, a modificação de um ser finito não pode ser infinita, de modo que a percepção da alma não pode se igualar ao infinito. Do mesmo modo, o infinito não pode ser representado por uma entidade finita. É necessário então que seja possível estabelecer uma relação entre o finito e o infinito que não destrua a irredutibilidade do infinito ao finito. Inicialmente, Malebranche se limita a considerá-la a partir do modo vago e superficial com o qual esse infinito afeta nosso espírito. Nas adições que Malebranche acrescenta ao capítulo XI do livro IV da *Recherche* em 1700 (portanto na sua 5ª edição) essa relação ganha no cálculo infinitesimal—com o qual Malebranche entrou em contato a partir das obras de Bernoulli, Prestet, L’Hospital e, posteriormente, Leibniz—uma maneira de ser distintamente exprimida,²⁰ pois, se não podemos possuir do infinito “uma percepção que o meça e o abranja”, temos dele “uma percepção infinitamente pequena comparada a uma compreensão perfeita”. Isso porque

[. . .] não é preciso mais pensamento ou uma maior capacidade de pensar para ter uma percepção infinitamente pequena do infinito do que para ter uma percepção perfeita de algo de finito, pois toda grandeza finita comparada ao infinito ou dividida pelo infinito está para essa grandeza finita como essa mesma grandeza está para o infinito. Isso é evidente pela mesma razão que prova que 1/1000 está para 1 como 1 está para 1000; que dois, três, quatro milionésimos está para dois, três, quatro como dois, três, quatro está para dois, três, quatro milhões; pois, por mais que aumentemos infinitamente os zeros, é claro que a proporção permanece sempre a mesma. É porque uma grandeza ou uma realidade finita é igual à uma realidade infinitamente pequena do infinito, ou em relação ao infinito. [. . .] Assim, é certo que uma modalidade ou uma percepção finita em si mesma pode ser a percepção do infinito, desde que a percepção do infinito seja infinitamente pequena em relação à uma percepção infinita ou à compreensão perfeita do infinito. (RV IV, XI, §III, OC II, 101)

A percepção finita do infinito pode ser infinitamente pequena pois a grandeza que essa relação exprime é ela mesma uma grandeza finita e determinada. O cálculo infinitesimal permite assim que sejam conjugados o infinito e o infinitamente pequeno, de sorte que o seu produto seja uma grandeza distintamente finita, e, portanto, proporcionada à capacidade de pensar da alma. Não é necessário portanto que a alma se torne ela mesma infinitesimal para perceber o infinito, nem, pela mesma razão, que ela se torne infinita. Basta para tanto que a relação que estabelecemos a partir da percepção do infinito seja ela mesma finita.

Disso resulta que o infinito não pode afetar o espírito com a mesma força que os objetos particulares. Sendo infinitesimal, o modo como o infinito afeta a alma é ele mesmo infinitesimalmente fraco, embora sempre constante. Mantendo a analogia com o cálculo infinitesimal, Malebranche aproxima a percepção do infinito das quadraturas das hipérbolas:

²⁰ Para uma análise detalhada do uso feito por Malebranche do cálculo infinitesimal para a percepção finita do infinito, assim como a evolução histórica desse uso a partir da adoção progressiva do cálculo infinitesimal, cf. Schwartz (2019, 268–273), cujas conclusões retomamos em parte aqui.

[. . .] o produto do infinito pelo infinitamente pequeno é uma grandeza finita e constante, tal qual a capacidade que a alma possui de pensar. Isso é evidente, e é o fundamento da propriedade das hipérbolas dentre as assíntotas, cujo produto das intersecções [*coupées*] crescentes ao infinito pelas ordenadas que diminuem ao infinito é sempre igual à mesma grandeza. Ora, o produto do infinito por zero é certamente zero, e nossa capacidade de pensar não é nula. É então claro que nosso espírito, embora finito, pode perceber o infinito, mas por uma percepção infinitamente leve, e certamente muito real. (RV IV, IX, §III, OC II, 102)

A clareza com a qual vemos sua existência não se configura, portanto, em uma clareza em relação à essência.²¹ A percepção do infinito infinitamente infinito pelo espírito finito se caracteriza assim por um elemento aparentemente paradoxal: aquilo que carrega o máximo de perfeição e de realidade é percebido de uma forma infinitamente pequena, embora constante, enquanto os seres particulares, que possuem uma realidade apenas enquanto são determinações desse infinito, são objetos de percepções claras e que ocupam mais a capacidade do espírito.

Ao estabelecer assim que o infinito não pode ser representado por uma ideia que está em nós, e que a percepção que temos do infinito, sendo infinitesimalmente pequena, é essencialmente distinta da essência desse mesmo infinito, Malebranche permite que a prova de *simple vue* se desdobre em uma prova da visão das ideias em Deus. Por mais que a extensão inteligível não possa ser identificada com o infinito infinitamente infinito ou com o infinito em todos os gêneros, ela não deixa de ser infinita em seu gênero, ou então um “infinito particular” (E. Chinois, OC XV, 6). É nele que concebemos os espaços infinitos em que pensamos ao fechar os olhos e não imaginar nenhum corpo em particular, ou então que concebemos o infinito propriamente matemático. Tanto quanto o infinito infinitamente infinito, não podemos conceber que possamos representar essas realidades infinitas a partir das modificações finitas de nosso espírito. Assim, a visão dos corpos na extensão inteligível postula não somente a inexistência de ideias inatas, como ainda (e talvez sobretudo) a impossibilidade de que as modalidades de nossa alma sejam representativas de qualquer objeto exterior.

2. A visão no infinito: a distinção entre percepção e ideia

A diferença de natureza entre a finitude do espírito e o caráter infinito das ideias marca ao longo de todas as obras de Malebranche a impossibilidade da alma não só de conter as ideias, mas também, de representar, a partir de suas próprias modificações ou propriedades, qualquer essência infinita. No decorrer da demonstração negativa da Visão em Deus elaborada ao longo da segunda parte do Livro III da *Recherche*,

²¹ “Assim vedes bem que essa proposição, *Existe um Deus*, é por si mesma a mais clara de todas as proposições que afirmam a existência de alguma coisa, e que ela é até mesmo tão certa quanto essa aqui, *Eu penso, logo sou*. Vedes ademais o que é Deus, pois Deus e o ser, ou o infinito, não são senão uma mesma coisa. [. . .] Mas ainda mais uma vez, não vos enganais sobre isso. Não vedes senão muito confusamente e como que de longe o que é Deus. Não o vedes tal como ele é, pois embora vedes o infinito ou o ser sem restrição, não o vedes senão de uma maneira muito imperfeita” (EMR II, §V–VI, OC XII–XIII, 54).

a infinidade de ideias é mobilizada como argumento contra o inatismo. Se podemos conceber uma infinidade de figuras particulares, e ainda infinitas variações de uma mesma figura, como podemos percebê-las em nosso próprio espírito finito? Por mais que não possamos negar que Deus pode criar nossa alma de modo que ela contenha em si uma infinidade de ideias, essa criação não é conforme ao modo simples e à economia dos meios com a qual Deus deve agir no mundo. Ora, se isso é verdade relativamente a uma infinidade de ideias particulares, ela o é tanto mais em relação ao infinito que caracteriza a extensão inteligível. Com ela, torna-se absolutamente inconcebível pensar em qualquer capacidade inata de representação dos corpos. Uma passagem das *Méditations chrétiennes et métaphysiques* deixa isso claro:

Pensas que teu Ser pode receber modificações que representam atualmente a ti o infinito? Pensas até mesmo ser suficientemente extenso para conter em ti a Ideia de tudo o que podes conceber no que chamamos de um átomo? Pois concebes claramente que a menor parte da matéria que imaginas, podendo ser dividida ao infinito, encerra em potência uma infinidade de figuras e de relações completamente distintas.

Concedo, contudo, que podes receber atualmente em ti modificações infinitas. Mas quando pensas em espaços imensos, não vês somente modificações infinitas, vês uma substância infinita. Não a vês então em ti. (MC, I, §19–20, OC X, 16)

A extensão inteligível permite assim formular um argumento novo para a rejeição da concepção inatista do conhecimento. Não se trata mais de afirmar que a visão em Deus é o modo mais adequado de se conceber a natureza das ideias, mas sim que o modo como representamos a extensão é tal que é impossível afirmar que a ideia seja da mesma natureza que nosso espírito. Em outras palavras, trata-se de afirmar que “as percepções não são representativas dos objetos, e as ideias que os representam são muito diferentes das modificações de nossa alma” (OC VIII–IX, 905), isto é, que as modalidades de nossa alma não são representativas. Sendo finita, nossa alma não pode se modificar de modo a representar o infinito, e dado que a ideia que temos dos corpos é necessariamente infinita, pois ela é a extensão inteligível infinita que é o arquétipo de todos os corpos possíveis, nossa alma é incapaz de representá-la.

Malebranche estabelece, desde a primeira edição da *Recherche*, a distinção entre o sentimento e as ideias a partir da diferença intrínseca entre essas suas espécies de conhecimento. Pelas demonstrações da doutrina da visão em Deus, o inatismo das ideias é recusado em favor da completa exterioridade das ideias. A demonstração negativa das ideias em Deus a partir da crítica ao inatismo se dá, contudo, a partir do infinito potencial. É a possibilidade de se pensar em um número potencialmente infinito de ideias que faz com que as ideias estejam contidas em uma realidade finita como o espírito.²² A partir da querela com Arnauld e com Regis, a demonstração se desloca para o infinito atual. O que essa consideração visa, e que se encontrava de certo modo ausente, ao menos enquanto uma reflexão sistemática, das primeiras

²² RV III, II, IV, OC I, 429–432.

apresentações da visão em Deus, é a questão de saber se a modalidade de um ser finito como o espírito pode representar algo radicalmente diferente dele, isto é, se essa modalidade é capaz de representar não só uma infinidade de corpos, mas também a ideia atualmente infinita da extensão em geral. Questão que se traduz em saber se a percepção e a ideia são duas formas de se referir à alma modificada quando ela representa os corpos exteriores (a posição de Arnauld e de Regis), ou então se a percepção e a ideia são duas coisas realmente distintas que se encontram unidas na percepção sensível (a posição de Malebranche).²³

No *Des vraies et des fausses idées* (1683), obra que deu início à controvérsia, Arnauld afirma que as percepções da alma são modalidades de sua substância e, retomando a definição de substância e modo, afirma que ao pensar em um corpo, esse pensamento é uma modalidade da substância cuja natureza é pensar, ou seja, esse pensamento é a própria alma modificada de sorte a nos representar aquilo que é percebido por ela. Ao afirmar que as ideias podem ser algo distinto das modificações da alma e, não sendo também modificações da extensão, Malebranche as teria transformado em certos *seres representativos*,²⁴ análogos às *espécies* da escolástica que o oratoriano orgulhava tanto de ter se livrado, e cuja natureza seria, a seu ver, impossível de determinar. Em suma, ao negar que as ideias sejam modificações de nossa alma, o oratoriano teria interposto entre as percepções e seus objetos uma entidade não só desnecessária, mas até mesmo ficcional.

Não há assim, para o jansenista, realidade objetiva ou representação fora do espírito, de tal modo que não pode haver uma diferença fundamental entre a ideia e a percepção, tal como defende Malebranche. A própria modificação da alma que temos ao perceber um objeto deve ser ela mesma representativa. A diferença entre a percepção e a ideia não seria, portanto, de natureza, mas somente relativa ao aspecto da percepção em questão. Aquilo que é mais diretamente relativo à alma é a percepção propriamente dita, enquanto a realidade objetiva pela qual representamos o objeto percebido diz respeito à ideia.²⁵ Mesmo se desconsiderarmos a problemática da origem das ideias, Arnauld afirma ser possível considerar que nossa alma é capaz

²³ Referindo-se a si mesmo em terceira pessoa, Malebranche resume a contenda do seguinte modo: “A questão é clara entre o senhor Arnauld e o padre Malebranche. É a de saber se a *percepção* que é a modificação da alma é a mesma coisa que a *ideia*; que o quadrado percebido, por exemplo—falo do quadrado dos Geômetras que é apenas ideal ou inteligível—ou se as ideias dos objetos exteriores é a mesma coisa que a percepção que temos deles” (Lettre III, 19 de março de 1699, OC VIII–IX, 919).

²⁴ “Entretanto, está claro que quando ele fala a fundo sobre a *natureza das Ideias* na II parte do III livro e nos Esclarecimentos, elas não são mais *os pensamentos da alma e as percepções dos objetos* que ele chama de *Ideias*, mas certos *seres representativos dos objetos*, diferentes dessas *percepções*, que ele diz *existir verdadeiramente e serem necessários para perceber todos os objetos materiais*” (VFI, Cap. III, OA 38, 188, os grifos são de Arnauld).

²⁵ “Disse que considerava como a mesma coisa a *percepção e a ideia*. É preciso, entretanto, observar que essa coisa, embora única, possui duas relações: uma à alma, que ela modifica, outra à coisa percebida, enquanto ela se encontra objetivamente na alma, e que a palavra *percepção* marca mais diretamente a primeira relação, e a *ideia* a última. Assim, a *percepção* de um quadrado marca mais precisamente minha alma como percebendo o quadrado, e a *ideia* de um quadrado marca mais diretamente o quadrado enquanto ele está *objetivamente* em meu espírito” (VFI, cap. V, OA, 38, 198, os grifos são de Arnauld).

de possuir modificações representativas, ou seja, de conter em si mesma a realidade objetiva dos objetos percebidos, mesmo quando esse objeto envolve o infinito.

O ponto nevrálgico da disputa encontra-se, portanto, menos no caráter representativo da ideia,²⁶ do que no estatuto da percepção. É por isso que, ao responder às primeiras críticas de Arnauld, Malebranche não elabora propriamente uma defesa da visão das ideias em Deus, mas antes uma defesa da finitude da alma e de suas modificações frente ao caráter geral e infinito das ideias. Isso se torna claro ao observar como o oratoriano considera o próprio estatuto das modalidades da alma. Se uma modalidade é o próprio ser modificado de tal ou tal modo, “a modalidade da alma não pode representar os objetos, mas somente o modo de ser, ou seja, a percepção que ela tem dos objetos” (RVFI, VI, §IV, OC VI–VII, 57). Em outras palavras, a modificação da alma não pode conter ou produzir por si mesma a realidade objetiva que nos permite representar os seres exteriores.

Assim como em todo o desenvolvimento da filosofia malebranchiana das ideias, o pano de fundo da crítica de Arnauld e das respostas elaboradas por Malebranche é o sentido preciso da distinção entre a realidade formal e a realidade objetiva da ideia. Distinção que pode ser considerada diferentemente a partir de dois diferentes modos de se considerar essas realidades, e que se encontram expostos de modo ambíguo na letra do texto cartesiano, como evidencia a seguinte passagem das *Meditações*:

[. . .] se essas ideias são tomadas somente na medida em que são certos modos de pensar, não reconheço nelas nenhuma diferença ou desigualdade, e todas parecem proceder de mim de um mesmo modo. Mas, considerando-as como imagens, dentre as quais umas representam uma coisa e outras uma outra, é evidente que elas são diferentes umas das outras. Pois, de fato, aquelas que me representam substâncias são sem dúvida algo de mais, e contém em si (por assim dizer) mais realidade objetiva, isto é, participam por representação a mais graus de ser ou de perfeição do que aqueles que me representam somente modos ou acidentes. (Descartes, 1897–1913, AT VII, 40/IX 31–32)

Descartes deixa claro aqui que, do ponto de vista da realidade formal das ideias, elas são todas igualmente atos de pensar, e dessa maneira são todas ontologicamente similares, isto é, são todas igualmente modificações do espírito. Do ponto de vista da realidade objetiva, isto é, de seu conteúdo representativo, as ideias são distintas umas das outras, umas representando mais realidades e outras menos. A ambiguidade presente nesse trecho das *Meditações* decorre de uma duplicidade que pode ser constatada na própria concepção cartesiana de ideia: as ideias ora são ontologicamente iguais (de acordo com sua realidade formal), ora ontologicamente diferentes (de acordo com sua realidade objetiva). Arnauld favorece a primeira interpretação, enquanto Malebranche, identificando as ideias dos corpos a uma

²⁶ “Não pretendo combater todos os tipos de seres ou de modalidades *representativas*, pois sustento que é claro para qualquer um que fizer uma reflexão sobre o que se passa em seu espírito que todas nossas percepções são modalidades essencialmente *representativas*” (VFI, cap. 5, OA 38, 199, grifos de Arnauld). Arnauld precisa, contudo, que no sentido preciso do termo *representação*, somente as ideias representam, estritamente falando, seus objetos. Cf. Dissertation, OA 38, 584–585. Sobre isso, cf. Glauser, 1988, 403–405, Moreau, 1999, 144–146 e Cardoso, 2019.

realidade objetiva infinita (a extensão inteligível), leva a segunda às últimas consequências.²⁷

Mais do que um debate sobre o inatismo ou sobre a exterioridade das ideias, o ponto em questão diz respeito ao modo como devemos considerar as modalidades de nossa alma. Arnauld, nesse ponto mais fiel ao espírito do texto cartesiano, considera que as sensações e as imaginações podem ser de certa maneira representativas, embora de um modo diferente das ideias claras e distintas que nos representam a essência dos corpos e dos números.²⁸ Assim, seria um equívoco atribuir uma natureza distinta às sensações e às ideias claras e distintas. É precisamente isso que Malebranche não pode aceitar. Retomando a distinção que havia traçado na *Recherche* entre o conhecimento das modalidades da alma por sentimento interior e o conhecimento claro e distinto dos corpos por *ideia*, o oratoriano busca desfazer o que enxerga como uma dificuldade em reconhecer a diferença entre sentir e conhecer:

- 1) Que, para sentir a dor, não é necessária uma ideia representativa, e que a modalidade da alma basta, pois é certo que a dor é uma *modalidade* ou modificação da alma.
- 2) Que, para conhecer os números, as figuras geométricas e suas relações, necessitamos de uma *ideia*, de sorte que a alma possa possuir a sua percepção: pois sem *ideia* a alma não tem a percepção de nada distinto dela, e a *ideia de um círculo* não pode ser a *modalidade da alma*.
- 3) Que, para ver um objeto sensível, o sol, uma árvore, uma casa, etc. duas coisas são necessárias: a *modalidade da cor*, pois o senhor Arnauld convém que a cor é uma modificação da alma, e uma *ideia pura*, a saber, a ideia da extensão ou a extensão inteligível. Pois quando temos um sentimento vivo da luz, unido ou que se relaciona a um círculo inteligível, que dista de um certo espaço inteligível, tornado sensível por diferentes cores, vemos o Sol, não tal como ele é, mas tal como o vemos. (RVFI, VI, §I, OC VI–VII, 55. Os grifos são de Malebranche)

Afirmar, como faz Arnauld, que as ideias são modalidades de nossa alma capazes de representar clara e distintamente os objetos exteriores é desconhecer a natureza dessas modificações. Se é possível dizer, como faz o jansenista, que “*todas nossas percepções são modalidades representativas*,” é somente no sentido que o espírito representa a si mesmo as próprias percepções, compreendida aqui como as modalidades da alma quando ela é afetada ou recebe uma ideia, e não o objeto percebido e efetivamente representado pela ideia, pois “nossas percepções são essencialmente representativas daquilo que elas são” (RVFI, VI, §II, OC VI–VII, 56, o trecho em itálico é uma citação do VFI feita por Malebranche). Elas são unicamente o sentimento interior do que se passa em nossa alma. A percepção em si mesma não nos representa nada além da própria alma modificada quando vemos

²⁷ Sobre essa origem cartesiana da controvérsia sobre a natureza das ideias, cf. Wahl, 1988 e Moreau, 2004, 88.

²⁸ Sobre isso, cf. a análise de Beyssade, 1995.

uma ideia em Deus, de modo que próprio termo de *representação* não é inteiramente adequado, visto que o sentimento não nos põe em contato com nada externo à alma suas modificações.²⁹ Pela percepção sinto que vejo aquilo que a ideia me representa, mas não é ela mesma que me representa a coisa percebida.³⁰ É por isso que é importante ressaltar que na visão do sol, por exemplo, a percepção que temos dele como amarelo, quente, de um certo tamanho e localizado no espaço material, é distinta da sua ideia, que o representa como “um círculo inteligível, que dista de um certo espaço inteligível.”

Se então, por um lado, a própria natureza da percepção aponta para a impossibilidade de se conceber uma identificação entre ideia e percepção, como queria Arnauld, por outro o próprio caráter infinito da extensão inteligível torna essa identificação impossível. Sendo a percepção um modo de ser de nossa alma que é essencialmente distinto da ideia, e que representa a nós a essência e as propriedades da coisa percebida, a realidade objetiva do infinito não pode ser identificada com uma percepção particular:

toda *modalidade* de um ser *particular* não pode ser *geral*. Ora, penso em um círculo em *geral*: a realidade objetiva do meu pensamento é um círculo em geral. Logo, a *realidade objetiva* ou a *ideia* deste círculo não pode ser *uma modalidade particular* de meu espírito. (RVFI, §VI, OC VI–VII, 60)

A crítica às modalidades representativas da alma ganha assim uma nova dimensão que não se encontrava explicitada no livro III da *Recherche*. Se nele Malebranche criticava a concepção inatista das ideias pela impossibilidade de o espírito finito compreender em si ou produzir um número infinito de figuras, aqui, assim como no *Éclaircissement X*, é a própria infinidade da realidade objetiva das ideias que é contraposta às modalidades particulares do espírito. A ideia do círculo em geral não somente compreende uma infinidade de círculos particulares em sua definição, mas é ela mesma também infinita.

Desse modo, podemos ter uma percepção do infinito, ou ainda, de uma realidade objetiva infinita, sem que nossa percepção ou as modificações de nossa alma sejam elas mesmas infinitas. É por isso que nossos pensamentos representam o infinito na medida em que as suas ideias são infinitas, ou ainda, na medida em que possuem uma realidade objetiva infinita. A alma modificada pela percepção do infinito, por sua vez, é ela mesma finita. Em outras palavras, podemos representar o infinito

²⁹ “Creio que as modalidades da minha alma ou minhas percepções não me representam senão elas mesmas, e isso por um sentimento interior, pois a experiência me ensina que a alma sente interiormente tudo o que se passa nela” (RR, II, §22, OC XVII–1, 303).

³⁰ Malebranche esclarece esse ponto ao retomar um exemplo, dado pelo próprio Arnauld, de um homem que dorme ou que tem uma febre forte e vê um centauro: “Quando vejo o centauro, noto em mim duas coisas. A primeira é o que o vejo, a segunda é que sinto que o vejo. Eu o vejo, mas como um ser distinto de mim. Não então como uma modificação de minha substância, que é um ser particular que não contém eminentemente as perfeições de todos os seres, nem esse centauro. [. . .] Em segundo lugar, sinto que vejo esse centauro, que sou eu que o vejo, que a percepção que tenho dele me pertence, e que é uma modificação de minha substância. Devo então concluir disso que o objeto imediato de minha percepção não é uma modificação de minha alma, mas somente que a percepção que tenho dele é uma modificação de minha substância” (RVFI, VI, §IX–X, OC VI–VII, 60).

com uma percepção finita porque a realidade representativa é algo distinto da modificação da alma.

[. . .] concedo ao senhor Arnauld que a *percepção* da *realidade objetiva* do infinito é uma modalidade da alma, e que essa *percepção* é representativa do infinito no sentido que ela contém essa *realidade representativa* bem diferente de sua própria modificação.

Concedo que uma bolsa que contém cem moedas é uma bolsa de cem moedas; mas não simplesmente enquanto bolsa. Do mesmo modo, nossos pensamentos representam o infinito, mas porque eles contém a *ideia* ou a *realidade objetiva* do infinito. E defendo que sem a *realidade objetiva* do infinito a alma não pode percebê-lo, do mesmo modo que uma bolsa jamais será uma bolsa de cem moedas se ela não as recebe e não as contém. (*Trois Lettres*, I, Rem. III, OC VI–VII, 217)

O exemplo da bolsa de cem moedas deixa claro que a bolsa não se transforma em outra coisa ao conter cem moedas, do mesmo modo que a alma não deixa de ser a alma, isto é, um ser finito com modificações finitas, ao perceber o infinito. Sobre isso, a carta de 19 de março de 1699 precisa: a percepção não é a capacidade ou a faculdade de representar as realidades exteriores, mas sim aquilo pelo que [*ce par quoi*] a ideia é percebida, assim como a configuração do saco é aquilo pelo que [*ce par quoi*] ele pode conter as moedas que ele carrega. A capacidade da alma de perceber, assim como a capacidade do saco de conter, não se confunde com a coisa representada ou contida. Assim, escreve Malebranche,

Percepções representativas são duas palavras que não concordam de modo algum. O espírito percebe o que lhe é representado, é pela percepção que ele percebe. Mas que a percepção, que pressupõe a representação, a crie, ou que seja a mesma coisa do que a ideia percebida, é o que ninguém jamais verá. (*Lettre III*, 19 de março de 1699, OC VIII–IX, 920)

Assim, mais do que uma discussão meramente epistemológica sobre a natureza ou sobre a origem das ideias, o que é colocado em questão é o próprio acesso do espírito finito ao infinito, seja ele o infinito divino ou o infinito em seu gênero. Ao afirmar que as modalidades finitas da alma são capazes de representar o infinito sem serem elas mesmas infinitas, ou então que as modalidades da alma são finitas *in essendo* e não *in repraesentando*, Arnauld pode conservar a heterogeneidade completa entre a razão humana e a razão divina. Paradoxalmente, ao afirmar que não é possível ver o infinito no finito, Malebranche transforma a percepção em um ponto de contato entre essas duas realidades distintas. Por que não representamos o infinito a partir de nós mesmos, podemos dizer que ele é tal como nós o vemos fora de nós. A realidade das ideias percebidas, associada à sua distinção em relação ao espírito que as percebe, assegura a percepção do infinito tal como ele é em si mesmo.³¹

³¹ “[. . .] como não se vê as consequências dessa noção comum, que o nada não é visível, e que assim impossível ver o infinito no finito, que tudo o que o espírito vê diretamente ou imediatamente é, e é tal

Podemos compreender com isso de que modo Arnauld pôde considerar o debate a respeito das ideias como um *preâmbulo* a uma crítica mais fundamental que tinha como alvo principal o *Traité de la nature et de la grâce* de Malebranche, e que encontraria sua forma mais terminada nas *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce*, publicado em três volumes entre 1685 e 1686. A pertinência do tema das ideias para uma crítica do *Traité* se explica pois Arnauld considera, não sem razão, que as conclusões deste a respeito da natureza e da graça eram dependentes do modo como Malebranche concebe, na *Recherche* e nos seus *Éclaircissements*, o conhecimento humano e a sua relação com o infinito.³² Mais do que uma querela centrada em temas puramente epistemológicos ou de teoria do conhecimento, o debate entre Malebranche e Arnauld a respeito das ideias tem como pano de fundo a relação entre o finito e o infinito ou—o que no contexto cartesiano em que ele se insere é o mesmo—do homem com Deus.³³

Não é de se surpreender, portanto, que na *Réponse à Régis* Malebranche retome no essencial os mesmos argumentos utilizados em suas respostas a Arnauld, malgrado a diferença entre a concepção de percepção entre os dois objetores. No seu *Système de philosophie* (1690), Régis ataca explicitamente diversos pontos da filosofia do oratoriano, e em especial sua doutrina das ideias. No que diz respeito à relação entre o espírito e o infinito, o autor do *Système* considerava, diferentemente de Malebranche e de Arnauld, que a ideia que temos da imensidão que percebemos quando pensamos em espaços sem limites é finita, pois ela não é nada além de uma abstração feita pelo espírito finito que não atinge verdadeiramente o infinito, mas somente uma imensidão indeterminada. A finitude da alma e de suas modificações tornaria assim impossível uma verdadeira percepção da extensão infinita, mesmo enquanto percepção de uma realidade infinita em Deus. Como resposta, Malebranche retoma os argumentos já direcionados contra Arnauld, ressaltando agora o caráter evidentemente infinito da extensão, e sua diferença em relação aos espaços da extensão criada.

O que nós sabemos com certeza não possuir limites é certamente infinito. Ora, a ideia da extensão é tal que nós estamos certos de que jamais a esgotaremos ou de que jamais encontraremos o seu fim, não importa qual movimento damos ao nosso espírito para tanto. Estamos então certos de que essa ideia é infinita. É verdade

como o espírito o percebe, embora bem diferente da substância na qual o percebemos” (Lettre III, 19 de março de 1699, OC VIII–IX, 953).

³² Cf. por exemplo, VFI, OA 38, 180. Sobre isso, Moreau (1999, 142) observa com razão: “O *Traité* assombra o *Des vraies et des fausses idées*: as reflexões e críticas sobre a natureza dos seres representativos são frequentemente prolongadas por curtas conclusões, observações, e consequências que, quando consideradas em seu conjunto, já sugerem eixos críticos que constituiriam as *Réflexions philosophiques et théologiques*.”

³³ Sobre isso, cf. as análises e precisões feitas por Moreau (1999, 140–158), que vê a querela sobre as ideias como um pano de fundo para uma discussão sobre a univocidade ou a equivocidade entre nossos conhecimentos e a razão divina. A respeito do debate travado pelos comentários de tradição anglo-saxã que tendem a pintar o debate como uma disputa entre um “representacionismo” de Malebranche e um “realismo direto” de Arnauld, cf. o artigo de Harry Bracken (1991), que aponta com razão que as investidas do jansenista dizem respeito mais a uma questão teológica do que propriamente a uma crítica epistemológica ao oratoriano.

que a percepção que temos dessa ideia é finita, pois sendo nosso espírito finito, suas modificações também o são. Eis porque nosso espírito não pode abarcar ou compreender o infinito. Mas quanto a ideia do espaço ou da imensidão, estou seguro de que ela excede infinitamente a ideia que tenho do mundo e de todo número finito de mundos, por maior que eles sejam. (RR II, §8, OC XVII-1, 285-285)³⁴

Essa passagem deixa claro que, para Malebranche, o que o opõe tanto a Arnauld quanto a Régis é o modo como a realidade objetiva das ideias se relaciona com a percepção, isto é, com a alma que a percebe. A realidade objetiva da ideia do infinito, aquilo que o representa ao espírito atento, não pode ser uma modalidade da alma, pois, para o oratoriano, representar implica conter, abarcar, compreender, e uma modificação de uma substância finita não pode conter desta maneira o infinito.³⁵ Torna-se necessário portanto não somente deixar clara a distinção entre percepção e ideia, mas sobretudo a distinção entre a ideia infinita e a percepção finita dessa mesma ideia.

Parece-me evidente que o finito não possui realidade suficiente para representar imediatamente o infinito. [. . .] É verdade que essa ideia infinita, agindo em meu espírito que é finito, não pode modificá-lo senão com uma percepção finita. Mas, para perceber o infinito, para saber certamente que aquilo que percebemos é infinito, não é necessário que a percepção seja infinita. Somente a compreensão do infinito, a percepção que mede o infinito, deve ser infinita como seu objeto. Para saber se aquilo que vemos é infinito, basta que o infinito afete a alma, por mais leve que seja a impressão feita nela. Pois as percepções não correspondem a realidade de suas ideias. (RR II, §10, OC XVII-1, 286)

A diferença entre o modo mais intenso de nossa percepção das coisas sensíveis e particulares, de um lado, e o modo mais leve e quase insensível com o qual percebemos o infinito, de outro, marca de modo claro a distinção de natureza entre as percepções e as ideias. A dor que se segue a uma picada é percebida por nós com muito mais intensidade do que a percepção leve e, como vimos, infinitesimal do infinito. A realidade de uma representação é assim muito distinta da percepção que temos de sua ideia. Não devemos, portanto, nem julgar que as modificações da

³⁴ Essa passagem retoma termos que já haviam sido anteriormente usados por Malebranche nos *Entretiens*: “Considerai somente que é preciso que esta ideia de uma extensão infinita possua muita realidade, pois não podeis compreendê-la, e que por mais movimentos que deis a vosso espírito, não podeis percorrê-la. Considerai que não é possível que ela não seja senão uma modificação, pois o infinito não pode ser atualmente a modificação de alguma coisa finita. Dizeis a vós-mesmo: meu espírito não pode compreender esta vasta ideia. Ele não pode medi-la. É então porque ela o excede infinitamente. E se ela o excede, é claro que ela não é a modificação dele. Pois as modificações dos seres não são senão esses mesmos seres de tal ou tal maneira. Meu espírito não pode medir esta ideia: é então porque ele é finito, e porque ela é infinita. Pois o finito, por maior que seja, aplicado ou repetido tanto quanto quisermos, jamais pode igualar o infinito” (EMR I, §XI, OC XII-XIII, 43). Uma nota acrescentada a essa passagem na terceira edição (1696) remete à *Réponse à Régis*.

³⁵ “[. . .] me parece evidente que para apresentar ou representar passivamente, é necessário conter realmente, e para representar ativamente, é preciso que aquilo que contém realmente nos afete, e se aquilo que nos afeta o faz não segundo tudo o que ele contém, nós veremos as criaturas” (A ?, 14 de janeiro de ?, OC XVIII, 280).

alma são capazes de representar a realidade infinita de um espaço sem limites, isto é, a realidade da extensão inteligível, porque nós a vemos como tal, nem considerar que esse espaço sem limites é na realidade finito, como defende Regis, porque a percepção que temos dele é finita.

Conclusão

A percepção passa assim a se caracterizar, para Malebranche, em especial a partir das respostas às objeções de Arnauld, como esse ponto de contato entre o finito e o infinito, entre essas duas realidades opostas. Ao mesmo tempo em que exclui da alma qualquer possibilidade de conter ou mesmo de representar uma realidade infinita, o oratoriano estabelece, pelo modo como a percepção é concebida, uma presença constante do infinito no finito. Da percepção imperfeita do infinito divino (que só podemos dizer ser conhecido por ideia tomando o termo *ideia* em seu sentido mais geral) à percepção dos seres particulares no infinito, a concepção malebranchiana da percepção se desenvolve nessa relação complexa entre a finitude da alma e o infinito divino. É por meio dela que podemos compreender como o a finitude da alma pode estar em uma relação próxima com o infinito, malgrado a distância ontológica entre essas duas realidades.

Referências:

- ALQUIÉ, Ferdinand. 1974. *Le Cartésianisme de Malebranche*. Paris: Vrin.
- ARNAULD, Antoine. (1775) 2010. *Oeuvres de Messire Antoine Arnauld*, 49 vols. Bad Feilnbach: Schmidt Periodicals.
- BEYSSADE, Jean.-Marie. 1995. "Sensation et idée: le patron rude." Em *Antoine Arnauld: Philosophie du langage et de la connaissance*, editado por Jean-Claude Pariente. Paris: Éditions du Seuil.
- BRACKEM, Harry M. 1991. "The Malebranche-Arnauld Debate: philosophical or ideological?" Em *Nicolas Malebranche. His philosophical critics and successors*, editado por Stuart Brown. Assen/Maastricht: Van Gorcum.
- CARDOSO, Adelino. 2019. "A representatividade do pensar na controvérsia entre Malebranche e Arnauld." Em *Labirinto do eu*. Curitiba: Kottter Editorial.
- DESCARTES, René. (1897) 1996. *Oeuvres de Descartes*, editado por C. Adam, e P. Tannery, 12 vols. Paris: Vrin.
- GLAUSER, Richard. 1988. "Arnauld critique de Malebranche: le statut des idées." *Revue de Théologie et de Philosophie* 120: 390–410.
- MALEBRANCHE, Nicolas. (1958) 1990. *Oeuvres de Malebranche*, ed. A. Robinet, 20 vols. Paris: Vrin.
- MOREAU, Denis. 1999. *Deux cartésiens: La polemique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*. Paris: Vrin.
- MOREAU, Denis. 2004. *Malebranche: une philosophie de l'expérience*. Paris: Vrin.
- PASCAL, Blaise. 2001. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes.

- RODIS-LEWIS, Geneviève. 1986. “L’interpretation malebranchiste d’Exode 3,14. L’Être infini et universel.” Em *Celui qui est. Interpretations juives et chrétiennes d’Exode 3, 14.* de Libera, Alain e Brunn, Emilie Z. Paris: Cerf.
- SCHWARTZ, Claire. 2019. *Malebranche: Mathématiques et philosophie.* Paris: Sorbonne Université Presses.
- WAHL, Russel. 1988. “The Arnauld-Malebranche Controversy and Descartes’s Ideas.” *The Monist* 71.4: 560–572. <https://doi.org/10.5840/monist198871442>