

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

JEFERSON DA COSTA VAZ

MALEBRANCHE E A LIBERTINAGEM ERUDITA: UMA REINTERPRETAÇÃO

CURITIBA

2025

JEFERSON DA COSTA VAZ

MALEBRANCHE E A LIBERTINAGEM ERUDITA: UMA REINTERPRETAÇÃO

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (*stricto sensu*) da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná e ao Dottorato in Scienze Umane dell'Università degli Studi di Ferrara, como requisito parcial à obtenção da dupla titulação de Doutor em Filosofia.

Orientadores: Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca / Prof. Dr. Matteo Vincenzo d'Alfonso

CURITIBA

2025

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Luci Eduarda Wielganczuk – CRB 9/1118

V393m Vaz, Jeferson da Costa
2025 Malebranche e a libertinagem erudita : uma reinterpretação / Jeferson da
Costa Vaz ; orientadores: Francisco Verardi Bocca e Matteo Vincenzo d'Alfonso.
– 2025.
238 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba,
2025
Bibliografia: f. 230-238

1. Malebranche, Nicolas, 1638-1715. 2. Filosofia francesa. 3. Libertinagem
erudita. 4. Ocasionalismo. I. Bocca, Francisco Verardi. II. D'Alfonso, Matteo
Vincenzo. III. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia. IV. Título.

CDD 20. ed. – 194

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 89
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE**

Jeferson da Costa Vaz

Aos vinte e sete dias do mês de março de dois mil e vinte e cinco, às catorze horas, reuniu-se por videoconferência a Banca Examinadora constituída pelos professores: Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca, Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Jr, Prof. Dr. Rodrigo Brandão, e Prof. Dr. Matteo Vincenzo D´Alfonso, para examinar a Tese do doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Jeferson da Costa Vaz, ano de ingresso 2021, realizada no âmbito do Joint Doctoral Study Programme in Philosophy entre a Pontifícia Università Católica do Paraná e a Università degli studi di Ferrara intitulada: MALEBRANCHE E A LIBERTINAGEM ERUDITA: UMA REINTERPRETAÇÃO. Após apresentação e defesa da Tese, o doutorando foi APROVADO (com distinção proposta unanimemente) pela Banca Examinadora. Proclamados os resultados, o Presidente da banca outorgou ao candidato o título de Doutor em Filosofia. A sessão encerrou-se às 16h50min. Os avaliadores participaram da defesa de forma online e estão de acordo com os termos acima descritos. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelo presidente da banca e pela coordenação do Programa.

Presidente:

Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca (PUCPR)



Convidado Interno:

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Jr. (PUCPR)

Participação por video conferência

Convidado Externo:


Prof. Dr. Rodrigo Brandão (UFPR)

Participação por video conferência


Convidado Externo:

Prof. Dr. Matteo Vincenzo D´Alfonso (UNIFE/FERRARA)

Participação por video conferência



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



Para a minha esposa Gisele Leopoldino e
para o meu amigo e orientador Francisco
Verardi Bocca

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à ancestralidade. *Adupé* às mais velhas! *Adupé* aos mais velhos ancestrais cuja trajetória de luta e resistência nesse país marcado pelo colonialismo e a violência desferida contra o povo africano, permitiu que tivesse vida e oportunidades de estudo, trabalho e formação qualificada. *Adupé* à minha ancestralidade Iorubá recentemente descoberta mediante teste de genética. *Adupé* aos Orixás e entidades que me acompanham desde sempre, apesar de minha recente descoberta da minha identificação com a religiosidade afrobrasileira.

Agradeço ao povo brasileiro, povo trabalhador que mediante o trabalho e contribuições a partir do pagamento de tributos, possibilitaram a mim o recebimento da Bolsa Capes pelo período de 4 anos de pesquisa, desenvolvimento e escrita desta tese de doutorado. Sem o povo trabalhador do nosso país e as nossas políticas públicas, essa pesquisa não seria possível de ser realizada por mim, homem preto de origem periférica e advindo da educação pública. As políticas públicas de cotas assegurando vagas na universidade com recorte étnico-racial, permitiram o início dessa trajetória quando em 2015 ingressei no curso superior em Licenciatura em Filosofia.

Agradeço muito à minha esposa, Gisele Leopoldino, por ser a luz da minha vida, por me acompanhar nessa trajetória de pós-graduação e confiar em meus projetos. Agradeço à Gisele Leopoldino, amor da minha vida, por ser a vida da minha vida e por fazer meu coração pulsar alegre durante a minha trajetória.

Agradeço as minhas famílias, a começar pela minha mãe Marlene de Jesus Pereira da Costa, minha irmã Joselene de Jesus da Costa Vaz, meu cunhado Renato Fernandes dos Santos, meu sobrinho Rene Emanuel da Costa dos Santos e, não posso deixar de mencionar, minha sobrinha Renata da Costa dos Santos com seu carisma e suas histórias.

Agradeço também à minha família que ganhei de presente ao entregar meu coração à minha esposa pelo apoio incondicional. Agradeço à família do Samba do Sindicatis, em especial ao prof. Dr. Ivo Pereira de Queiroz e sua família composta também por Helena Queiroz, Janaína Queiroz e Tales Queiroz, pelos encontros, rodas de samba e rodas de viola.

Também agradeço à família TUC7, em especial à Mãe Luiza de Ogum. Dentre as pessoas queridas do círculo de amizade, não posso deixar de agradecer ao querido

Diego Coelho Vieira, meu eterno professor de violão, ao prof. Sérgio Luis do Nascimento, ao querido professor e orientador Francisco Verardi Bocca, ao camarada Douglas William Langer, ao amigo de infância Ezequiel Barros Barbosa de Jesus, Camila Batista, Carlos Tiago da Silva, Rafael Vasconcelos, Laércio Souto Maior e família, Thiago Freire Dantas, Adilbênia Machado, Eduardo Oliveira (Duda), Uã Flor e Vinícius Armiliatto.

Dentre os professores da PUCPR, agradeço a todas e todos que me acompanham desde a graduação, em especial ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR, com ênfase nos professores Prof. Dr. Ericson Falabretti, Prof. Dr. Jelson Oliveira, Prof. Dr. Léo Peruzzo Jr, Prof. Dr. Bortolo Vale, Prof. Dr. Oswaldo Giacoia, Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca, Prof. Dr. Roberto Tibaldeo, Prof. Dr. Federico Ferraguto e Prof. Dr. César Candiotto. Agradeço também à profa. Dra. Halina Leal, que mesmo chegando recentemente no programa, muito tem apoiado as ações afirmativas na pós-graduação, na PUCPR e Brasil afora. Não poderia deixar de agradecer à Antonia Polentini, grande amiga a quem tenho imensa consideração e carinho.

Agradeço também aos professores Prof. Dr. Giovanni Moreto, Prof. Dr. Iziquel Antonio Radvanskei e Profa. Dra. Fernanda Bertuol. Agradeço também à *Università degli Studi di Ferrara* (UniFE) e à *Katholische Privat-Universität Linz* (KU Linz) pelo acolhimento durante o meu período de intercâmbio em Linz, na Áustria (set. 2023 / jan. 2024) e Ferrara, na Itália (fev. 2024 / mar. 2024).

Por fim, mas não menos importante, agradeço a cada estudante com quem me deparei nesse percurso, em falas, palestras e outras ocasiões. A relação afetuosa com cada uma dessas pessoas certamente é o alimento de minha alma que possibilita o pulsar de meu amor.

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

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

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

(BARCELOS, Alcebíades; MARÇAL,
Armando, 1938)

RESUMO

Nesta pesquisa doutoral temos o objetivo de investigar o pertencimento do filósofo Nicolas Malebranche (1638-1715) à corrente libertina de pensamento. Neste sentido, defendemos a tese de que a despeito de ter sido um filósofo religioso, filiado ao Oratório de Jesus, Malebranche defendeu ideias que possibilitam associá-lo à corrente libertina de pensamento, principalmente se considerarmos a vertente da libertinagem erudita. Para a execução desta pesquisa, o método empregado foi o de revisão bibliográfica, consultando as obras originais do autor e comentadores que debateram os conceitos relacionados com a doutrina malebranchiana das paixões. Para cumprir com este objetivo, propomos cinco metas específicas que foram desenvolvidas em cinco capítulos. A primeira é a de indicar as características principais do pensamento libertino com o intento de delimitar conceitos que são relevantes para o exame dos aspectos libertinos de sua filosofia. Em seguida, a meta é debater o posicionamento dele em contraposição à libertinagem, para apresentar as razões pelas quais a tradição recepcionou o filósofo como dogmático e apologeta. Em seguida, temos o fito de analisar a forma na qual a epistemologia e a doutrina das paixões apresentam características que comungam com o pensamento libertino. A quarta meta é a de identificar as razões que fizeram com que Malebranche tenha sido acusado de libertinagem e anticlericalismo, para indicar como, a despeito dos rótulos tradicionais, é possível interpretar a relação dele com a libertinagem de forma alternativa. Por fim, propomos uma avaliação de documentos que na época do autor o associavam à libertinagem, com ênfase na biografia de seu discípulo Yves Marie André (1675-1764). A partir dessa pesquisa e de nosso levantamento, chegamos à conclusão de que Malebranche deixou uma contribuição que além de apresentar conceitos e noções em comum com a tradição libertina que o antecedeu, também possibilitou o desenvolvimento de uma tradição libertina que se sucedeu no século XVIII.

Palavras-chave: Malebranche; Libertinagem erudita; Ocasionalismo; Prazer; Paixões.

ABSTRACT

In this doctoral research, we aim to investigate the belonging of the philosopher Nicolas Malebranche (1638-1715) to the libertine school of thought. In this sense, we defend the thesis that despite having been a religious philosopher, affiliated with the Oratory of Jesus, Malebranche defended ideas that allow him to be associated with the libertine school of thought, especially if we consider the strand of erudite libertinism. To carry out this research, the method used was that of bibliographical review, consulting the original works of the author and commentators who debated the concepts related to Malebranche's doctrine of passions. To fulfill this objective, we propose five specific goals that were developed in five chapters. The first is to indicate the main characteristics of libertine thought with the intention of delimiting concepts that are relevant to the examination of the libertine aspects of his philosophy. Next, the goal is to discuss his position in opposition to libertinism, to present the reasons why tradition has received the philosopher as a dogmatist and an apologist. Next, we aim to analyze the way in which epistemology and the doctrine of passions present characteristics that are in common with libertine thought. The fourth goal is to identify the reasons that led to Malebranche being accused of libertinism and anticlericalism, to indicate how, despite the traditional labels, it is possible to interpret his relationship with libertinism in an alternative way. Finally, we propose an evaluation of documents that, at the time of the author, associated him with libertinism, with emphasis on the biography of his disciple Yves Marie André (1675-1764). From this research and our survey, we came to the conclusion that Malebranche left a contribution that, in addition to presenting concepts and notions in common with the libertine tradition that preceded him, also enabled the development of a libertine tradition that followed in the 18th century.

Key-words: Malebranche. Erudite Debauchery. Occasionalism. Pleasure. Passions.

RESUME

Dans cette recherche doctorale, nous souhaitons étudier l'appartenance du philosophe Nicolas Malebranche (1638-1715) à l'école de pensée libertine. En ce sens, nous défendons la thèse selon laquelle, bien qu'ayant été un philosophe religieux, affilié à l'Oratoire de Jésus, Malebranche a défendu des idées qui permettent de l'associer au courant de pensée libertin, surtout si l'on considère le courant du libertinage érudit. Pour mener à bien cette recherche, la méthode utilisée a été la revue bibliographique, en consultant les œuvres originales de l'auteur et des commentateurs qui ont débattu des concepts liés à la doctrine des passions de Malebranche. Pour atteindre cet objectif, nous proposons cinq objectifs spécifiques qui ont été développés en cinq chapitres. La première est d'indiquer les principales caractéristiques de la pensée libertine dans le but de délimiter les concepts pertinents à l'examen des aspects libertins de sa philosophie. Il s'agit ensuite de débattre de sa position par opposition au libertinage, de présenter les raisons pour lesquelles la tradition a accueilli le philosophe comme dogmatique et apologiste. Ensuite, nous souhaitons analyser la manière dont l'épistémologie et la doctrine des passions présentent des caractéristiques communes avec la pensée libertine. Le quatrième objectif est d'identifier les raisons pour lesquelles Malebranche a été accusé de libertinage et d'anticléricalisme, d'indiquer comment, malgré les étiquettes traditionnelles, il est possible d'interpréter son rapport au libertinage de manière alternative. Enfin, nous proposons une évaluation des documents qui, à l'époque de l'auteur, l'associaient au libertinage, en mettant l'accent sur la biographie de son disciple Yves Marie André (1675-1764). De cette recherche et de notre enquête, nous sommes arrivés à la conclusion que Malebranche a laissé une contribution qui, en plus de présenter des concepts et des notions en commun avec la tradition libertine qui l'a précédé, a également permis le développement d'une tradition libertine qui a suivi au XVIIIe siècle.

Mots-clés : Malebranche ; Libertinage érudite ; Occasionnalisme; Plaisir; Passions.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

<i>Entretiens</i>	<i>Entretiens sur la métaphysique et sur la Religion</i>
<i>Méditations</i>	<i>Méditations Chrétiennes et Métaphysiques</i>
<i>Recherche</i>	<i>De La Recherche de la Vérité</i>
TNG	<i>Traité de la Nature et de la Grâce</i>
TM	<i>Traité Morale</i>
TDAD	<i>Traité de l'amour de Dieu</i>
SZK	Traduzido por Sacha Zilber Kontic (no prelo)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	14
1 SOBRE A LIBERTINAGEM	20
1.1 <i>LIBERTINUS</i> : O QUE É?.....	21
1.1.1 As diversas acepções da palavra libertino sob uma perspectiva cronológica	34
1.2 AS BASES DA LIBERTINAGEM ERUDITA.....	56
1.2.1 Pierre Gassendi: entre Epicuro e as Escrituras	61
2 MALEBRANCHE E O COMBATE À FILOSOFIA LIBERTINA	73
2.1 “ <i>DU LIVRE DE MONTAIGNE</i> ”: O PROBLEMA DA IMAGINAÇÃO.....	75
2.2 A CRÍTICA AO ESTOICISMO: “ <i>TOUT PLAISIR C’EST BON</i> ”	86
2.3 A CRÍTICA AO EPICURISMO	97
3 PRAZER, MALEBRANCHE	103
3.1 A ADESÃO AO DESCARTES: O QUE SIGNIFICAVA SER UM CARTESIANO NO SÉCULO XVII?	107
3.2 DO TERRENO PLANO AO TERRENO PANTANOSO: A RECEPÇÃO DO COGITO CARTESIANO.....	109
3.3 A TESE DA <i>VISÃO EM DEUS</i> : ENTRE O MUNDO EXISTENTE E O MUNDO APARENTE	118
3.4 MONTAINGE: INIMIGO OU ALIADO? PERCEPÇÃO E LOUCURA	126
3.4.1 A loucura e a equivocidade dos juízos	128
4 O PRAZER NA FILOSOFIA DE MALEBRANCHE: DO PECADO ORIGINAL À INQUIETUDE	131
4.1 O PRAZER E A FELICIDADE: O PRAZER É CAUSADO POR DEUS.....	132
4.2 CRÍTICA AO ESTOICISMO OU ADESÃO AO EPICURISMO? O PRAZER OCASIONAL NA HISTÓRIA DAS IDEIAS (EM DEBATE)	139
4.3 A SITUAÇÃO DO PRAZER: ENTRE O MAL E O PECADO.....	150
4.4 O PECADO RESSIGNIFICADO: O ARGUMENTO PRESENTE NO <i>PREMIER ÉCLAIRCISSEMENT</i>	162
4.5 A DESORDEM MUNDANA JUSTIFICADA NA ORDEM DIVINA: CONSIDERAÇÕES SOBRE A RELAÇÃO ENTRE DEUS E NATUREZA NA FILOSOFIA DE MALEBRANCHE	176

4.6	A DESORDEM MUNDANA JUSTIFICADA NA ORDEM DIVINA: O PROBLEMA DO MAL.....	190
4.7	CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE O PRAZER E O PECADO.....	199
5	A REPERCUSSÃO DE MALEBRANCHE: DO ORATÓRIO AO ÍNDEX ...	200
5.1	SOBRE O ÍNDEX: CRITÉRIOS PARA A CENSURA DE UMA OBRA	202
5.2	MALEBRANCHE E AS QUERELAS: RELATOS DE YVES-MARIE ANDRÉ.....	207
5.3	O DEBATE COM ARNAULD: O PAPEL DO PRAZER.....	220
5.4	A QUERELA COM LAMY: AS CRÍTICAS AO QUIETISMO	225
6	CONCLUSÃO.....	234
	REFERÊNCIAS.....	237

APRESENTAÇÃO

“Não tive pai, não sou herdeiro”.
(RACIONAIS MC's, 1997)

A presente pesquisa tem o objetivo de identificar a dimensão libertina da filosofia de Nicolas Malebranche (1638-1715) que identificamos como erudita, contribuindo para desfazer o mal-entendido frequente sobre sua filiação ao pensamento libertino.¹ Entendemos que esta pesquisa também é pertinente, considerando que ela aborda um autor pouco estudado no contexto do Brasil, o que atesta o número pequeno, embora crescente, de publicações sobre ele. Além disso, o tema da libertinagem relacionado a ele igualmente apresenta uma escassez de pesquisas e publicações, especialmente as relacionam Malebranche com o Iluminismo.²

Malebranche é considerado um dos principais filósofos da França no contexto do século XVII, como disse Henri Bergson, “há em Malebranche toda uma psicologia e toda uma moral que conserva seu valor [...]” (1915, p. 06). Ele exerceu influência direta sobre autores como o céptico Pierre Bayle (1647-1706)³, sobre o imaterialista George Berkeley (1685-1753)⁴, o materialista La Mettrie (1709-1751)⁵, Jean Jacques

¹ Queremos alertar que não tomamos a noção de “libertinagem” no sentido que evoca ao século XVIII, ou seja, como perversão moral e apologia à desenfreada realização das inclinações aos prazeres. Ao nos referirmos ao movimento libertino cuja filiação indireta de Malebranche intentamos investigar, evocamos o movimento intelectual do século XVII, caracterizado pela defesa da liberdade de pensamento, da conduta hedonista regrada, das propostas alternativas de natureza humana e da resistência aos dogmas estabelecidos por instituições religiosas. Tal vertente do movimento libertino ficou conhecida como *libertinage érudit* representada por Gabriel Naudé (1600-1653), François de La Mothe Le Vayer (1588-1672) e Pierre Gassendi (1592-1655). Apresentamos um aprofundamento acerca destes aspectos do pensamento libertino, na seção 8.1.

² Sobre a necessidade de estudos deste caráter, declara Tocanne (1980, p. 224): “Estudos recentes enfatizam que Malebranche foi, no geral, considerado com respeito no século XVIII. O estudo preciso da fortuna de Malebranche no século do Iluminismo ainda precisa ser feito.” (TOCANNE, 1980, p. 224). Sobre a relação entre a libertinagem e o Iluminismo francês, ver: HUNT, Lynn. *A pornografia e a Revolução Francesa*. In: HUNT, Lynn (org). *A invenção da pornografia*. São Paulo: Hedra, 1999, p. 329-370. – Com exceção dos textos já traduzidos para o português listados nas referências, todas as demais traduções foram realizadas pelo autor deste projeto, sendo, deste modo, de sua responsabilidade.

³ Comentando uma influência no cerne da filosofia de Bayle, expressou Solère (1995, p.357): “Mas Bayle defende, como Malebranche, uma teoria que é literalmente um *hedonismo*: o prazer é apenas, em todas as hipóteses, o prazer sentido e o homem não tem outra tendência senão de buscar o prazer em si mesmo”.

⁴ Sobre essa influência, recomenda-se fortemente o artigo: BARDOUT, Jean-Christophe. *L'idée comme chose L'immatérialisme de Berkeley. Quaestio*. Vol. 18, p. 253-276, 2008.

⁵ Arthur Araujo sugere a aproximação de La Mettrie com a noção do *ocasionalismo* - que compreende que “[...] Deus excita os órgãos dos sentidos que ocasionam mudanças afetivas da alma.” (ARAÚJO; BOCCA, 2013, p. 10) – supostamente, segundo ele, introduzida por Descartes e desenvolvida, como sabemos, por Malebranche que é um dos representantes mais eminentes desta doutrina.

Rousseau (1712-1778)⁶, David Hume (1711-1776)⁷ e Arthur Schopenhauer (1788-1860)⁸.

De fato, a inegável relação que ele teve com o pensamento cristão não o impediu de propor uma filosofia marcada pelo hedonismo, pela abertura aos prazeres. O que pode ser confirmado pelo fato de que ele concebeu *l'Homme* também como uma *chose qui sens*, não apenas como *une chose qui pense*. Teses que, a nosso ver, contribuem para uma relativização da ideia estanque de “natureza” humana.

No entanto, é consensual entre os especialistas, admitir o fato de que a filosofia de Malebranche se confundiu com a sua vida dedicada aos preceitos da religião cristã. Sua filosofia foi de caráter apologista e parte de seus conceitos foi inspirada na narrativa bíblica, como podemos notar em sua proposta epistemológica central, a saber: a tese da *Visão em Deus*. Entretanto, nem por isso ele conseguiu fugir de acusações que alegavam que sua filosofia estava alinhada com o pensamento libertino, emergente naquele contexto da França. Tais acusações, no entanto, não foram em tudo arbitrárias, considerando a concepção relativista de sujeito aberto aos prazeres apresentada por ele, o que manifesta um hedonismo que justifica as acusações.

Da constatação deste duplo aspecto no interior deste pensamento, a pergunta que conduz nossa investigação é a seguinte: qual o modo adequado de associar a filosofia de Malebranche ao pensamento libertino? Em resposta, podemos identificar a filosofia de Malebranche com a tradição libertina de pensamento, conquanto ele seja considerado um pensador atado a uma certa tradição libertina.

⁶ Um estudo que abordou esta ligação entre os autores no tocante ao tema da *Vontade Geral* foi efetuado por Patrick Riley. Neste estudo ele diz: “Situado entre Pascal e Rousseau, os polos entre os quais a *Vontade Geral* foi trabalhada durante por mais de um século, a grande figura é o Padre Oratoriano Nicolas Malebranche (1638-1715).” (RILEY, 1986, p. 11).

⁷ Para aprofundamento acerca desta influência, consultar: GOMES, Evandro da Rocha. *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.

⁸ Sobre essa influência, é válido considerar que o próprio filósofo Arthur Schopenhauer nos autorizou a fazer tal comparação, quando disse em *O Mundo Como Vontade e Representação*: “Vale a pena comparar a sua doutrina, tal qual exposta na obra *De la Recherches de la Vérité*, sobretudo no terceiro capítulo da segunda parte do sexto livro, e nos *Éclairissements* em apêndice a esse capítulo, com a minha presente exposição do tema e, assim, perceber a concordância perfeita das duas doutrinas, apesar da grande diferença no encadeamento do raciocínio. Sim, tenho de me surpreender com o fato de Malebranche, apesar das peias e do fardo de estar totalmente imerso em dogmas positivos impostos por seu tempo, ainda assim, ter encontrado de maneira tão feliz e correta a verdade, e ter sabido conciliá-la com aqueles dogmas, ao menos com a linguagem deles.” (SCHOPENHAUER. 2015, p. 200).

Nosso intento é, pois, investigar nas obras de Malebranche aspectos de sua filosofia que o filie à corrente libertina erudita de pensamento, para defender a tese de que é possível compreendê-lo como um de seus representantes. Para cumprir este objetivo geral, propomos cinco metas específicas que correspondem, respectivamente, aos capítulos desta tese. A primeira é a de apontar as principais características do pensamento libertino, no intuito de delimitar as noções que julgamos presentes na filosofia de Malebranche. Em seguida, a de investigar como Malebranche se posicionou contrariamente ao pensamento libertino crescente durante seu período de produção - com o fito de apresentar os motivos pelos quais a tradição o classificou, de maneira geral, como filósofo dogmático e apologeta. Em seguida, nossa meta é a de analisar como a epistemologia e a teoria das paixões de Malebranche são desenvolvidas de modo que apresentam características comuns com o pensamento libertino, com a intenção de indicar os elementos que sustentam nossa tese. Depois disso, identificar os motivos que levaram às acusações de libertinagem e anticlericalismo por parte de intelectuais contemporâneos ao autor, por meio da investigação de sua obra e biografia.

Tendo em vista que este trabalho tem como alvo o exame de conceitos, adotaremos como procedimento metodológico a revisão bibliográfica. Diante disso, nossa investigação se conduzirá dividida em cinco momentos. No primeiro momento, nosso intento será o de identificar o horizonte de sentido contemplado pelo conceito de libertinagem, com o fito de compreender seus pressupostos, para além do conhecimento comum. Neste contexto, nossa investigação se voltará para o caráter político do movimento libertino da Modernidade, com ênfase no contexto da França. Para isso, consultaremos sobretudo as contribuições de comentadores(as) como Hansen (1996), Hunt (1999), Monzani (1996), Nagy (1975), Onfray (2007; 2009) e Pintard (1948).

Como se vê, nossa pesquisa visa refletir as relações da filosofia de Malebranche com a tradição filosófica libertina. Exatamente por isso, tal como fez Malbreil (1989), o nosso primeiro questionamento é:

Uma primeira pergunta não pode ser evitada: o que é um libertino? Uma questão que se complica pelo fato de que esse personagem diz pouco sobre si mesmo, já que se vê ocupando, como ser polêmico, a mente dos antilibertinos. Sobretudo porque o próprio Malebranche multiplicou as suas configurações, seja em função dos eventos da sua vida pública (a acusação de "heresia" por volta de 1680, sobre o tema da noção cartesiana de extensão aplicada à Eucaristia, tendo sido, sem dúvida, determinante), seja das três

cabeças, que já analisamos, que governam a sua filosofia. (MALBREIL, 1989, p. 180)⁹

Justificamos essa escolha, portanto, para saber o real significado desse conceito, seja nos documentos oficiais, como dicionários, seja na cultura.

No segundo momento, nos propomos a debater de que forma ele se posicionou contrariamente às filosofias que serviam como suporte do pensamento libertino, com o objetivo de apresentar os motivos pelos quais a assimilação deste filósofo como apologeta alinhado ao pensamento cristão se faz presente em diversas interpretações. Para isso, elucidaremos as críticas dele direcionadas a Michel de Montaigne (1533-1592) no livro *De L'Imagination* e ao estoicismo presente, sobretudo, em *Des Passions*. Além disso, julgamos oportuno colocar em debate os argumentos de comentadores como Leocata (1997), cuja contribuição busca indicar uma postura anti-libertina em Malebranche.

Em seguida, debateremos dois aspectos da filosofia de Malebranche que julgamos associados ao pensamento libertino: o primeiro deles é concernente à forma em que relativiza a concepção de ser humano; o segundo deles se refere à maneira como ele apresentou sua noção de vontade como parte de um sujeito voltado aos prazeres. Propomos este debate para sustentar a associação à libertinagem, tanto na noção de ser humano, como na concepção acerca do prazer e do hedonismo. Ademais, abordaremos a ideia de “natureza” humana focando em duas propostas. A primeira delas terá como base suas considerações acerca do *moi*¹⁰, a segunda a noção de *outras mentes*. Para atender à primeira delas, consultaremos principalmente os textos *Des Sens*, *De l'Entendement*, *Sixième Éclaircissement* e *Onzième Éclaircissement* da obra *Recherche de la Vérité* (1674)¹¹; *Neuvième Meditation* das *Méditations Chrétiennes* (1684) e; *Premier Entretien* e *Troisième Entretien* das

⁹ « Une première question ne saurait être évitée : qu'est-ce qu'un libertin ? Question qui se complique du fait que ce personnage dit peu sur lui-même, en tant qu'il se trouve occuper, comme être de polémique, l'esprit des antilibertins. D'autant que Malebranche lui-même en a multiplié les configurations, soit en fonction des événements de sa vie publique (l'accusation d'« hérésie », vers 1680, au sujet de la notion cartésienne d'étendue appliquée à l'Eucharistie, ayant été sans doute déterminante), soit des trois chefs, que nous avons déjà analysés, qui gouvernent sa philosophie ». — Tradução nossa.

¹⁰ O uso do *pronom tonique* em primeira pessoa é feito, antes de tudo, por inspiração pelo contexto moderno cartesiano, em que a ciência se concentra no sujeito, de modo que “*eu*” (*moi*) surgem como proposta de fundamento. Seu emprego, portanto, será equivalente ao de sujeito.

¹¹ As datas que acompanham estes recortes não se referem ao ano da edição que utilizaremos, mas ao ano da publicação. Apresentamos assim, para tornar explícito o fato de que, diferentemente do que se optou no mestrado, abordaremos a obra de Malebranche de maneira mais ampla.

Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion (1688) que tratam da concepção opaca do *moi*. Além disso, acreditamos ser oportuna a consulta das contribuições de especialistas como Bardout (1996; 2008), Cardoso (2003; 2016 e 2019), Kontic (2018), Schmaltz (1997), entre outros(as). Para uma abordagem sobre a questão das outras mentes, os principais textos consultados serão: o capítulo VII do *Livre Troisième: de l'Entendement* e o *Éclaircissement VI* da *Recherche*; os capítulos I e XII do *Traité Morale* (1684); e as *Méditations Métaphysiques* (1689) e contribuições de comentaristas como Buzon (2010) e o já citado Bardout.

No intuito de analisar a noção de sujeito aberto aos prazeres e a relação entre prazer e felicidade estabelecida por Malebranche, consultaremos, sobretudo os textos *Des Sens, Des Inclinations, Des Passions, Premier Éclaircissement* e *Huitième Éclaircissement* da obra *Recherche*; *Sixième Méditation* e *Séptième Méditation* da obra *Méditations*, que abordam a ideia de Deus sendo a causa geral, fazendo das demais “causas” consequências deste primeiro estímulo. Também daremos enfoque ao *Séptième Entretien* das *Entretiens*, aos capítulos V, VI, X e XIII do *Traité Morale*, ao *Traité de l'Amour de Dieu* (1697); textos que discutem temas como o do desejo, o das paixões e da eficácia de Deus. Para discorrer sobre esta temática intentamos consultar também especialistas como Deprun (1979), Geny (2015), Kremer (2000), Parmentier (2011), Solère (1995) etc.

Depois disso nos concentraremos em examinar a recepção da filosofia de Malebranche a partir de seus críticos mais próximos. Neste sentido, examinaremos os fatores que motivaram as acusações de, dentre outras coisas, libertinagem. Acusações que o levaram a julgamento em Roma e condenaram seus textos ao *Index*. Neste intuito, serão consultadas, sobretudo, as correspondências epistolares de Malebranche com Antoine Arnauld (1612-1694) e com François Lamy (1636-1711), presentes na biografia de Malebranche escrita por seu discípulo Yves Marie André (1675-1764) e a contribuição de comentadores(as) que se ocuparam das querelas nas quais o autor se envolveu.

Por fim, intentamos avaliar, a partir da retomada de elementos abordados nos itens anteriores, de que modo adequado podemos associar Malebranche à libertinagem. Também de grande valor para a tese como um todos foram as contribuições de Martial Guérault (1891-1976), em obra como *Malebranche* (tomos I e II) publicada entre os anos 1955-59 e de Ferdinand Alquié (1906-1985), em *Le cartésianisme de Malebranche* (1974).

Assim, foi a partir da pesquisa realizada que chegamos à conclusão de que é possível indicar elementos da filosofia de Malebranche que permitem compreendê-lo como um representante da libertinagem, sobretudo da libertinagem erudita. E isto, pela adesão ao cartesianismo, por sua noção de sujeito (*moi*) na relação com a matéria, por sua doutrina das paixões, pelo determinismo presente em seu sistema filosófico e pela repercussão e a subsequente censura que recebeu.

1 SOBRE A LIBERTINAGEM

“Em que você acredita então? Na covardia? Na renúncia? Na submissão? É isso! Batem na sua face direita, e você oferece a esquerda. Chutam a sua nádega esquerda, e você oferece a direita. Assim ninguém tem ciúmes. Ora, isso é muito pouco para Calibã.” (CÉSAIRE, 2024, p. 64)

Com a ciência da dificuldade em definir com precisão o sentido das palavras *libertino* e *libertinagem*, nos propomos a fazer uma discussão sobre estes termos com o fito de delimitar seu sentido geral, realçando características que julgamos pertinentes para este trabalho. O desafio para o qual nos propomos é o de investigar de que maneira, efetuando uma abordagem alternativa ao que tradicionalmente se estabeleceu como tal, podemos compreender a filosofia de Malebranche como libertina.

Malebranche foi um padre da ordem religiosa Oratório de Jesus. Como pensar que uma personalidade cuja vida foi devotada aos preceitos da religião cristã teria uma contribuição filosófica passível de ser considerada um pensamento libertino? Por mais estranho que possa parecer, podemos elencar algumas maneiras de pensar essa associação. No entanto, para este primeiro momento, julgamos necessário apenas alertar que pensar a libertinagem de maneira relacionada à religião não se trata de algo absurdo. Pelo contrário, poderíamos afirmar, inclusive, que a libertinagem está intimamente relacionada com a religião cristã.

Que a manifestação institucional do cristianismo se coloca como o polo contrário da libertinagem, não há dúvidas. Desta disposição podemos de um só golpe concluir a existência de uma relação de oposição. Contudo, não é apenas dessa maneira que esta relação se configura. Com a intenção de também apontar as outras formas que a libertinagem se relaciona com a religião cristã, propomos este capítulo. Porém, o nosso escopo geral, expresso de forma mais objetiva, é o de indicar os aspectos centrais do pensamento libertino, com o intuito de balizar o que compreendemos como partilhável com a filosofia de Malebranche. Com o intuito de efetuar essa indicação, acreditamos ser oportuno percorrer um itinerário dividido em quatro partes. Na primeira delas, pretendemos localizar o problema inerente ao sentido desta palavra e indicar as diversas possibilidades semânticas que ela comporta. Na segunda parte intencionamos discutir de maneira geral a diversidade de

empregos da palavra *libertino* desde sua origem até sua consolidação na acepção mais reconhecida no século XVIII, para identificar o que se conservou de comum daquele sentido originário. Em seguida, o intento será o de debater especificamente o movimento filosófico conhecido como *libertinage érudit*, para compreender quais foram as referências teóricas deste engajamento intelectual e quais são as principais características desses autores. Por fim, para de esboçar uma conclusão e com o fito de sintetizar numa formulação geral o que compreendemos por libertinagem, nosso objetivo é especificar as características que nos permitem situar a filosofia de Malebranche no escopo desta categoria – tarefa esta que pretendemos realizar nas demais seções.

1.1 LIBERTINUS: O QUE É?

“Cheguei cansado do trabalho
Logo a vizinha me falou: — Oh, seu
Oscar
Tá fazendo meia-hora que sua mulher
foi-se embora
E um bilhete deixou.
E o bilhete assim dizia:
— Não posso mais, eu quero é viver
na orgia” (ALVES, Ataulfo; BAPTISTA,
Wilson, 1939)

Para destacar as características da libertinagem que podem vir a ser pertinentes para este trabalho, recorreremos às produções literárias que fornecem análises aprofundadas acerca do assunto. Dentre elas, mencionamos a *Histoire du Libertinage* (2007) de Didier Foucault, o livro *Libertinage et Révolution* (1974) de Péter Nagy e *Le libertinage érudit dans le XVII^e siècle* (2000), de René Pitard. Nestes três trabalhos, podemos destacar que, embora seus respectivos autores tenham adotado enfoques distintos, eles estão em comum acordo acerca de algo digno de menção: a polissemia existente na palavra *libertino*. Isso é compreensível se levarmos em conta o fato de que entre os séculos XVI, XVII e XVIII – período no qual o uso dessa palavra se tornou frequente – houve uma crescente fragmentação, por assim dizer, da Igreja Católica. Tal divisão ocorreu porque surgiram diversas ordens religiosas distintas que buscavam, cada uma à sua maneira, lidar com a crise religiosa existente na Europa, em decorrência, sobretudo, de propostas reformadoras que já eram conseqüentes de uma fragmentação, ou melhor, cisão anterior. Sobre esse evento ocorrido no século XVI, contextualiza Foucault (2007, p. 206)

Assim começa uma das grandes mutações que fizeram as sociedades europeias entrar na modernidade. No campo católico, isso respondeu a uma expectativa. Tentativas tímidas e imperfeitas de reforma da vida religiosa – apenas em escala local – foram empreendidas, às vezes antes de Lutero, frequentemente no período precedente ao Concílio de Trento. Na Espanha, na França, na Itália, e até mesmo na Alemanha, os bispos tinham tomado medidas para disciplinar o clero, para torná-lo mais digno de sua vocação. Novas ordens religiosas se criam: os Capuchinhos (provenientes dos Franciscanos), os Teatinos, os Barnabitas, as Ursulinas e, claro, os Jesuítas¹².

Tal fragmentação, porém, foi bem recepcionada por parte de representantes eclesiásticos do período. Pintard (2000) descreve vários acontecimentos que justificaram a qualificação entusiasmada feita pelo oratoriano Charles de Condren (1588-1641) do século XVII como o « *Siècle des Saints* ». É neste século que, na França, “As ordens monásticas se reanimam [...]” (PINTARD, 2000, p. 03)¹³, como no caso da Companhia de Jesus que já havia sido fundada com o intento de reorganização da Igreja pelo espanhol Inácio Loyola (1491-1556) em 1534¹⁴. Além disso, outras ordens se estabelecem, como a « *Compagnie du Saint-Sacrement* » e a própria « *Société de l’Oratoire de Jésus* » – ordem, a princípio, anti-cartesiana¹⁵ da

¹² « *Commence ainsi une des grandes mutations qui ont fait entrer les sociétés européennes dans la modernité. Dans le champ catholique, elle répondait à une attente. De timides et imparfaites tentatives de réforme de la vie religieuse – à l’échelle locale uniquement – avaient été entreprises, parfois avant Luther, souvent dans la période précédant le concile de Trente. En Espagne, en France, en Italie, en Allemagne même, des évêques avaient pris des mesures pour discipliner le clergé, le rendre plus digne de sa vocation. Des ordres religieux nouveaux se créaient : les Capucins (issus des Franciscains), les Théatins, les Barnabites, les Ursulines et bien sûr, les Jésuites.* » - Tradução nossa.

¹³ « Des ordres monastiques se raniment... » - Tradução nossa.

¹⁴ Atentando para os países que, no contexto do Renascimento e da Reforma Protestante, se separaram de Roma, comenta Foucault sobre a origem da ordem religiosa Companhia de Jesus: “No campo católico, antes da difícil conclusão do Concílio de Trento (1545-1563), a capacidade de resposta da Igreja era fraca. Algumas iniciativas tentaram corrigir a situação. A mais notável é a fundação da Companhia de Jesus por Inácio de Loyola em 1534. Mas, com a morte de seu fundador em 1556, a ordem tinha apenas mil membros e não foi capaz de ajudar os católicos a recuperar o território perdido.” (FOUCAULT, 2007, p. 196-197) - « *Dans le champ catholique, avant la difficile conclusion du concile de Trente (1545-1563), les capacités de riposte de l’Eglise sont faibles. Quelques initiatives ont essayé de redresser la situation. La fondation de la Compagnie de Jésus par Ignace de Loyola en 1534 est la plus notable. Mais, à la mort de son fondateur, en 1556, l’ordre ne compte que mille membres et n’est pas de taille à faire regagner aux catholiques le terrain perdu.* » - Tradução nossa.

¹⁵ “Da Holanda, onde quase todos os livros de Descartes foram publicados, o cartesianismo rapidamente se espalhou para a França; em certos círculos eruditos, mas também na alta aristocracia: Condé, o Duque de Luynes, a Marquesa de Sablé, Madame de Sévigné e muitos outros foram levados por esta novidade... Se Descartes encontrou apoio e até partidários no clero – o Minim Mersenne, os beneditinos Robert Desgabets ou François Lamy -, os jesuítas, a partir da década de 1640, colocaram obstáculo contra sua filosofia; Em 1682 e 1696, a Congregação da ordem ainda proibia formalmente seu ensino. Os oratorianos estão em posições idênticas. Quanto ao Parlamento de Paris, não ousou ir além de uma condenação verbal em 1671, depois de ter sido ridicularizado por Boileau...” (FOUCAULT, 2007, p. 393) — « *De Hollande, où la quasi-totalité des livres de Descartes a été éditée, le cartésianisme s’est rapidement propagé en France ; dans certains cercles savants, mais*

qual fizeram parte o já mencionado Charles de Condren e Nicolas Malebranche, que foi reconhecido como um dos maiores representantes. Sobre esta ordem religiosa, diz Pintard (2000, p. 03):

A partir de 1613, além disso, o Oratório estava em atividade: o Oratório que, em menos de vinte anos, fundou quarenta e três colégios, o Oratório que organizou missões para o povo, seminários para futuros padres, para padres de conferências e retiros; o Oratório que realiza esta maravilha: a reforma do clero secular pelo próprio clero secular.¹⁶

No entanto, mesmo com estas ocorrências, aconteceu o que Pintard se referiu como « *L'envers du 'Siècle des Saints'* » (O inverso do 'Século dos Santos'). Estes acontecimentos contribuíram para a polissemia existente na palavra *libertin*. Isso porque a pluralidade de pontos de vista acerca de assuntos religiosos fez com que algumas tensões viessem a se estabelecer. Com a multiplicação de instâncias que se expressavam acerca da religião cristã, multiplicaram-se também os debates oriundos de discordâncias. Em torno do teor desses conflitos, comenta Pintard (2000, p. 05):

Pelo motivo de que os doutores, que se diziam todos cristãos, confrontaram sem sucesso suas afirmações sobre a verdade religiosa, somos levados a duvidar se havia uma verdade religiosa. Pelo motivo de que, sob o pretexto de defender suas religiões, os cristãos se matavam uns aos outros, somos levados a pensar que as religiões poderiam ser nefastas¹⁷.

Essa possível impressão sobre as religiões foi motivo suficiente para o surgimento de diversas instituições que buscavam propor uma ordem para a religião. Todavia, a pulverização de ordens contribuiu para os debates intelectuais. Na efervescência desses calorosos debates podemos encontrar a diversidade de ofensas mediante o uso de expressões de teor pejorativo, inclusive *libertino*. Por conta disso,

aussi dans la haute aristocratie : Condé le duc de Luynes, la marquise de Sablé, Madame de Sévigné et bien d'autres s'entichent de cette nouveauté... Si Descartes trouve des appuis et même des partisans dans le clergé – le minime Mersenne, les bénédictins Robert Desgabets ou François Lamy -, les Jésuites, dès les années 1640, érigent un baraque contre sa philosophie ; en 1682 et 1696, la Congrégation de l'ordre interdit encore formellement de l'enseigner. Les Oratoriens sont sur des positions identiques. Quant au Parlement de Paris, il n'ose pas aller au-delà d'une condamnation verbale en 1671, après avoir été tourné en ridicule par Boileau... » - Tradução nossa.

¹⁶ « *Dès 1613, d'ailleurs, l'Oratoire est à l'œuvre : l'Oratoire qui, en moins de vingt ans, fonde quarante-trois collèges, l'Oratoire qui organise pour le peuple des missions, pour les futurs prêtres des séminaires, pour les prêtres des conférences et des retraites ; l'Oratoire qui réalise cette merveille : la réforme du clergé séculier par le clergé séculier lui-même.* » - Tradução nossa.

¹⁷ « *Parce que des docteurs, qui se disaient tous chrétiens, ont confronté sans résultat leurs affirmations sur la vérité religieuse, on s'est pris à douter qu'il y eût une vérité religieuse. Parce que sous le prétexte de défendre leurs religions, des chrétiens se sont entretués, on s'est pris à penser que les religions pouvaient être néfastes.* » - Tradução nossa.

podemos afirmar que em meio a essas discussões “libertino é, antes, um rótulo aplicado pelo adversário sobre coisas muito diferentes.” (NAGY, 1975, p. 18)¹⁸. De outro modo, a polissemia característica da palavra libertino advém do fato de que houve variados empregos dela, sem um critério preciso que justificasse a pluralidade de usos. É por isso que, reconhecendo esta dificuldade, alertou Gregory (2008, p. 323):

Definir termos como "libertinismo", "libertino" (e os equivalentes franceses 'libertinisme', 'libertinage', 'libertin' e 'esprit fort') mostra problemas que são muito conhecidos. Em escritos polêmicos ao longo do século XVII, eles foram usados, principalmente, mas não exclusivamente, em um sentido pejorativo e negativo. A historiografia moderna os usou descritivamente, às vezes em um sentido muito amplo, para indicar um fenômeno cultural complexo que se concretizou naquele século e que foge aos rótulos de “escolas” ou “sistemas”¹⁹.

Como delimitar os aspectos gerais da libertinagem diante do grande número de significados possíveis? René Pintard foi enfático ao dizer que a libertinagem, em especial na sua manifestação erudita, dispensa uma definição precisa e prescinde de classificações exaustivas oriundas de análises criteriosas. É na advertência de seu *Libertinage érudit* que ele ressalta:

Para delimitar o que estamos tentando descrever aqui, não precisamos nos referir àquelas distinções, sempre um pouco arbitrárias, que os críticos tentaram traçar entre a libertinagem dos costumes e a libertinagem das ideias, entre a libertinagem em si e o livre pensamento. Nem fomos obrigados a recorrer às categorias empregadas pelos apologistas da época quando falavam de ateísmo, deísmo, epicurismo, ceticismo - abstrações convenientes, mas que tendem menos a definir realidades concretas do que a isolar pela análise os venenos pelos quais se estava buscando o antídoto, aplica-se mal aos livros e pior ainda aos seus autores. A própria vida, parecíamos, poderia dispensar tais classificações. Foi através dela, de fato, que uma sociedade erudita fortemente constituída, bastante numerosa, mas de difícil acesso, foi, por assim dizer, separada do resto da sociedade francesa durante toda a primeira metade do século XVII. imposta a todos os seus membros as tradições intelectuais e morais do humanismo e os uniram intimamente. É por meio dela que todos aqueles, ou quase todos, que dentro desta sociedade erudita foram ou podem ser reconhecidos como independentes em relação

¹⁸ « [...] *libertin est plutôt une étiquette appliquée par l'adversaire sur des choses bien différentes.* » – Tradução nossa.

¹⁹ “Defining terms like 'libertinism', 'libertine' (and the French equivalents 'libertinisme', 'libertinage', 'libertin', and 'esprit fort') presents problems that are only too well known. In polemical writings throughout the seventeenth century they were used mainly, but not exclusively, in a negative contemptuous sense. Modern historiography has used them descriptively, sometimes in far too wide a sense, to indicate a complex cultural phenomenon that came to fruition in that century, and which eludes the usual labels of 'schools' or 'systems'.” – Tradução nossa.

aos teólogos admitidos, encontraram-se unidos pelos laços de comunicações familiares e, às vezes, de amizades vivas. (PINTARD, 2000, p. XIII)²⁰

Percebemos, nesta advertência, uma postura de respeito ao sentido originário da palavra por motivos que trataremos mais adiante, na próxima subseção. De momento é válido dizer que o autor expressa recusa à iniciativa de distinguir a libertinagem dos costumes da libertinagem das ideias. Entretanto, longe de sugerir uma conciliação entre estas duas vertentes, Pintard parece reclamar a necessidade de abordar este tema evitando um procedimento esquemático que circunscreva o sentido da palavra. Tal intuito de demarcação se trataria, pois, de um intuito oposto ao do movimento libertino em si, expressando um modo de proceder contrário ao costume e ao pensamento libertino. Não queremos afirmar, com isso, que uma tal atitude intelectual seja completamente inviável. Compreendemos, no entanto, que em decorrência de que a palavra *libertino* resistiu ao irremediável destino reservado a muitas palavras pertencentes ao vocabulário de uma língua morta; ou seja, devido ao fato de que a palavra ainda se atualiza e se faz viva, ela pode “dispensar tais classificações” estagnantes.

Esta dispensa se segue do reconhecimento da amplitude significativa da palavra, a certificação do modo no qual ela expressa um horizonte de sentido irreduzível à uma categorização exata. O gesto de reconhecimento, porém, não se trata de um impeditivo para o desenvolvimento de uma compreensão sobre o tema, muito pelo contrário, é ao considerar esta vasta extensão semântica que podemos obter uma assimilação do movimento libertino, como um movimento. Tal é o gesto de Nagy, tratando da dificuldade de propor uma definição precisa. Diz ele: “A libertinagem é um objeto muito vasto para ser abordado neste livro em todos os seus aspectos.

²⁰ « *Pour délimiter celui que nous essayons ici de décrire, nous n'avons pas eu besoin de nous référer à ces distinctions, toujours un peu arbitraires, que les critiques se sont efforcés de tracer entre le libertinage de mœurs et le libertinage d'idées, entre le libertinage proprement dit et la libre pensée. Nous n'avons pas été obligé non plus de recourir aux catégories qu'employaient les apologistes du temps quand ils parlaient d'athéisme, de déisme, d'épicurisme, de scepticisme, - abstractions commodes, mais qui, tendant moins à définir des réalités concrètes qu'à isoler par l'analyse les poisons dont on cherchait l'antidote, s'appliquent médiocrement aux livres, et plus mal encore à leurs auteurs. La vie elle-même, nous a-t-il semblé, pouvait nous dispenser de telles classifications. C'est par elle, en effet, qu'a été pour ainsi dire mise à part du reste de la société française, pendant toute la première moitié du XVIIIe siècle, une société savante fortement constituée, assez nombreuse mais d'accès difficile, qui a imposé à tous ses membres les traditions intellectuelles et morales de l'humanisme et qui les a étroitement rapprochées les uns des autres. C'est par elle que tous ceux, ou presque, qui au sein de cette société savante ont été ou peuvent être reconnus comme indépendants à l'égard des théologiens admises, se sont trouvés unis par les liens de communications familières et parfois de vives amitiés.* » - Tradução nossa.

Este único termo define, com efeito, em primeiro lugar um movimento filosófico, depois uma conduta humana e enfim uma corrente literária.” (NAGY, 1975, p. 11)²¹.

Refletindo acerca disso, Didier Foucault nos propõe um modo de abordagem que, em nossa opinião, não nega este alerta de Pintard, ainda que contemple os dois aspectos mencionados por ele. Foucault (2007) também reconhece que entre os historiadores que se debruçaram acerca deste tema, é perceptível a dificuldade em definir, esquadrihar, precisar o conceito *libertino*, pois

Essa polissemia dificulta a identificação dos libertinos e, em última análise, a criação de uma história verdadeira dos libertinos. De fato, há libertinos que abrangem todo esse campo semântico, sendo tanto devassos grosseiros quanto canalhas escandalosos, mas também muitas pessoas que se enquadram apenas em uma ou outra categoria. O que fazer com eles? Eles têm um lugar no grupo maior de libertinos? O homem depravado é mais libertino que o descrente? A questão se torna mais complicada quando descemos ao nível de um indivíduo. Estamos lidando com um verdadeiro libertino? Como devemos lidar com alguém cujo comportamento privado está em contradição com suas atitudes públicas? Ou aquele que, depois de uma vida de licenciosidade ou impiedade, se torna um modelo de virtude? Uma história assim, centrada em pessoas que se busca enquadrar em um molde pré-estabelecido ou excluí-las dele, pode rapidamente se perder em discussões fúteis ou se resumir a coletar, de forma impressionista, anedotas de interesse limitado. (FOUCAULT, 2007, p. 07)²²

Com o olhar voltado para esta dificuldade em delimitar com precisão o sentido da palavra “libertinagem”, o historiador nos indica o modo no qual os estudos dos campos da literatura e da filosofia propõem convicções difíceis de conciliar. De um lado, temos a contribuição de historiadores da literatura que tendem a compreender a libertinagem como uma conduta, uma prática intimamente relacionada com os costumes. Do outro lado, no entanto, temos historiadores da filosofia que afirmam que é necessário levar em conta as implicações de certas visões de mundo na história das

²¹ « *Le libertinage est un sujet trop vaste pour être abordé dans ce livre sous tous ses aspects. Ce seul terme définit en effet en premier lieu un mouvement philosophique, puis une conduite humaine et enfin un courant littéraire.* » - Tradução nossa.

²² « *Cette polysémie rend difficiles l'identification des libertins et, au bout du compte, la réalisation d'une véritable histoire des libertins. Il y a effectivement des libertins qui couvrent l'ensemble de ce champ sémantique, en étant à la fois d'insignes débauches et des mécréants scandaleux, mais aussi beaucoup de personnes qui ne relèvent que de l'une ou de l'autre catégorie. Qui faire d'elles ? Ont-elles leur place dans le grand ensemble des libertins ? Le débauché est-il plus libertin que le mécréant ? La question se complique lorsqu'on descend à l'échelle d'un individu. A-t-on affaire à un vrai libertin ? Comment traiter celui dont le comportement privé est en contradiction avec ses attitudes publiques ? Ou bien celui qui, après une vie de licence ou d'impieété, devient un modèle de vertu ? Une telle histoire, centrée sur des personnes, que l'on cherche à ranger dans un moule préétabli ou à les en écarter, peut vite se perdre dans des arguties oiseuses ou se ramener à collecter, de manière impressionniste, des anecdotes d'intérêt limité.* » - Tradução nossa.

ideias, ainda que determinados autores não tenham tido uma vida marcada pelos costumes libertinos. Foucault não desconsidera nenhum dos pontos de vista. Do contrário, identifica que eles partilham de um limite comum, uma vez que “Muitas vezes, especialistas em um desses campos – filósofos e historiadores das ideias, por um lado, e historiadores da literatura e da moral, por outro – optaram por se concentrar em apenas um aspecto da questão [...]” (FOUCAULT, 2007, p. 08)²³. Diante desta constatação, Foucault sugere, por assim dizer, que se mude a vista do ponto, desviando o foco deste traço distintivo, orientando-o para o que se pode considerar como *point commun*. Efetuando esse movimento de reorientação do foco, ele refletiu:

Devemos, portanto, procurar não o que distingue os dois significados do termo, mas o que constitui seu ponto comum. [...] A palavra aparece em sociedades que tentam padronizar o comportamento e os pensamentos de todos os seus membros. Essa iniciativa é então liderada principalmente pelas Igrejas Cristãs que, apesar da luta implacável entre Protestantes e Católicos (e sem dúvida, em grande parte, por causa dela), perseguem, neste terreno, um objetivo semelhante. Visto sob esta perspectiva, a libertinagem, seja de ideias ou de moral, designa sobretudo as formas de resistência a esta normalização. (FOUCAULT, 2007, p. 08-09)²⁴

A partir dessa reflexão, poderíamos propor que o gesto disposto a promover uma resistência à normalização seria qualificável como libertino. É dessa forma que o historiador nos fornece uma proposta geral que abarca as diferentes acepções consequentes dos diversos momentos da história nos quais houve o emprego da palavra. A presença duma proposta de normalização tanto das ideias, como dos costumes, se estabelece como o *point commun* ao se colocar como o proscênio diante do qual o libertino assume o protagonismo – seja ele caracterizado pelo heroísmo ou pela vilania. Ainda assim, o historiador indicou o sentido de *libertino* com uma distinção entre o libertino e o herege, segundo a qual:

É qualificável o “libertino” qualquer ato ou ideia que transgrida as proibições morais ou ideológicas do cristianismo, sem a intenção de corrigir qualquer suposto desvio. São os “hereges” que têm essa pretensão. Eles querem

²³ « *Souvent les spécialistes d'un de ces domaines – philosophes et historiens des idées d'un côté et, de l'autre, historiens de la littérature et des mœurs – ont choisi de ne s'intéresser qu'à un seul aspect de la question [...]* » - Tradução nossa.

²⁴ « *Il faut donc chercher, non ce qui distingue les deux acceptions du terme, mais ce qui constitue leur point commun. [...] Le mot apparaît dans des sociétés qui tentent de normaliser les comportements et les pensées de l'ensemble de leurs membres. Cette entreprise est alors principalement conduite par les Eglises chrétiennes qui, malgré la lutte sans merci que se livrent protestants et catholiques (et sans doute, en grande partie, à cause d'elle), poursuivent, sur ce terrain, un bot analogue. Envisagé dans cette perspective, le libertinage, qu'il soit d'idées ou de mœurs, désigne avant tout les formes de résistances à cette normalisation.* » – Tradução nossa.

restaurar a “verdadeira” religião. Preocupação estranha à libertinagem. Libertinagem e heresia são, portanto, as dissidências de natureza radicalmente diferente. (FOUCAULT, 2007, p. 09)²⁵

Ou seja, a diferença essencial entre o libertino e o herege residiria no modo em que eles procedem em relação ao posicionamento crítico que adotam. Em ambos os casos notamos uma criticidade em relação aos preceitos morais, porém, a pessoa herege não apenas reflete criticamente sobre isso, mas também vai além, na busca por convencer outras pessoas em relação aos pontos críticos de certo horizonte moral. Mesmo com essa diferenciação de Foucault, para os efeitos deste trabalho, vamos considerar o ponto em comum entre o herege e o libertino, ou seja, a tendência crítica em relação aos dogmas com o uso da liberdade de pensar. Isso porque ambos os conceitos são pertinentes como adjetivos para Malebranche que fez uso de seu pensamento de forma livre e na composição de suas obras buscou mostrar a verdadeira forma de conhecer a verdade.

Sobre este uso destemido do pensamento, observou Monzani (1996, p. 193):

Os denominados escritores libertinos dos dois séculos anteriores [XVI e XVII] – respeitadas suas diferenças, que não são poucas – caracterizam-se basicamente por serem livres-pensadores. [...] Sua característica marcante é a liberdade de pensar. Entenda-se: tratar as matérias sem se curvar aos dogmas e preceitos da religião e da moral vigentes.

Ao intelectual que critica, no entanto, os dogmas e os ressignifica ao orientar suas convicções de tal maneira que transforma a norma com a qual discorda, atribui-se a qualificação de herege. A insatisfação com a norma existe, no caso de hereges. Contudo eles não a negam em absoluto, mas buscam reformulá-la. Sobre esse ponto, distingue mais uma vez Foucault (2007, p. 09):

A resistência à religião – seja ela global ou referente apenas a um de seus aspectos – é moral ou intelectualmente assumida. É obra de um “*esprit fort*”, e não de uma alma atormentada, como a do pecador apanhado em flagrante. Aquele que se sente culpado por maus pensamentos ou má conduta não é um libertino; permanece no contexto cristão, que valoriza o arrependimento, o perdão dos pecados e a penitência. Para os religiosos, esse tipo de pecador é uma dádiva de Deus: é uma prova edificante do triunfo do bem sobre o mal. O libertino, ao contrário, assume, pelo menos no segredo de sua consciência, suas ideias e sua conduta; e se ele faz juramentos públicos de lealdade à

²⁵ « Est qualifiable le « libertin » tout acte ou toute idée qui transgresse les interdits moraux ou idéologiques du christianisme, sans se donner pour but d'en corriger des déviations supposées. Ce sont les « hérétiques » qui ont cette prétention. Ils veulent restaurer la « vraie » religion. Préoccupation étrangère au libertinage. Libertinage et hérésie sont donc des dissidences de nature radicalement différente. » - Tradução nossa.

religião, é por razões de segurança. A sua submissão é uma máscara, porque o poder religioso é rápido a apelar ao braço secular para punir os “teimosos”.²⁶.

O herege pode ser considerado aquele que busca restaurar a “verdadeira” religião corrigindo seus atos pecaminosos manifestados em ações ou no uso livre do pensamento. Procura convencer de que a sua interpretação acerca da religião e dos dogmas é a correta. Aquele que não se prontifica a corrigir ou reformar a religião, tendo predileção por suas próprias convicções, se alinha mais com o movimento libertino, pois não se sente na necessidade de defender a existência de uma verdade nos dogmas ou um sistema de normas — segundo Foucault. Indo ao encontro disso, reconhecendo a ampla possibilidade de sentidos que esta palavra contém, observou Wynn (2011, p. 412):

Sobretudo em relação à teorização, prática e expressão do prazer sexual (não ao amor), libertinagem é uma afronta ao comportamento convencional. No entanto, como este capítulo tentará mostrar, a libertinagem é um conceito fluido, abrangendo literatura, filosofia e política. Elitista e vulgar, disruptiva e restritiva, erótica e cerebral, espontânea e ensaiada, libertinagem é uma prática multifacetada e contraditória²⁷.

Vemos, com isso, que o desacordo é característico da libertinagem a tal ponto de se situar no interior dela. A diferenciação em relação à heresia, nos ajuda a compreender os tipos de manifestações intelectuais que não podemos confundir com a maneira libertina de se expressar, pois restringe parcialmente aquela vasta noção segundo a qual esta corrente filosófica se prontifica a resistir aos dogmas de modo geral, sem querer reformulá-los ou justificar que a sua própria conduta seria a mais apropriada num sentido dogmático. Assim, vem a calhar a definição fornecida por Pintard (1980, p. 132): “[...] é “libertino” tudo o que marca excesso de “liberdade” em

²⁶ « *La résistance à la religion – qu’elle soit globale ou ne porte que sur un de ses aspects – est moralement ou intellectuellement assumée. Elle est le fait d’un « esprit fort », et non d’une âme tourmentée, comme le pécheur pris en faute. Celui qui se sent coupable de mauvaises pensées ou d’écarts de conduite n’est pas un libertin ; il demeure dans le contexte chrétien, qui valorise le repentir, le pardon des péchés et la pénitence. Pour le religieux, ce type de pécheur est une aubaine : il est une preuve édifiante du triomphe du bien sur le mal. Le libertin, au contraire, assume au moins dans le secret de sa conscience, ses idées et sa conduite ; et s’il donne des gages publics de fidélité à la religion, c’est par souci de sécurité. Sa soumission est un masque, car le pouvoir religieux est prompt à faire appel au bras séculier pour châtier les « opiniâtres ».* » - Tradução nossa.

²⁷ “Concerning above all the theorisation, practice, and expression of sexual pleasure (not love), libertinage is an affront to conventional behaviour. [...] Yet, as this chapter will attempt to show, libertinage is a fluid concept, encompassing literature, philosophy, and politics. Elite and vulgar, disruptive and restrictive, erotic and cerebral, spontaneous and rehearsed, libertinage is a protean and contradictory practice.” — Tradução nossa.

matéria de moral e de religião, em relação ao que dogmas, tradições, convenções e poder político definem ou preconizam.” (PINTARD, 1980, p. 132)²⁸. É válido ressaltar a ideia do excesso, ou seja do comportamento ou pensamento que excede as normas e, portanto, não se deixa enquadrar. No interior desta vastidão, contudo, podemos considerar alguns gestos pontuais que convergem para este mesmo escopo de resistência.

Mas nesse sentido, as ações libertinas e hereges não confluem? Uma pessoa libertina não poderia ser acusada de crime de heresia no contexto do século XVII? A resposta é que sim, pois o caráter da resistência em relação aos preceitos morais e religiosos vigentes é um aspecto em comum entre libertinos e hereges.

Os posicionamentos podem comungar na proposição de uma noção de natureza humana relativizada, isto é, na contramão de propostas estanques, impermeáveis, fechadas. Trata-se de um empreendimento que não compreende o ser humano limitado a um registro que permite, por assim dizer, um funcionamento por normas ou programação. Pelo contrário, se trata de um registro que reconhece a dificuldade de regulamentação, levando em conta o aspecto passional do ser humano. Ou seja, a possibilidade de passividade diante de eventos e ocasiões que podem vir a influenciar o comportamento. De maneira sucinta, podemos propor que ambas as posições reconhecem o ser humano como efeito de estímulos provocados pelo mundo, e não como sujeito absolutamente ativo na operação epistêmica com os objetos sensíveis. Um gesto assim contribui para uma relativização da natureza humana e, por extensão, da “verdade” emitida por seres humanos. Esta é uma marca presente entre os filósofos que fizeram parte da vertente libertina e que foram considerados hereges. Esses aspectos aparecem como libertinagem erudita, segundo Hansen. Em torno disso, diz ele:

Por outras palavras, as posições teóricas da ‘libertinagem erudita’ eram céticas, empiristas, relativistas, e seu lema principal era o de que a pretensão de posse da verdade, e, com ela, o dever de impô-la aos outros, é o vício máximo de toda cultura tradicional. (HANSEN, 1996, p. 77)

Este lema mencionado pelo articulista parece propor um posicionamento que vai de encontro ao Argumento de Autoridade justificado apenas na pretensa

²⁸ « [...] est « *libertin* » tout ce qui marque excès de « *liberté* » en matière de morale et de religion, par rapport à ce que dogmes, traditions, convenances et pouvoir politique définissent ou préconisent. » - Tradução nossa.

autoridade, que por um longo período foi a base de decisões políticas que influíam diretamente na educação europeia²⁹. Por conta disso que julgamos pertinente considerar as propostas de natureza humana alternativas às propostas que pressupõem um esgotamento, como um gesto típico da libertinagem, pois contribuem para a relativização de “verdades” tradicionalmente aceitas como sendo absolutas.

Outro gesto que, segundo acreditamos, se encontra no escopo dos pensamentos libertino e herege é a valorização do prazer fruído em circunstâncias mundanas. Trata-se, pois, de uma maneira de conduzir o pensamento – em se tratando dos *libertins des idées* – e/ou a vida prática – se considerarmos os *libertins des mœurs* – para a valorização do mundo material, para o reconhecimento do prazer como sensação dotada de um papel fulcral para que o sujeito oriente sua vida para a felicidade. Empreendendo uma reflexão acerca das características da libertinagem, declarou Monzani (1996, p. 194): “A principal, parece-nos, está na estreita aliança entre a tese de que o prazer (e, em espécie, o físico e, sobretudo, o sexual) é a fonte da felicidade e a tentativa de erigir em regra uma demonstração dessa mesma tese”. É válido notar que o fato de o prazer almejado pelo libertino ser “sobretudo, o sexual” indica que não se trata de uma busca pelo júbilo obtido exclusivamente mediante a prática sexual. Assim, a categoria “libertino” se abre para outras propostas que vinculem o prazer com a felicidade, ou seja, se abre para o hedonismo em sentido clássico.

A partir dessa compreensão, depreendemos que a razão perde o seu protagonismo na condução da vida. Poderíamos dizer que ela deixa de ser a faculdade mais importante para guiar o sujeito, e passa a ser mero instrumento para auxiliar na administração dos prazeres, de modo que o desejo de prazer assume este protagonismo. Em certa medida, esta noção está em acordo com o aspecto anteriormente indicado, relacionado com a relativização do ser humano. Monzani

²⁹ Um exemplo pertinente a ser mencionado neste momento foi a proibição do estudo da obra de Descartes no contexto da França pelo motivo de que havia uma obrigatoriedade em ensinar Aristóteles, filosofia com a qual Descartes discordava. É interessante mencionar que “Em 1624 o parlamento de Paris emitiu um decreto exigindo que o ensino na universidade fosse baseado exclusivamente nas obras de Aristóteles.” (NADLER, 2008, p. 25). Passado algum tempo, após a chegada dos restos mortais de Descartes em Paris, sua obra foi proibida: “O rei também tinha a filosofia de Descartes em mente quando, quatro anos depois, ele emitiu o édito proibindo o ensino de qualquer filosofia que não a de Aristóteles. O novo sistema de cartesianismo representava, na opinião da corte, da Igreja e dos funcionários da universidade, a maior ameaça ao status quo intelectual.” (NADLER, 2008, p. 27).

explicou esta mudança em seu artigo intitulado *Origens do discurso libertino* (1996), ao tratar de uma reviravolta ocorrida na história das ideias, possivelmente efetuada por Thomas Hobbes (1588-1679), que resultou numa compreensão do ser humano muito mais centrada no seu caráter passional, colocando a razão em segundo plano. Disse ele:

Não pode haver mais um ato original de conhecimento do bem que engendrará, em seguida, nosso amor, nossa atração e nosso deleite. Não. O que assistimos agora é o inverso: existe um ato original que é o desejo e este se servirá da razão para atingir seus objetivos [...] O originário é o desejo e a inteligência nada mais é que inteligência dos meios para satisfazer esse fim. (MONZANI, 1996, 198-9)

Dessa forma, o prazer passa a ser o horizonte para o qual o ser humano se inclina. A razão deixa de ser um dispositivo primordial para a condução da vida, salvo quando se dedica a auxiliar o sujeito nesse fim. O prazer deixa de ser uma sensação que, de maneira alguma, seria essencialmente um mal ou algo que obstaria o encaminhamento para a felicidade. Pelo contrário, segundo este princípio, o prazer está intimamente relacionado com a vida feliz. Portanto, a razão passa a assumir um papel de ferramenta para a gestão dos prazeres.

Por último, julgamos que a mais importante característica da libertinagem, especialmente a *libertinagem erudit*, é a atualização da filosofia helênica para o contexto próprio de produção. Com o acolhimento de propostas como o ceticismo, o epicurismo, o estoicismo, o cinismo e outras doutrinas da Antiguidade Clássica; a própria doutrina era um gesto de contestação, primeiro, por exceder às normas que sugeriam apenas as Sagradas Escrituras como fundamento no qual o discurso filosófico devia se alicerçar e, segundo, por se tratar de correntes filosóficas cujos princípios vão na contramão de certos dogmas do cristianismo. Sobre tal aderência, observou Foucault (2007, p. 374-375):

Até o século XVII, pensadores independentes, heterodoxos e até mesmo francamente irreligiosos buscavam acima de tudo na filosofia e na ciência antigas algo que apoiasse os sistemas que tentavam desenvolver. Como foi dito sobre Bruno ou os libertinos eruditos franceses, essa recuperação não foi apenas retrógrada. Às vezes, baseou-se em novas ideias, mas esses novos dados foram integrados em construções intelectuais baseadas em paradigmas antigos: os do aristotelismo averroísta ou alexandrino; aqueles de um naturalismo de inspiração estoica, difundindo, muitas vezes a partir do calor solar, forças misteriosas na natureza e animando os espíritos que circulam nos organismos vivos; as do atomista de Demócrito, Epicuro e Lucrecio que, numa eterna e arriscada queda de átomos, constrói, entre uma infinidade de outras possibilidades, um mundo povoado de homens; tudo misturado com doses variáveis de platonismo e hermetismo astrológico ou

alquímico... Em suma, até Galileu, o pensamento libertino - ou o que se aproxima dele - se rompeu com os fundamentos essenciais da doutrina cristã, não se desfez de todas as amarras que a ligam à Antiguidade; os da idealização da Grécia e de Roma; aquelas da veneração das "autoridades" da filosofia e da ciência antigas, principalmente.³⁰

Para resumir estes aspectos gerais elencados não apenas por suas pertinências ao propósito geral deste trabalho, mas principalmente porque se tratam de características elementares do pensamento libertino, recorreremos a uma descrição de Túlio Gregory. Nesta descrição, ele sugeriu cinco aspectos, dos quais quatro estão em claro acordo com o que destacamos anteriormente. A questão do hedonismo fica implícita, conforme veremos, na recuperação dos ideais da Antiguidade e no apelo ao que é natural. Apenas o quarto ponto listado por ele expressa um ponto diferente do que sugerimos até então. Vejamos como ele executou a tarefa de elencar pressupostos do movimento libertino:

Primeiro, uma erudição que recupera e faz uso da antiguidade clássica muito além das tradições do Renascimento humanista preocupadas em reconciliar o pagão e o cristão. Em segundo lugar, um ceticismo imparcial que rejeita o dogmático, encontrando no exercício crítico da razão sua tarefa adequada, e duvida tanto da condição natural da raça humana quanto do fundamento da *'libertas philosophandi'*. Terceiro, um relativismo radical fortalecido pela experiência do diverso que nega valores universais e reduz normas éticas e práticas religiosas a origens históricas. Em quarto lugar, uma compreensão elitista da cultura e da sabedoria como posse do "esprit fort", da pessoa livre, e não, portanto, comunicável ao homem comum, seja ele pedante, supersticioso ou escravizado pelos costumes da sociedade - essa destilação de erros e preconceitos acumulados ao longo dos séculos e saudada pela multidão ignorante como verdadeira. Quinto e último, um apelo contínuo à natureza como a área dentro da qual todo fenômeno natural pode ser localizado e a zona própria da humanidade. (GREGORY, 2008, p. 329)³¹

³⁰ « *Jusqu'au XVIIe siècle, les penseurs indépendants, hétérodoxes, voire franchement irrégieux, ont avant tout recherché dans la philosophie et la science et la science antiques de quoi étayer les systèmes qu'ils tentaient d'élaborer. Comme cela a été dit à propos de Bruno ou des libertins érudits français, cette récupération n'a pas été que passiste. Elle s'est parfois nourrie de nouveautés, mais ces données inédites ont été intégrées à des constructions intellectuelles fondées sur des paradigmes anciens : ceux de l'aristotélisme averroïste ou alexandrin ; ceux d'un naturalisme d'inspiration stoïcienne, diffusant, souvent à partir de la chaleur solaire, des mystérieuses forces dans la nature et animant les esprits circulant dans les organismes vivants ; ceux de l'atomisme de Démocrite, d'Epicure et de Lucrèce qui, dans une chute éternelle et hasardeuse d'atomes, échafaude, parmi une infinité d'autres possibilités, un monde peuplé d'hommes ; le tout mêlé à des doses variables de platonisme et d'hermétisme astrologique ou alchimique... Bref, jusqu'à Galilée, la pensée libertine – ou ce qui s'en approche -, si elle a rompu avec l'essentiel des fondements de la doctrine chrétienne, n'a pas largué toutes les amarres qui la relient à l'Antiquité ; celles de l'idéalisation de la Grèce et de Rome ; celles de la vénération des « autorités » de la philosophie et de la science anciennes, principalement.* » - Tradução nossa.

³¹ "First, an erudition that recovers and makes use of classical antiquity well beyond Renaissance humanist traditions concerned with reconciling pagan and Christian. Second, a detached skepticism that rejects the dogmatic, finding in the critical exercise of reason its proper task, and in doubt both

Vimos assim que a palavra *libertino* carece de definição precisa, flutuando entre características que a associam à heresia e outras que a dissociam. Além disso, percebemos que no escopo da literatura que se dedicou a abordar esse tema, pelo menos entre os textos que consultamos, há o acordo de conservar esta abertura semântica. Há, inclusive, a sugestão de que um empreendimento operado com a intenção de confinar o sentido da palavra dentro de limitações estabelecidas com retidão é desnecessário, prescindível (NAGY, 1975). Contudo, consideramos válida a sugestão de buscar o *point commun*, ao invés de elementos dissociativos. A partir disso podemos identificar aspectos que se situam em comum. Com esse ânimo, propomos na seção seguinte uma discussão acerca dos diversos usos da palavra *libertino* numa perspectiva cronológica. Vamos a ela.

1.1.1 As diversas acepções da palavra *libertino* sob uma perspectiva cronológica

“Não é a paz que me interessa, você sabe disso. O que me interessa é ser livre. Livre, você me escuta?” (CÉSAIRE, 2024, p. 118)

Originalmente a palavra *libertino* tem um sentido estritamente jurídico. A primeira aparição da palavra se deu em latim: *libertinus*. Com tal palavra se fazia referência a ex-escravizados e/ou ex-servos. Neste sentido *libertinus* era o termo usado para qualificar as pessoas que obtinham a licença das obrigações em relação às pessoas de outra classe social que exerciam sobre elas a dominação. Por isso, “Libertino na linguagem jurídica sempre traduz *libertinus* (adjetivo substantivado na Idade Média), quando reporta a um escravo ou a um servo liberto.” (FOUCAULT, 2007, p. 201)³².

the natural condition of the human race and the foundation of 'libertas philosophandi'. Third, a radical relativism strengthened by the experience of the diverse that denies universal values and reduces ethical norms and religious practices to historical origins. Fourth, an elitist understanding of culture and wisdom as the possession of the 'esprit fort', the free person, and not therefore communicable to the common man whether pedantic, superstitious, or enslaved by society's customs - that distillation of errors and prejudices accumulated over the centuries and greeted by the ignorant crowd as true. Fifth and last, a continual appeal to nature as the area within which every natural phenomenon can be located, and the zone proper to humankind.” – Tradução nossa.

³² « [...] *Libertin*, dans la langue juridique, traduit toujours **libertinus** (adjectif substantivé au Moyen Âge), lorsqu'il s'agit d'un esclave ou d'un serf affranchi. » - Tradução nossa.

Em um estudo sobre o Direito Romano, Luís Antônio Vieira da Silva (1828-1889) tratou com acuro desta noção no *Título III* de sua *História Interna do Direito Romano*. Tratando da liberdade no contexto dos séculos V e VI do Império Romano, ele distinguiu: “É HOMEM LIVRE todo aquele que não é escravo. Se for livre por nascimento, denomina-se *ingenuus*, se por manumissão, *libertus s. libertinus*.” (SILVA, 2008, p. 79). Realizada esta distinção inicial, ele ainda explicou:

Com a manumissão não desapareciam para o manumitido todas as conseqüências (*sic*) e recordações da escravidão: daí provinha essa diferença entre os livres; denominavam-se ingênuos aqueles que tinham já nascido livres e, para diferença deles, aos que tinham sido escravos chamavam-se libertinos. Não tinham estes até o tempo do imperador Justiniano completa independência, estando sujeitos como estavam ao patronato, poder que foi todos os dias diminuindo de importância até que por fim, salvos ainda raríssimos casos, como que desapareceu. (SILVA, 2008, p. 79)

Observando o paralelo entre o *libertinus* e o *ingenuus*, podemos perceber de um só golpe como, já na acepção originária, a palavra libertino referia-se às pessoas dotadas de um *status* social que se opunha aos padrões que indicavam a nobreza ou boa nascença. Havia um abismo que separava o *libertinus* do ingênuo, dotado, por assim dizer, de *genes*³³ considerados especiais que lhe garantiam o pertencimento à classe de pessoas livres desde o nascimento. Acreditamos que esta significação originária que indica a contraposição ao conceito de ingenuidade — seja ela no sentido do Direito Romano, seja em sentido corrente — acompanhou, em certa medida, a trajetória desta palavra no decorrer da história, pelo menos quando levamos em conta o contexto da França.

Considerando esses dois contextos, sugeriu Wynn (2011, p. 412): “O termo *libertin* deriva do latim *libertinus*, significando o homem livre, e seu uso na França moderna inicial sugere a emancipação e a degradação.”³⁴. Também refletindo sobre essa origem e dos primeiros usos no contexto da França, diz Foucault (2007, p. 208):

Libertinus, como foi dito, pertence ao latim clássico: ele qualifica os escravos alforriados. Por extensão, na Idade Média, os textos jurídicos aplicavam-no

³³ É interessante notar como no interior de *ingênuo* há a palavra grega *γενος* que em latim se transliterou *genus* e significa “raça”, “estoque” ou “parentes”. Ficaria difícil não indicar a relação de proximidade com *gênesis* (*γενεση*) que quer dizer, basicamente, origem. Assim, o *ingênuo* seria a pessoa oriunda duma origem comum de determinada raça de pessoas livres. Tal palavra também se encontra no interior de genética e, o que não nos surpreende, da palavra eugenia (*καλλιγενεια*).

³⁴ “The term *libertin* derives from the Latin *libertinus* meaning freedman, and its usage in early modern France suggests both emancipation and degradation.” – Tradução nossa.

indiferentemente a escravos e servos. Os primeiros exemplos conhecidos da afrancesação do significante – ao final do século XVI – dizem respeito a traduções de textos antigos que utilizam “*libert*” em conjunto com “*libertin*”. (FOUCAULT, 2007, p. 208)³⁵

Como complemento a isso, o autor recorre aos dicionários do século XVII para buscar a compreensão mais comum do termo naquele contexto. Recorrendo ao *Dictionnaire Universel* de Antoine Furetière (1619-1688)³⁶, o autor destaca o seguinte aspecto do verbete *libertin*: “Quem não quer sujeitar-se às leis, às regras do bem viver, à disciplina do Mosteiro.” (FURETIÈRE, 1960, p. 28). Propondo um exemplo para além da vida monástica se definiu: “Um estudante é *libertino*, quando mata as suas aulas; quando ele não quer obedecer a seu Mestre. Uma menina é *libertina*, quando ela não quer obedecer à sua mãe; uma mulher ao seu marido.” (FURETIÈRE, 1960, p. 28). Por fim, ainda com foco nas passagens citadas por Foucault, existe o sentido segundo o qual “Os Monges *libertinos* são aqueles que saem do convento sem permissão” (FURETIÈRE, 1960, p. 28)³⁷.

No entanto, para além do citado por Foucault no desfecho do primeiro capítulo de sua *Histoire du Libertinage*, podemos encontrar ainda outras duas definições: uma relacionada com a religião e outra com o Direito Romano, que vai ao encontro daquela que já vimos. No primeiro dos casos, é descrito que “Se diz também a respeito da Religião, daqueles que não têm muita veneração por seus mistérios, ou obediência aos seus comandos” (FURETIÈRE, 1690, p. 28)³⁸. Por fim, remetendo o significado mais antigo do termo, sugeriu Furetière (1690, p. 28): “Na História e no Direito Romano

³⁵ « **Libertinus**, cela a été dit, appartient au latin classique : il qualifie les esclaves affranchis. Par extension, au Moyen Age, les textes juridiques l'appliquent indifféremment aux esclaves et aux serfs. Les premiers exemples connus de la francisation du signifiant – au début du XVI^e siècle- concernent des traductions de textes antiques qui utilisent « **libert** » concurremment à « **libertin** ». » - Tradução nossa.

³⁶ Ainda que Foucault tenha citado Furetière, tomamos o cuidado consultar o verbete diretamente no dicionário, trazendo elementos que se encontram fora do texto de Foucault. Em decorrência da ausência de paginação no documento consultado, indicamos mediante contagem a partir da capa. Todas as citações do *Dictionnaire Universel* de Furetière foram extraídas de: FURETIÈRE, Antoine. *Dictionnaire Universel contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts (Tome Sécond)*. 1^a ed. A la Hayne et à Rotterdam : Arnout & Reinier Leers, 1690, art. « *Libertin* ».

³⁷ « *Qui ne veut pas s'assujettir aux lois, aux règles de bien vivre, à la discipline d'un Monastère. Un écolier est **libertin**, quand il fripe ses classes ; quand il ne veut pas obéir à son Maître. Une fille est **libertine**, quand elle ne veut pas obéir à sas mère ; une femme à son mari. Les Moines libertins sont ceux qui sortent du Couvent sans permission...* » - Tradução nossa.

³⁸ « *Se dit aussi à l'égard de la Religion, de ceux qui n'ont pas assez de vénération pour ses mystères, ou d'obéissance à ses commandements.* » - Tradução nossa.

chamamos *libertin*, um escravo alforriado (*affranchy*), em relação ao seu patrão.”³⁹. Diante disso, podemos inferir, ainda com segurança, o modo como o significado comum, difundido mediante o dicionário de Furetière, estava em consonância tanto com as compreensões anteriores, como com o que estaria por vir.

Consultando outros dicionários posteriores à produção de Furetière, percebemos as modificações que foram acontecendo na compreensão da palavra com o passar do tempo. Observando por exemplo *Le Dictionnaire de l'Académie française* (Tomo 1, 1694), temos as definições: “Quem toma muita liberdade e não é diligente em seu dever. Estudante que quase não vai às aulas, tornou-se muito libertino⁴⁰.”. Além dessa definição, o verbete presente na base de dados da *University of Chicago*, também indica conceitualização mais ampla e que dialoga mais com a acepção que se tornou mais comum no século XVIII. Vejamos:

Significa também, Licencioso, em matéria de Religião, quer por professar não acreditar no que se deve acreditar, quer por condenar costumes piedosos, quer por não observar os mandamentos de Deus, da Igreja, dos seus superiores. E neste sentido dificilmente é usado, exceto no substantivo. Ele é um libertino, zomba das coisas sagradas. Ele é um libertino, come carne durante a Quaresma. Ateus, libertinos. (*Le Dictionnaire de l'Académie française*, t. 1, 1694)⁴¹

Essa definição mostra como a abertura do conceito permite uma relação de proximidade com a heresia, pois é uma conceitualização que aponta diretamente o modo no qual há uma postura de contestação de conceitos elementares da religião cristã, ou seja, de noções basilares deste costume. Evidentemente, essa abertura do conceito também indica a possibilidade de aspectos que se distinguem, como no caso da deliberada condenação de costumes. Como os hereges buscam propor reinterpretar os dogmas na intenção reformadora (Foucault, 2007), não haveria, portanto, uma iniciativa de condenar ou zombar dos dogmas da forma como estão descritos no dicionário. Contudo, insistimos no fato de que a libertinagem pode ser

³⁹ « *Dans l'Histoire & dans le Droit Romain on appelle **libertin**, un esclave affranchy, par relation à son patron.* » - Tradução nossa.

⁴⁰ Qui prend trop de liberté & ne se rend pas assidu à son devoir. *Cet escolier ne va guere en classe, il est devenu bien libertin.* — Tradução nossa.

⁴¹ « Il signifie aussi, Licencieux, dans les choses de la Religion, soit en faisant profession de ne pas croire ce qu'il faut croire, soit en condamnant les coutumes pieuses, ou en n'observant pas les commandemens de Dieu, de l'Eglise, de ses superieurs. Et en ce sens il ne s'employe guere qu' au substantif. *C'est un libertin, il fait des railleries des choses saintes. c'est un libertin, il mange de la chair le Caresme. les athées, les libertins.* » — Tradução nossa.

considerada um tipo de heresia na medida em que também nasce do desconforto em relação aos dogmas e da contestação.

Em 1762 foi publicada a quarta edição do dicionário que estamos analisando. Essa edição apresentou as seguintes definições: “Que ama demais a sua liberdade e independência, que dispensa facilmente os seus deveres, que odeia todo tipo de sujeição e constrangimento. Esse estudante quase não vai às aulas, tornou-se muito libertino.” (*Le Dictionnaire de l'Académie française*, t. 2, 1762)⁴². Além dessa definição, encontramos mais duas:

Diz-se de uma pessoa que odeia todo tipo de sujeição, de constrangimento, que ela tem um humor muito libertino. E de pessoa que tem conduta desordeira, leva uma vida libertina. Dizemos no substantivo e no mesmo sentido, de um homem, que ele é um libertino. E uma mulher, que ela é uma libertina. (*Le Dictionnaire de l'Académie française*, t. 2, 1762)⁴³.

A aversão em relação à ordem e às regras fazem com que a ação libertina seja, assim como a ação herege, considerada um delito. O conceito de *libertino* depende muito mais das regras estabelecidas do propriamente da conduta da pessoa, para ser proposto. Não são as pessoas libertinas aquelas que definiriam a moral, mas são elas definidas pela moral vigente a depender dos costumes e da maneira de interpretar os dogmas em determinado contexto histórico e social. Algo curioso dessa definição de 1762 diz respeito ao ódio à sujeição. Esta definição já modifica essencialmente o significado da palavra, pois, por princípio, um *libertinus* já seria uma pessoa desobrigada em relação à sujeição e que, portanto, não deveria expressar ódio a essa condição que já não diz mais respeito à vida dela. Do ponto de vista originário, seria mais um apreço à liberdade conquistada pela alforria do que propriamente um ódio à submissão.

Ainda nessa edição, encontramos a seguinte definição:

Que faz uma espécie de profissão de não se submeter às Leis da Religião, seja pela crença, seja pela prática. Nesse sentido, é usado apenas no substantivo. Ele é um libertino, zomba das coisas sagradas. Ele é um libertino, come carne na Quaresma sem necessidade. Libertinos e os

⁴² « *Qui aime trop sa liberté & l'indépendance, qui se dispense aisément de ses devoirs, qui hait toute sorte de sujétion & de contrainte. Cet écolier ne va guère en classe, il est devenu bien libertin.* » — Tradução nossa.

⁴³ « *On dit d'Une personne qui hait toute sorte de sujétion, de contrainte, qu'Elle est d'une humeur bien libertine. Et d'Une personne qui a une conduite dérégulée, qu'Elle mène une vie libertine. On dit au substantif & dans le même sens, d'Un homme, que C'est un libertin. Et d'une femme, que C'est une libertine.* » — Tradução nossa.

pretensos *espíritos fortes*⁴⁴. (*Le Dictionnaire de l'Académie française*, t. 2, 1762)

Percebemos aqui uma definição que não se refere apenas aos costumes, mas também à dimensão intelectual, pois considera como libertinos os *esprits forts*, ou seja, as pessoas que se consideram aptas a terem uma independência de caráter intelectual e que, por isso, não se ajustam aos regramentos lógicos das normas religiosas. Aqui não se trata mais somente de crianças matando aulas, de pessoas se alimentando de forma inadequada na Quaresma, do comportamento zombeteiro em relação às tradições, da conduta desregrada e do humor elevado. Saímos dos costumes meramente morais para compreender como libertina a iniciativa intelectual em busca da independência em relação aos paradigmas vigentes do conhecimento.

Avançando no tempo, encontramos o verbete no *Dictionnaire critique de la langue française* de 1787. Este documento sugere uma definição que, de certa maneira, se compõe a partir do que já tinha sido produzido sobre o tema. Vejamos:

Que ama a sua liberdade, que odeia todo tipo de sujeição, constrangimento. Quase não o dizemos sobre as mulheres neste sentido, nem mesmo sobre os homens, quase não o usamos, exceto quando falamos de crianças: este estudante tornou-se muito libertino; ou quando o aplicamos a coisas que se relacionam com pessoas. "Ela está com um humor muito libertino. "Ele leva uma vida libertina. Mas o que quer que *Bouhours* e *La Touche* digam; não dizemos, ele é muito libertino; ela é a mulher mais libertina que conheço, para dizer, que mais ama sua liberdade e que menos sabe se envergonhar. (FÉRAUD, *Dictionnaire critique de la langue française*, T. 2, 1787)⁴⁵

E complementa ilustrando com expressões que indicam uso da palavra como um substantivo,

Quem leva uma vida desordenada. "Ele é um libertino, um libertino. [...] Espírito forte, incrédulo. "Os ímpios e os libertinos. [...] "Ele professa libertinagem. "A libertinagem da moral leva à libertinagem da mente e à irreligião. = Assim, quando se fala de pessoas, sempre assume um papel ruim; mas aplicado às coisas, às vezes significa apenas liberdade, inconstância. "Veja um pouco onde está a libertinagem da minha caneta que me leva. Sev. "Há muita libertinagem em seus estudos; você nunca saberá

⁴⁴ « *Qui fait une espèce de profession de ne point s'assujettir aux Loix de la Religion, soit pour la croyance, soit pour la pratique. En ce sens, il ne s'emploie guère qu'au substantif. C'est un libertin, il fait des railleries des choses saintes. C'est un libertin, il mange de la viande en Carême sans besoin. Les libertins & les prétendus esprits forts.* » — Tradução nossa

⁴⁵ « *Qui aime sa liberté, qui hait toute sorte de sujétion, de contrainte. On ne le dit guère des femmes dans ce sens, ni même des hommes, on ne l'emploie guère qu'en parlant des enfants: cet écolier est devenu bien libertin; ou quand on l'applique aux choses, qui ont rapport aux personnes. "Elle est d'une humeur bien libertine. "Il mène une vie libertine. Mais quoiqu' en disent Bouhours et La Touche ; on ne dit point, il est fort libertin ; c'est la femme la plus libertine que je conaisse, pour dire, qui aime le plus sa liberté, et qui sait le moins se gêner.* » — Tradução nossa.

nada completamente. (FÉRAUD, *Dictionnaire critique de la langue française*, T. 2, 1787)⁴⁶

Conforme avançamos nas definições, percebemos que o sentido da palavra se afasta cada vez mais do significado originário que tinha uma relação com o Direito Romano. Esse afastamento se dá também em relação ao uso, uma vez que antes essa expressão era usada no contexto das escolas, com referência às crianças, considerando que no original a referência ao contexto escolar se dá pela palavra *écolier* que indica pessoas que frequentam instituições de ensino de nível básico.

Percebemos isso avançando para a quinta edição de 1798 do documento *Le Dictionnaire de l'Académie française*. Nesse dicionário, libertino aparece como:

Desordenado em sua moral e em sua conduta. Este jovem mal tinha entrado no mundo quando se tornou um libertino. Esta mulher, apesar dos bons exemplos que tem diante dos olhos, é extremamente libertina. Às vezes se diz que um estudante descuidado e dissipado é muito libertino. Diz-se de uma pessoa que odeia todo tipo de sujeição, de constrangimento, que ela tem um humor muito libertino. E de uma pessoa que tem conduta desordeira, que leva uma vida libertina. Dizemos no substantivo, e no mesmo sentido, de um homem, que Ele é um libertino. E uma mulher, que ela é uma libertina. Às vezes também dizemos que uma criança é uma pequena libertina. (*Dictionnaire de l'Académie française*, T. 2, 1798)⁴⁷

Uma curiosidade dessa definição é que a construção *petit libertin* surge do fato de que a palavra passou a ser mais frequentemente usada para fazer referência à vida adulta. Havia uma tendência de uso voltada para crianças nas aulas. Entretanto, agora percebemos uma ampliação do conceito que contempla a vida adulta e os desregramentos morais.

Outra curiosidade da definição, que aparece num período posterior à Revolução Francesa, diz respeito ao fato de não haver nenhuma menção de

46 « Qui mène une vie déréglée. "C'est un libertin, une libertine. [...] Esprit fort, incrédule. "Les impies et les libertins. [...] Il, ou elle vit dans le libertinage. "Il fait profession de libertinage. "Le libertinage des moeurs conduit au libertinage de l'esprit et à l'irréligion. = Ainsi, en parlant des personnes, il se prend toujours en mauvaise part ; mais appliqué aux choses, il ne signifie quelquefois que liberté, inconstance. "Voyez un peu où me porte le libertinage de ma plume. Sév. "Il y a trop de libertinage dans vos études ; vous ne saurez jamais rien à fond. » — Tradução nossa.

47 « Dé réglé dans ses moeurs et dans sa conduite. Ce jeune homme est à peine entré dans le monde, qu'il est devenu libertin. Cette femme, malgré les bons exemples qu'elle a sous les yeux, est extrêmement libertine. On dit quelquefois d'Un écolier négligent et dissipé, qu'Il est fortlibertin. On dit d'Une personne qui hait toute sorte de sujétion, de contrainte, qu'Elle est d'une humeur bien libertine. Et d'une personne qui a une conduite déréglée, qu'Elle mène une vie libertine. On dit au substantif, et dans le même sens, d'Un homme, que C'est un libertin. Et d'une femme, que C'est une libertine. On dit aussi quelquefois d'Un enfant, que c'est Un petit libertin. » — Tradução nossa.

desregramento relacionado à religião, o que demonstra como o conceito não prescreve uma moral, mas é definido de acordo com a moral vigente.

Avançando para o século XIX, encontramos três definições deste dicionário. A primeira informa o seguinte:

LIBERTIN, INE. Adj. Desregrado em sua moral, em sua conduta. Este jovem se tornou muito libertino. Essa mulher, apesar de sua aparência hipócrita, era muito libertina. Nesse sentido, também é um substantivo. Ele é um libertino, um grande libertino, um franco libertino. Ela é uma libertina. Às vezes são ditas coisas, em vários sentidos. Contos libertinos, contos licenciosos. Este homem leva uma vida libertina, Sua conduta é desordenada. Ele está num estado de espírito muito libertino, odeia todo tipo de sujeição, de constrangimento. Imaginação libertina, imaginação errante e desenfreada. Sua imaginação libertina o afasta constantemente do assunto. (*Le Dictionnaire de l'Académie française. Sixième Édition. T.2, 1835*)⁴⁸

Já a segunda resgata a definição relacionada à criança no ambiente de estudo: “LIBERTIN também é se refere a uma criança, um estudante distraído, que negligencia seus deveres para brincar. Ele é muito libertino. Nesse sentido, é mais frequentemente um substantivo. Ele é um pequeno libertino.” (*Le Dictionnaire de l'Académie française. Sixième Édition. T.2, 1835*)⁴⁹.

Por fim, a terceira descreve o seguinte:

LIBERTIN também significa: Aquele que professa não estar sujeito às leis da religião, seja por crença ou por prática. Nesse sentido, que envelheceu, ele raramente era usado, exceto substantivamente. Os libertinos e espíritos fortes (*Le Dictionnaire de l'Académie française. Sixième Édition. T.2, 1835*)⁵⁰.

Nessas definições percebemos um enfoque na dimensão moral das pessoas. A libertinagem continua sendo apropriada para pensar sobre crianças no desempenho escolar, porém, mantém o enfoque na questão moral. Vale enfatizar que a relação com a religião é restabelecida nessa definição e que há uma articulação desse conceito com os *esprits forts*, espíritos fortes ou espíritos livres. Contudo, o ponto mais

⁴⁸ « *Dérégulé dans ses mœurs, dans sa conduite. Ce jeune homme est devenu fort libertin. Cette femme, malgré sa mine hypocrite, était fort libertine. En ce sens, il est aussi substantif. C'est un libertin, un grand, un franc libertin. C'est une libertine. Il se dit quelquefois Des choses, dans plusieurs sens. Des contes libertins, Des contes licencieux. Cet homme mène une vie libertine, Sa conduite est déréglée. Il est d'une humeur bien libertine, Il hait toute espèce de sujétion, de contrainte. Imagination libertine, Imagination vagabonde et sans frein. Son imagination libertine l'écarte sans cesse de son sujet.* » — Tradução nossa.

⁴⁹ « LIBERTIN se dit aussi D'un enfant, d'un écolier dissipé, qui néglige ses devoirs pour le jeu. **Il est fort libertin.** En ce sens, il est plus souvent substantif. **C'est un petit libertin.** » — Tradução nossa.

⁵⁰ « LIBERTIN signifie encore, Qui fait profession de ne point s'assujettir aux lois de la religion, soit pour la croyance, soit pour la pratique. En ce sens, qui a vieilli, il ne s'employait guère que substantivement. **Les libertins et les esprits forts.** » — Tradução nossa.

interessante sobre o que se compreendeu como libertinagem posteriormente diz respeito ao fato de que há uma primeira associação do conceito com um gênero literário, ou seja, com *contos libertinos*. Essa ampliação do conceito se deve, muito provavelmente, ao modo em que Marques de Sade (1740-1814) influenciou a cultura francesa.

O *Dictionnaire de la langue française* de autoria de *Émile Littré* (1801—1881), publicado em 1873 em seu terceiro tomo, oferece uma definição extensa, com vários usos da palavra e com uma proposta de contextualizar as mudanças no sentido da palavra no decorrer do tempo. Eis a definição:

Que não está sujeito às crenças ou práticas da religião (antiquada neste sentido). É ser libertino ter bons olhos: Ainda desconfio que ele seja um pouco libertino, não reparo que ele frequenta igrejas. Para desvendar o caos das consciências libertinas, diz-se também das opiniões, dos pensamentos, etc. Desde que o magistrado os deixe [os indiferentes em religião] em paz, eles gozarão pacificamente da liberdade que se dão para pensar o que quiserem, que é o encanto pelo qual essas mentes são lançadas em opiniões libertinas. Um rei de Castela, um grande matemático, mas aparentemente não muito devoto, disse que, se Deus o tivesse chamado para seu conselho quando criou o mundo, ele lhe teria dado bons conselhos; o pensamento é muito libertino; mas é muito engraçado que esse sistema tenha sido então uma ocasião de pecado, porque confundiu demais Sua Majestade. Pela palavra libertino não quero dizer nem um huguenote, nem um ateu, nem um católico, nem um herege, nem um político, mas um certo composto de todas essas qualidades. Deixe para os libertinos essas consequências tolas. Nada, para os ordinários, mais ignorantes em questões de religião do que aqueles chamados de libertinos do século. Um libertino [se orgulha de] quebrar tanto os jejuns quanto a Quaresma. Santa Genoveva sempre protegeu, diz-se, o reino; e, não importa o que os libertinos pensem, milagres foram vistos no passado, e o povo tem grande confiança nele. Alcibiades: A estupidez do povo enfurece quando se trata de todas as suas divindades. - Mercúrio: Esta é a língua dos libertinos de Genebra, um partido que, no século XVI, exigia liberdade civil contra a dominação religiosa. [...] Os libertinos formaram em Genebra o partido conservador dos velhos costumes e da liberdade civil, desejando a independência. É surpreendente que um homem tão libertino como eu se apresse em deixar tudo isso para ir encontrar um mestre que seja envelhecido nesse sentido. Termo de falcoaria. Diz-se de uma ave de rapina que voa para longe e não retorna. S. m. Membro de uma seita anabatista que acredita que toda servidão é contrária ao espírito do cristianismo. Que excede a medida. Era um temperamento que eu acreditava ser muito razoável entre o rigor das vinte e quatro horas [para o teatro], e essa extensão libertina que não tinha limites. Quem parte em uma aventura. Você escreve tão bem, minha querida criança, quando não tem assunto, que não gosto menos dessas cartas, todas libertinas, do que aquelas em que você responde. Sou tão libertino quando escrevo, que a primeira volta que dou reino por toda parte minha carta. Que data triste [em Rochers] comparada à sua [em Roma], meu amável primo! Convém a um solitário como eu, e o de Roma àquele cuja estrela é errante e libertina. É hoje o nosso estilo ordinário, desarticulado e libertino, vagabundo e desigual, sem número, sem medida, sem conexão, sem proporção nem entre as coisas nem entre palavras. É que se abandonam a todo tipo de pensamentos, e seu espírito libertino, que não quer se envergonhar, se deixa conquistar por aqueles que se apresentam, embora se afastem do que deveria considerar. Envelheceu nesse sentido, e hoje

difícilmente é dito, exceto com imaginação. Sua imaginação libertina o afasta constantemente do assunto. Dissipado, negligenciando seus deveres em troca de brincadeiras, falando de um colegial. Essa criança é muito libertina. Tenha certeza de que é porque você é tão rigoroso em vigiá-los que eles são tão fáceis de liderar, e que assim que você deixar de observá-los, eles se tornarão libertinos. Substantivamente. Ele é um pouco libertino. Desordenado em relação à moralidade entre os dois sexos. Vede, senhores, quão libertina é a juventude, e quão pouca autoridade os pais têm sobre os filhos. Devemos considerar que, na querela dos troianos, tratava-se apenas de uma velha muito libertina que foi sequestrada duas vezes, enquanto aqui eram duas meninas e um pássaro. Tornei-me travesso, mas não libertino. Ele é mais indiscreto que confiante, e libertino que voluptuoso. Na idade em que se é libertino, Para brindar numa festa, Um dia levantei o meu copo. As coisas também são, disse, Seu libertino. E nos dias libertinos, Quando quero dar refeições clandestinas, As conversas safadas preparam a moral libertina. Substantivamente. Ele é um libertino, um grande libertino, um franco libertino. Ela é uma libertina. 1. O latim *libertinus* significa: aquele que tem o caráter de um liberto, não temos historicamente a explicação dos vários significados franceses. A primeira vez que essa palavra é encontrada, no século XVI, ela tem o significado de: indisciplinado com as crenças religiosas. É esse fato que determinou a classificação dos sentidos. 2. O significado particular que libertino assumiu em relação à moral colocou, na linguagem moderna, em desuso os outros significados que eram tão vivos no século XVII. Século XVI. Nossos libertinos, que difícilmente discordam em particular, concordam muito bem entre si em geral em desprezar e rejeitar a santa profissão da vida cristã. Tantos epicuristas libertinos e zombeteiros. Provenç. libertino, liberto; de lat. libertino, que olha para os libertos. *Libertinus* vem de *libertus*, escravo liberto; *libertus* é de *liberatus*, entregue, de *liberare*, como *sectus* de *secare*. Século XVI. Algumas das sinagogas que são chamadas de libertinos (em grego, em latim *libertinorum*. Parece ter sido uma sinagoga composta por filhos de libertos, *libertini*; esta sinagoga foi contada entre as sinagogas formadas por estrangeiros. É provavelmente de esta passagem do Novo Testamento, mal interpretada, que vem do uso de libertino no sentido de: rebelde às crenças). (LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française*, Tome 3, 1873)⁵¹

⁵¹ « *Qui ne s'assujettit ni aux croyances ni aux pratiques de la religion (vieilli en ce sens). C'est être libertin que d'avoir de bons yeux Je le soupçonne encor d'être un peu libertin, Je ne remarque point qu'il hante les églises Pour débrouiller le chaos des consciences libertines Il se dit aussi des opinions, pensées, etc. Pourvu que le magistrat les laisse en repos [les indifférents en religion], ils jouiront tranquillement de la liberté qu'ils se donnent à eux-mêmes de penser tout ce qu'il leur plaît, qui est le charme par où ces esprits sont jetés dans les opinions libertines Un roi de Castille, grand mathématicien, mais apparemment peu dévot, disait que, si Dieu l'eût appelé à son conseil quand il fit le monde, il lui eût donné de bons avis ; la pensée est trop libertine ; mais cela même est assez plaisant que ce système fût alors une occasion de péché, parce qu'il était trop confus S. m. Par le mot de libertin je n'entends ni un huguenot, ni un athée, ni un catholique, ni un hérétique, ni un politique, mais un certain composé de toutes ces qualités Laissez aux libertins ces sottises conséquences Rien, pour l'ordinaire, de plus ignorant en matière de religion que ce qu'on appelle les libertins du siècle Un libertin [met l'honneur] à rompre et jeûnes et carême Sainte Geneviève a toujours protégé, dit-on, le royaume ; et, quoi que les libertins puissent penser, on en a vu autrefois des miracles, et le peuple a une grande confiance en elle Alcibiade : La sottise du peuple met en fureur quand il est question de toutes vos divinités. - Mercure : Voilà un langage de libertin Libertins de Genève, parti qui, au XVIe siècle, réclama la liberté civile contre la domination religieuse. Les bourgeois s'étaient primitivement divisés en Mamelus et en Eidguenots ; les Eidguenots, vainqueurs des Mamelus, étaient divisés en catholiques et en évangéliques ; les évangéliques, vainqueurs des catholiques, se divisèrent en libertins et en calvinistes ; les libertins formèrent dans Genève le parti conservateur des anciennes moeurs et de la liberté civile Désireux d'indépendance. Il y a de quoi s'étonner qu'un homme aussi libertin que moi se hâte de quitter tout cela pour aller trouver un maître Vieilli en ce sens. Terme de fauconnerie. Se dit de l'oiseau de proie qui s'écarte et ne revient pas. S. m. Membre d'une secte anabaptiste qui croit toute*

Nessa longa definição, percebemos o resgate do conceito desde a sua raiz romana até seu desenvolvimento na cultura. Chamamos a atenção para a relação com a heresia logo no início da definição. Reiterando o que o dicionário apresenta, encontramos: “Pela palavra libertino não quero dizer nem um huguenote, nem um ateu, nem um católico, nem um herege, nem um político, mas um certo composto de todas essas qualidades.”. De algum modo, podemos interpretar que, ao mesmo tempo em que o conceito de herege nega o de libertino, este último é composto por uma parcela do que a heresia busca definir. Isso nos auxilia a considerar o *point commun* entre os conceitos, em vez das diferenças.

Além disso, temos uma associação da libertinagem com o epicurismo que se mostra como uma novidade, em relação ao que vimos anteriormente. É importante

*servitude contraire à l'esprit du christianisme. Qui dépasse la mesure. C'était un tempérament que je croyais fort raisonnable entre la rigueur des vingt-quatre heures [pour le théâtre], et cette étendue libertine qui n'avait aucunes bornes Vieilli en ce sens. Qui va à l'aventure. Vous écrivez si bien, ma chère enfant, quand vous n'avez point de sujets, que je n'aime pas moins ces lettres-là toutes libertines que celles où vous faites réponse Je suis tellement libertine quand j'écris, que le premier tour que je prends règne tout du long de ma lettre Quelle triste date [aux Rochers] auprès de la vôtre [à Rome], mon aimable cousin ! elle convient à une solitaire comme moi, et celle de Rome à celui dont l'étoile est errante et libertine C'est aujourd'hui notre style ordinaire, décousu et libertin, vagabond et inégal, sans nombre, sans mesure, sans liaison, sans proportion ni entre les choses ni entre les mots C'est qu'ils s'abandonnent à toutes sortes de pensées, et leur esprit libertin, qui ne veut point se gêner, se laisse gagner à celles qui se présentent, quoiqu'elles l'éloignent de ce qu'il devrait considérer Il a vieilli en cette signification, et aujourd'hui il ne se dit plus guère qu'avec imagination. Son imagination libertine l'écarte sans cesse de son sujet. Dissipé, qui néglige ses devoirs pour le jeu, en parlant d'un écolier. Cet enfant est fort libertin. Soyez persuadés que c'est à cause que vous êtes si exactes à les veiller [les pensionnaires de Saint-Cyr] qu'elles sont si aisées à conduire, et qu'aussitôt que vous cesserez de les observer, elles deviendront libertines Substantivement. C'est un petit libertin. Dérégulé par rapport à la moralité entre les deux sexes. Vous voyez, messieurs, combien la jeunesse est libertine, et le peu d'autorité que les pères ont sur leurs enfants On doit considérer que, dans la querelle des Troyens, il ne s'agissait que d'une vieille femme fort libertine qui s'était fait enlever deux fois, au lieu qu'ici il s'agissait de deux filles et d'un oiseau Je devins polisson, mais non libertin Il est plutôt indiscret que confiant, et libertin que voluptueux À l'âge où l'on est libertin, Pour boire un toast en un festin, Un jour je soulevai mon verre Il se dit aussi des choses. Ton libertin. Et les jours libertins, Quand je voudrai donner des repas clandestins Les entretiens polissons préparent les moeurs libertines Substantivement. C'est un libertin, un grand, un franc libertin. C'est une libertine. 1. Le latin *libertinus* signifiant : qui a le caractère d'un affranchi, on n'a pas historiquement l'explication des diverses significations françaises. La première fois qu'on trouve ce mot, au XVIe siècle, il a la signification de : indocile aux croyances religieuses. C'est ce fait qui a déterminé le classement des sens. 2. Le sens particulier qu'a pris *libertin* par rapport aux mœurs a, dans le langage moderne, mis en désuétude les autres sens qui étaient si vivants au XVIIe siècle. XVIe s. Nos libertins, qui ne discordent gueres en particulier, s'accordent très bien entr'eux en general à mespriser et rejeter la sainte profession de la vie chrestienne Tant d'epicuriens libertins et moqueurs Provenç. *libertin*, affranchi ; du lat. *libertinus*, qui regarde les affranchis. *Libertinus* vient de *libertus*, esclave affranchi ; *libertus* est pour *liberatus*, délivré, de **liberare**, comme *sectus* de *secare*. [...] XVIe s. Ajoutez : Aulcuns de la synagogue laquelle est appellée des libertins (dans le grec, dans le latin **libertinorum**. Ce semble avoir été une synagogue composée de fils d'affranchis, **libertini** ; cette synagogue était comptée parmi les synagogues formées d'étrangers. C'est probablement de ce passage du Nouveau Testament, mal interprété, que vient l'emploi de *libertin* au sens de : rebelle aux croyances). » — Tradução nossa.*

frisar essa relação aqui estabelecida, pelo motivo de que em certos debates envolvendo Malebranche, o adjetivo *epicurista* e *libertino* se tornam quase sinônimas.

Por fim, encontramos a definição presente no documento *Le Dictionnaire de l'Académie française* de 1932. Neste documento, a definição é apresentada de forma mais concisa e direta:

Que é desordenado em sua moral, em sua conduta. Este jovem se tornou muito libertino. Substantivamente, ele é um libertino. Por extensão, contos libertinos, contos licenciosos. Este homem leva uma vida libertina, Sua conduta é desordenada. Imaginação libertina, imaginação errante e desenfreada. Sua imaginação libertina o afasta constantemente do assunto. Dizemos no mesmo sentido Humor libertino. Antigamente, era usado como substantivo para designar alguém que professava não estar sujeito às leis da religião, seja na crença ou na prática. Libertinos e espíritos livres. (*Le Dictionnaire de l'Académie française. Huitième Édition. T.2, 1932*)⁵²

Mais uma vez identificamos uma definição que se opõe à religião e à moral. Para além disso, percebemos a presença do conceito para designar um gênero literário, o que significa que a libertinagem passou a ser uma dimensão da expressão cultural francesa.

Em diálogo com a doutrina de Malebranche, já podemos identificar a relação do conceito com as faculdades humanas da imaginação e do entendimento. Para os franceses desse contexto, uma pessoa com um dispositivo cognitivo que não compreender bem as coisas, seria uma pessoa libertina, pois ter, digamos, a mente “perturbada” por ideias que impedem a construção de um conhecimento válido ou um uso adequado da imaginação. A crítica de Malebranche em relação ao uso dos sentidos, do entendimento e da imaginação vão nessa direção. Porém, sua compreensão de natureza humana e das formas de conhecer, parecem — como veremos — justificar a maneira libertina de se relacionar com o conhecimento e com a imaginação.

Diante dessas definições, notamos que frequentemente a libertinagem está associada à religião. E isso se deu pela via de que a relação entre a igreja e a libertinagem foi bem próxima.

⁵² « *Qui est dérégulé dans ses moeurs, dans sa conduite. Ce jeune homme est devenu fort libertin. Substantivement, C'est un libertin. Par extension, Des contes libertins, Des contes licencieux. Cet homme mène une vie libertine, Sa conduite est dérégulée. Imagination libertine, Imagination vagabonde et sans frein. Son imagination libertine l'écarte sans cesse de son sujet. On dit dans le même sens Humeur libertine. Il s'employait anciennement comme nom pour désigner Celui qui faisait profession de ne point s'assujettir aux lois de la religion, soit pour la croyance, soit pour la pratique. Les libertins et les esprits forts.* » — Tradução nossa.

Foi no seio da Igreja que poetas usaram esta palavra como um recurso metafórico para definir um comportamento livre, mas impuro. Para compreender esses usos, precisamos nos recordar do modo em que os conceitos de *libertinus* e *ingenuus* se opunham no Direito Romano. *Libertinus* definia as pessoas livres alforriadas, enquanto *ingenuus* definia as pessoas livres desde o nascimento por fazerem parte de uma genealogia nobre, de sangue considerado puro.

Em meio ao período histórico compreendido como Era Cristã ou Idade Média, certos clérigos itinerantes (para não dizer vadios ou vagabundos) compuseram poesias cujos versos expressavam elogios aos prazeres oriundos de experiências mundanas, seculares. Em meio a esses versos, apareceu a palavra *libertinus* como um adjetivo que os próprios clérigos escolheram para se autodefinir. Tais clérigos ficaram conhecidos como goliardos (*goliards*). Algo que acentua o caráter de imprecisão para definir a libertinagem e sua história é o fato de que não sabemos ao certo a motivação para o emprego desta etiqueta aos poetas mencionados. É possível que tenha sido uma referência ao pecado capital da *gula*, termo romano que designa goela ou garganta, já que esses poetas faziam apologia à comilança e ao consumo excessivo de licores etílicos (YAHN, 1976). Também pode ser uma menção a Golias, o gigante enfrentado pelo herói Davi, segundo a narrativa bíblica. Acerca disso, explica Yahn (1976, p. 82):

Num outro sentido, o sincrônico, podemos encontrar o nome *goliardo* associado ao do gigante *Golias*, personagem bíblico (Bíblia, I, *Reis*, XVII): “*pueri, discipuli Goliae*” são os jovens discípulos de *Goliath-Golias*, o adversário de Israel, aquele que quis destruir o povo de Deus, mas que foi vencido pela coragem do pequeno David. Com esta conotação foi usado, o nome *goliardo*, pela primeira vez, por Santo Agostinho e depois por São Bernardo, quando da sua famosa polêmica com Abelardo. Nesta disputa, São Bernardo dá a Abelardo a designação de “novo Golias”. Compara-o a um gigante cuja força reside no poder encantatório e persuasivo, na inteligência vigorosa e indagadora.

Reiterando: não sabemos ao certo o sentido por trás desta qualificação. O que sabemos, contudo, é que tais clérigos eram, segundo suas poesias, controversos, gulosos e bufões — ou seja, um gigantesco problema interno para a instituição da Igreja, considerando que “O hedonismo goliárdico não apenas se opõe ao amor cortês, mas também se afirma, às vezes de maneira provocativa, como um

contraponto da austeridade cristã que os severos reformadores tentam impor.” (FOUCAULT, 2007, p. 21)⁵³.

Os goliardos surgiram entre os séculos XII e XIII, num contexto posterior a dois eventos. O primeiro deles ocorreu em meio ao século VI, quando São Bento de Núrsia instituiu uma regra segundo a qual os clérigos tinham de propagar e disseminar o cristianismo pela Europa. Com essa regra instituída, "Cultiva-se, além da religião, um espírito científico e artístico e o gosto pelos clássicos gregos e romanos que eram lidos, estudados e copiados nas bibliotecas dos conventos." (YAHN, 1974, p. 78). O segundo deles ocorreu no século VII “[...] Carlos Magno segue este mesmo ideal de saber.” (YAHN, 1974, p. 78). Decorreu deste projeto um efeito contrário. Ou seja, as seguidas implementações de normas para o fortalecimento da influência cristã na Europa serviram como ensejo para que os goliardos difundissem práticas resistentes aos princípios morais da Igreja. Isso porque segundo Yahn (1974, p. 81): “O seu próprio tipo de vida, a sua desvinculação, tornava o goliardo um apreciador dos prazeres como o amor livre, a bebida, a gula, o jogo, bem como as reuniões nas tabernas, centro das suas atividades.”.

Em meio à produção literária destes clérigos, encontramos a palavra 'libertino' empregada no intuito de qualificar esse modo de vida, caracterizado pela licenciosidade dos costumes e pela apologia teórica da busca pelo prazer. Numa poesia de autoria desses clérigos, foram feitas as seguintes louvações:

Quando estamos no cabaré
Livres das angústias terrestres
Vamos direto aos jogos,
Nossa paixão incurável.
E se vós quereis saber
O que fazemos na taberna
Onde o dinheiro serve de copeiro,
Eu vos direi alguma coisa. Escute!

Uns jogam, outros bebem
Outros estão lutando.
Entre os jogadores
Há aqueles que serão colocados a nu,
Há aqueles que serão vestidos,
Ao passo que outros se cobrirão de sacos.
Ninguém teme a morte,
Mas cada um remete sua sorte a Baco.

⁵³ « *L'hédonisme goliardique ne s'oppose pas seulement à l'amour courtois, il s'affirme aussi, de manière parfois provocatrice, comme un contrepoint de l'austérité chrétienne que tentent d'imposer les sévères réformateurs.* » - Tradução nossa.

Em primeiro lugar bebem os alforriados [*libertini*]
 Por aqueles que pagam o vinho.
 Em segundo lugar pelos cativos,
 Em terceiro lugar pelos vivos
*Etc.*⁵⁴

Na poesia, podemos observar a valorização das sensações do corpo e do prazer possível de ser obtido por meio delas. Além disso, há a apologia à gula, mediante o consumo de vinho e comidas em excesso. Não bastasse isso, há também a menção ao deus romano Baco, cujo culto faz referência ao vinho. Ao descrever como os goliardos modificaram o sentido da palavra *libertinus*, indicando como aquele sentido jurídico sofreu uma acentuada derivação, explica Foucault (2007, p. 35):

Eles aproveitavam todas as oportunidades para viver de acordo com suas inclinações e desrespeitar as regras do povo comum. Os Goliardos não deram um nome a essa arte de viver despreocupada, hedonista e transgressora. Contudo, em alguns de seus textos, eles encontraram uma palavra para aqueles que a reivindicavam: *libertini*. [...] *Libertinus* é usado com frequência na língua latina. Em Roma, referia-se aos escravos libertos. Durante a Alta Idade Média, quando a escravidão gradualmente deu lugar à servidão, ela foi usada em cartas para a libertação dos servos. Ele então retém um significado estritamente legal, desprovido de qualquer outra

⁵⁴ Quand nous sommes au cabaret,
 Libres de soucis terrestres,
 Nous allons droit aux jeux,
 Notre passion incurable.
 Et si vous voulez savoir
 Ce que l'on fait dans la taverne
 Où l'argent sert d'échanson,
 Je vous en dirai quelque chose. Ecoutez !

Les uns jouent, les autres boivent,
 D'autres se démènent.
 Parmi les joueurs,
 Il y en a qui seront mis à nu,
 Il y en a qui seront vêtus,
 Tandis que d'autres se couvriront de sacs.
 Personne n'y craint la mort,
 Mais chacun remet son sort à Bacchus.

En premier lieu boivent les affranchis [*libertini*]
 Pour ceux qui payent le vin.
 En second lieu pour les captifs,
 En troisième pour les vivants,
Etc.

In : FOUCAULT, Didier. *Histoire du Libertinage : des goliards au Marquis de Sade*. 1ª ed. Paris : Perrin, 2007, p. 35-36

conotação. O mesmo ocorre em dois poemas goliárdicos que, do século XIII, se desviam consideravelmente do significado desta palavra latina.⁵⁵

O uso da palavra efetuado pelos goliardos, além de indicar a forma como a história do cristianismo se confunde intimamente com a história da libertinagem, promove ainda uma significativa mudança no sentido desta palavra na história europeia. Ainda que implicitamente relacionado ao significado de libertação com ressalvas, presente no Direito Romano, as formas de utilização desta expressão estarão mais alinhadas com a acepção dos goliardos.

Neste contexto o panorama científico da Europa passa por significativas transformações. Vale lembrar que o século XII é marcado pela emergência do aristotelismo por inserção de filósofos árabes responsáveis pela tradução das obras de Aristóteles. Tais textos foram considerados pagãos e, por conseguinte, foram condenados até o ano de 1255. A herança da filosofia de Aristóteles, antes perseguida, passa a ser considerada fundamental no século XIV no campo do saber. Sobre essa adoção da herança aristotélica, diz Foucault (2007, p. 122) que este campo do saber era “Rico, sobretudo, de uma teologia refundada por Tomás de Aquino e reconhecida como plenamente ortodoxa após 1314, enquanto seu autor era canonizado em 1323 por João XXII, um papa perseguidor dos franciscanos.” (FOUCAULT, 2007, p. 122)⁵⁶. Essa adesão é o que o historiador chama de *ironie de l’histoire* (Foucault, 2007), levando em conta o modo no qual a filosofia grega chegada naquele contexto por meio da contribuição de autores árabes, havia sido perseguida.

Foucault desenvolve uma narrativa acerca de três fatores que contribuíram para um afastamento da igreja entre os séculos XIV e XV, seguido de tendências diversas “por duas direções opostas: a do misticismo e a de uma religiosidade

⁵⁵ « *Ils profitaient de la moindre occasion pour vivre selon leurs penchants et se jouer des règles du commun. Cet art de vivre, insouciant, hédoniste et transgressif, les goliards ne lui ont pas donné de nom. Ils ont cependant, au détour de certains de leurs textes, trouvé un mot pour ceux qui s’en prévalaient : des **libertini**. [...] **Libertinus** est d’usage fréquent dans la langue latine. A Rome, il désignait les esclaves affranchis. Pendant le Haut Moyen Age, quand l’esclavage a progressivement cédé la place au servage, il est employé dans les chartes de libération des serfs. Il conserve alors une acception strictement juridique, dépourvue de toute autre connotation. Il en va autrement dans deux poèmes goliardiques qui, dès le XIIIe siècle, font dériver considérablement le sens de ce mot latin.* » Tradução nossa.

⁵⁶ « *Riche surtout d’une théologie refundée par Thomas d’Aquin et reconnue comme pleinement orthodoxe après 1314, alors que son auteur était canonisé en 1323 par Jean XXII, un pape persécuteur des Franciscains.* » - Tradução nossa.

marcada pela magia e pela superstição.” (FOUCAULT, 2007, p. 128)⁵⁷. Os motivos foram: batismos pouco eficazes, crises econômicas e sanitárias e as consequências do Cisma da Igreja de 1054. O surgimento de muitas seitas místicas fez com que a diversidade de pontos de vista acerca do cristianismo se difundisse pela Europa. Dentre essas correntes, vale mencionar a do quintinismo que, tal como os goliardos, se autodenominou como uma corrente libertina⁵⁸. Tal advento foi de significativa importância, pois, em vista disso, Jean Calvino (1509-1564) escreveu um tratado sobre o que compreendeu como libertino, propondo uma conceitualização da palavra *libertin* quase um século depois de ela ter sido inserida no léxico francês, levando-se em conta que: "Pode-se presumir que a palavra aparece em um texto francês impresso pela primeira vez em 1477, em uma tradução do Novo Testamento; É a transposição do latim *libertinus*." (NAGY, 1975, p. 18). Contudo, “[...] o termo reaparece quase um século depois sob a pena de Calvino defendendo a pureza da Fé.” (NAGY, 1975, p. 18)⁵⁹. Neste sentido, a palavra, conforme sugeriu Wynn (2011, p. 412), “Foi empregada pela primeira vez em francês por Calvin em 1544 para condenar seitas anabaptistas dissidentes nos Países Baixos principalmente por sua heresia religiosa, e por sua aparente depravação moral⁶⁰.”. Podemos notar, assim, que essa conceitualização feita no século XVI está em acordo com o sentido originário

⁵⁷ « *Privés d'un guide ferme et unique, les fidèles ont alors été tentés par deux directions opposées : celle du mysticisme et celle d'une religiosité empreinte de magie et de superstition.* » — Tradução nossa.

⁵⁸ “Em *La lunette des chrétiens*, tratado escrito por um libertino espiritual e lido por Calvino, o autor defende posições claramente pacifistas e proclama que “todas as leis humanas relativas à política são apenas invenções diabólicas”. De fato, dando a si mesmos o título de “libertinos”, isto é, segundo a etimologia latina da palavra, “libertos” de todos os constrangimentos externos – eclesiásticos, legislativos, hierárquicos –, os Quintinistas, como outras seitas do *Libre Esprit*, eles têm pouco com que se preocupar com uma organização social que possa prejudicar sua liberdade.” (FOUCAULT, 2007, p. 139-140) - « *Dans La lunette des chrétiens, traité écrit par un libertin spirituel et que Calvin a lu, l'auteur défend des positions clairement pacifistes et clame que « toutes lois humaines concernant la politique ne sont qu'inventions diaboliques ». En fait, se donnant eux-mêmes le titre de « libertins », c'est-à-dire, selon l'étymologie latine du mot, « affranchis » de toute contraintes extérieures – ecclésiastiques, législatives, hiérarchiques -, les quintinistes, à l'instar des autres sectes du Libre Esprit n'ont guère à se soucier d'une organisation de la société qui entraverait leur liberté.* » - Tradução nossa.

⁵⁹ « *On peut considérer comme acquis que le mot apparaît dans un texte français imprimé pour la première fois en 1477, dans une traduction du Nouveau Testament ; il y est la transposition du latin **libertinus**. Et le terme réapparaît presque un siècle plus tard sous la plume de Calvin défendant la pureté de la Foi.* » - Tradução nossa.

⁶⁰ “*It was first employed in French by Calvin in 1544 to condemn dissident Anabaptist sects in the Low Countries primarily for their religious heresy, and for their apparent moral depravation.*” — Tradução nossa.

e com o sentido goliárdico, pois faz referência às condutas em contexto religioso que não se enquadram numa norma⁶¹.

Um acontecimento ocorrido nesse meio tempo de inegável importância para o desenvolvimento da libertinagem, ao menos no tocante às ideias, foi a tradução dos textos de Diógenes Laércio (180 – 240) para o latim. Foucault descreve a importância desse texto bem como de sua tradução, da seguinte maneira:

Na vanguarda das coleções doxográficas estão a *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio. Conhecidas desde o século XII por meio de alguns manuscritos, estas notas foram traduzidas para o latim pelo helenista italiano Ambrogio Traversari entre 1424 e 1433, impressa já em 1474, antes que o Bâlois Froben dar uma edição de referência em 1533. Há uma clara e imagem metódica de todas – ou quase todas – as escolas filosóficas da Grécia antiga. Os materialistas atomistas com reputação de ateísmo – Leucipo, Demócrito, Protágoras – não são esquecidos. O livro termina com um longo capítulo dedicado a Epicuro e publica várias de suas cartas. (FOUCAULT, 2007, p. 180-181)⁶².

Este evento foi de significativa importância para os *esprits forts*, sobretudo para autores do Renascimento e no desenvolvimento da vertente do pensamento libertino compreendida como *Libertinage érudit* – movimento que receberá uma seção específica, pois acreditamos que é com ele que se pode associar ainda mais a filosofia de Malebranche. Tanto os autores de *esprits forts* do século XVI quanto aqueles pertencentes à corrente da *libertinage érudit* no século XVII propuseram releituras dos clássicos do helenismo. Um exemplo disso é a emergência do epicurismo, doutrina presente em Montaigne e Charron, e com a qual o matemático Pierre Gassendi (1592-1655) tentou harmonizar o cristianismo.

Da Itália, o epicurismo ganha o resto da Europa. A França notadamente. A filosofia do Jardim irriga, por exemplo, as livres meditações morais de Montaigne, mas é principalmente em torno de Gassendi, no século XVII, que seu impacto será mais forte. Ao lado do cartesianismo, dará uma importante contribuição para à ruína do pensamento escolástico e, limpando o terreno,

⁶¹ No tocante ao sentido relacionado com o contexto da aparição no século XV, preferimos não emitir juízos similares, pela via de que reconhecemos que um exame detalhado disso desviaria o escopo de nossa pesquisa.

⁶² « *Au premier rang des recueils doxographiques, les Vie, doctrine et sentences des philosophes illustres de Diogène Laërce. Connues depuis le XIIe siècle par quelques manuscrits, ces notices furent traduites en latin par l'helléniste italien Ambrogio Traversari entre 1424 et 1433, mises sous presse dès 1474, avant que le Bâlois Froben n'en donnât une édition de référence en 1533. On y trouve un tableau clair et méthodique de l'ensemble – ou presque- des écoles philosophiques de la Grèce ancienne. Les matérialistes atomistes à réputation d'athéisme – Leucippe, Démocrite, Protagoras – ne sont pas oubliés. Le livre se termine par un long chapitre consacré à Epicure et publie plusieurs de ses lettres.* » - Tradução nossa.

ela favorecerá a emergência da filosofia clássica. (FOUCAULT, 2007, p. 175)⁶³

Também sobre a recepção e a reverberação da filosofia do Jardim durante a modernidade, comentou Wynn (2011, p. 412):

No início e meados do século XVII, escritores como Théophile de Viau (1590-1626), Cyrano de Bergerac (1619-55) e François La Mothe Le Vayer (1588-1672) elaboram uma filosofia materialista (inspirada em Epicuro e Gassendi) para desafiar a doutrina religiosa ortodoxa⁶⁴.

Tendo como principais representantes os integrantes da chamada téttrade, Élie Diodati (1576-1661), François de La Mothe Le Vayer (1588-1672), Pierre Gassendi (1592-1655) e Gabriel Naudé (1600-1653), a *libertinagem érudit* se destaca, sobretudo, pela atitude crítica em relação à religião mediante o uso da razão, sem necessariamente se apartar dela. Outras características dignas de nota são a discricção que aponta para a prescindibilidade do escândalo e a postura de tolerância em relação às diversas formas de pensar o mundo – o que veremos com maiores detalhes. Em torno desta proposta de acordo entre a fé e a razão, define Pintard (2000, p. XVII): “A libertinagem, entre esses eruditos: uma situação concreta, onde a semelhança de um afastamento do mundo religioso circundante não contava menos do que as atividades filosóficas ou críticas que se desenvolviam graças a ele.”⁶⁵.

É válido levar em conta que antes e contemporaneamente a essa forma discreta de expressão, houve a manifestação da libertinagem extravagante ou *libertinage flamboyant* – como sugeriu Foucault (2007). Outro fato antecedente e concomitante ao período de produção desses autores é o surgimento do *Índex* em 1559 e sua atualização no século XVII, cujo impacto na cultura europeia se deu da seguinte maneira:

⁶³ « *D'Italie, l'épicurisme gagne le reste de l'Europe. La France notamment. La philosophie du Jardin irrigue par exemple les livres méditations morales de Montaigne, mais c'est principalement autour de Gassendi, au XVIIe siècle, que son impact sera le plus fort. Concurrément au cartésianisme, elle apportera une importante contribution à la ruine de la pensée scolastique et, déblayant le terrain, elle favorisera l'émergence de la philosophie classique.* » — Tradução nossa.

⁶⁴ “*The early and mid-seventeenth century sees such writers as Théophile de Viau (1590–1626), Cyrano de Bergerac (1619–55), and Francois La Mothe Le Vayer (1588–1672) elaborate a materialist philosophy (inspired by Epicurus and Gassendi) to challenge orthodox religious doctrine.*” — Tradução nossa

⁶⁵ « *Le libertinage, chez ces gens d'étude : une situation concrète, où la similitude d'un retrait par rapport au monde religieux environnant ne comptait pas moins que les activités philosophiques ou critiques qui se développaient grâce à elle.* » Tradução nossa.

Depois de 1625, nenhum autor, fosse poeta, romancista ou filósofo, poderia escrever e publicar seus textos sem levar em conta a reviravolta na situação ideológica ocorrida nos anos anteriores. A censura de livros foi completamente reorganizada. De Roma, o Índice de Livros Proibidos designa obras ímpias à vingança das autoridades temporais. Teólogos e "censores reais", instituídos por Richelieu, exercem um controle mais vigilante, enquanto a ameaça de espões de sociedades devotas paira sobre toda a vida intelectual. Os livreiros estão sujeitos a buscas domiciliares, que limpam as prateleiras e o "segundo corredor" de suas lojas de livros ímpios ou escandalosos. Um sistema complexo de privilégios priva a maioria dos editores provinciais do direito de publicar qualquer coisa que não sejam tratados religiosos e obras de conteúdo inócuo. Já em 1637, Mersenne escreveu a Descartes: "Nunca ninguém foi mais exato do que atualmente no controle dos livros." (FOUCAULT, 2007, p. 321-322)⁶⁶

Este fato histórico é digno de nota pela via de que evidencia a necessidade que os intelectuais, em alguma medida desacordados com a Igreja Católica daquele contexto, tinham de evitar o escândalo ou propô-lo clandestinamente, às vezes com edições estrangeiras cujas autorias se encontravam veladas por um pseudônimo. Convinha aos libertinos eruditos a postura de prudência e cautela. Esta postura se estende, de modo geral, até o período do Século das Luzes. No período próximo da Revolução Francesa ainda são frequentes casos de condenações à censura e/ou ao exílio.

Aproximando-se do século XVIII, é importante frisar que há uma demarcação que distingue estes libertinos dos iluministas, de modo que "Três autores encarnam a fase de transição dos anos 1680-1720, durante a qual ocorreu a transformação dos "libertinos de espírito" em filósofos das Luzes: Bayle, Fontenelle e o padre Meslier." (FOUCAULT, 2007, p. 421)⁶⁷. Entre o contexto dos libertinos eruditos e dos filósofos da Luzes, se situa Malebranche, considerado anti-libertino por Leocata (1997), iluminista moderado por Israel (2012) e autenticamente iluminista por Alquié (1974).

⁶⁶ « *Après 1625, nul auteur, qu'il soit poète, romancier ou philosophe, ne peut écrire et publier ses textes sans tenir compte du revirement de la conjoncture idéologique qui s'est opérée dans les années précédentes. La censure des livres s'est complètement réorganisée. Depuis Rome, l'Index des livres prohibés désigne à la vindicte des autorités temporelles les ouvrages impies. Théologiens et « censeurs royaux », institués par Richelieu, exercent un contrôle plus vigilant, alors que, sur toute la vie intellectuelle, plane la menace des espions des compagnies dévotes. Les libraires sont soumis à des visites domiciliares, qui débarrassent étagères et « second rayon » de leurs boutiques des livres impies ou scandaleux. Un système de privilège complexe prive la plupart des éditeurs de province du droit de publier autre chose que des traités religieux et des ouvrages au contenu anodin. Dès 1637, Mersenne écrit à Descartes : « Jamais on ne fut plus exact qu'à présent pour le contrôle des livres. ».* » - Tradução nossa.

⁶⁷ « *Trois auteurs incarnent la phase de transition des années 1680-1720, au cours de laquelle s'opère la mutation des « libertins d'esprit » en philosophes des Lumières : Bayle, Fontenelle et le curé Meslier.* » - Tradução nossa.

Vemos assim que o próprio contexto de nascimento e produção do autor complica a sua classificação.

Para além dessa dificuldade, há ainda outras que se colocam em nosso horizonte, a saber: qual foi o critério para operar a distinção entre os libertinos e os Filósofos das Luzes? Não são estes últimos resistentes aos padrões morais eclesiásticos, tal como os libertinos? Não foram eles defensores da razão em detrimento da fé? Não foram também combatentes das superstições? Não foram eles apologetas da tolerância tal como alguns libertinos eruditos? Não se pode negar que existem diversos pontos em comum entre a libertinagem e o iluminismo. Todavia, acreditamos que o traço distintivo foi estabelecido porque, por assim dizer, a libertinagem virou regra.

Após abordar as expressões da libertinagem do século XVIII relacionadas com a filosofia, Nagy (1975) se dedicou a abordar esse movimento intelectual em sua dimensão literária. Abordando essa relação ele trata da sátira, da propaganda e do que chamou de aventura até iniciar uma seção dedicada à educação. É neste contexto que o historiador indicou a maneira em que a libertinagem foi sendo pouco a pouco assimilada pela Corte, proposta de maneira pedagógica, se convertendo em princípios para a conduta. Em torno dessa transformação, ele diz que

“[...] independentemente de antecedentes ideológicos ou literários, a libertinagem, uma filosofia dissidente e um comportamento extravagante, tornaram-se, a partir da Regência, a norma, ou melhor, o ideal de boas maneiras. O cortesão perfeito tinha que ser um libertino para manter-se em sintonia com a Corte – mesmo que fosse violentamente antifilosófico. Nessa tomada de libertinagem sobre a moral da aristocracia, é o esgotamento da mentalidade e da existência feudal que se manifesta. (NAGY, 1974, p. 91)⁶⁸

A libertinagem assimilada e praticada antes da Revolução Burguesa da França, no contexto em que a burguesia era oprimida, se tornou uma ferramenta de normalização social – donde se segue a possibilidade da construção de mais uma crítica ao movimento burguês, para além do sentido econômico⁶⁹. Em outras palavras,

⁶⁸ « *Mais, abstraction faite des antécédents idéologiques ou littéraires, le libertinage, philosophie dissidente et extravagance de comportement, est devenu, dès la Régence, la norme ou plutôt l'idéal du savoir-vivre. Le courtisan parfait se devait d'être libertin pour rester dans le ton de la Cour – même s'il était violemment antiphilosophique. Dans cette prise de pouvoir du libertinage sur les mœurs de l'aristocratie, c'est l'épuisement de la mentalité et de l'existence féodales qui se manifeste.* » - Tradução nossa.

⁶⁹ Em torno dessa transformação da classe burguesa, disse Huberman (1978, p. 159): “Foi essa classe média, a burguesia, que provocou a Revolução Francesa, e que mais lucrou com ela.”

“A libertinagem, que tinha sido, durante os dois séculos precedentes, uma luta de libertação – anarquia, se preferir – contra as normas rígidas de pensamento e comportamento, tornou-se um jogo de salão, um exercício de convenção.” (NAGY, 1975, p. 138)⁷⁰. Foi nesse contexto do final do século XVIII e início do XIX que até a pornografia, que se tratava duma expressão libertina, perdeu o seu caráter de contestação, para se tornar comércio, considerando que

Entre 1790 e 1830, dependendo do país – mais cedo na França, depois na Grã-Bretanha -, as funções social e política da pornografia mudam. Durante a década de 1790, as descrições sexuais explícitas quase sempre eram subversivas. No final da década, a pornografia começou a perder suas conotações políticas e tornou-se um negócio comercial. (HUNT, 1999, p. 43)

Comentando algo semelhante a isso, ainda sobre a tomada de poder da burguesia francesa, observou Nagy (1975, p. 92):

Esta já é uma das características mais marcantes do espírito burguês que invade a mentalidade feudal: a importância da ação individual como meio e expressão de eficiência. Mas as restrições dos valores, obrigações e proibições feudais ainda estão em pleno vigor.⁷¹

Dessa forma podemos perceber o modo no qual o *libertinus* deixou de estar apartado da regra e passou a se tornar a própria regra, assumindo um papel semelhante ao do *ingennus*. Porém, nesse meio tempo não faltaram mobilizações práticas e teóricas com o intento de libertação das amarras políticas e eclesiásticas. Esta conversão do movimento de libertação, para um comportamento característico de facções aristocráticas pode ter sido um dos motivos para a sugestão dessa diferente qualificação aos filósofos das Luzes, ainda que parte de seus representantes tenha sido inegavelmente influenciada pela libertinagem, sobretudo na sua vertente erudita.

Reconhecemos que um debate acerca dos fatores que contribuíram para esta distinção efetuada pela historiografia seria oportuno e profícuo. Porém, não seria o caso realizá-lo neste trabalho, para não nos desviarmos demasiadamente do escopo

⁷⁰ « *Le libertinage, qui a été, pendant les deux siècles précédents, une lutte de libération – anarchie se l'on veut – contre les normes rigides de la pensée et du comportement, est devenu un jeu de société, un exercice de convention.* » - Tradução nossa.

⁷¹ « *C'est déjà une des caractéristiques les plus marquantes de l'esprit bourgeois qui envahit la mentalité féodale : l'importance de l'action individuelle comme moyen et expression d'efficacité. Mais l'entrave des valeurs, des obligations et de interdits féodaux est encore entièrement en vigueur.* » - Tradução nossa.

geral para o qual nos propomos. Por isso, julgamos pertinente manter o foco na libertinagem, nos dirigindo para um debate sobre a *libertinagem érudit*, pelo motivo de que acreditamos que é com essa vertente que podemos associar ainda mais a filosofia de Malebranche.

1.2 AS BASES DA LIBERTINAGEM ERUDITA

Conforme mencionado anteriormente, quatro são os aspectos principais da libertinagem erudita, a saber: a atualização dos clássicos, a crítica à religião sob o crivo da razão, a forma distinta de se expressar que prescindia da extravagância e do escândalo, e a defesa da tolerância. Munidos destes elementos, evitavam o escândalo, embora contrariassem as circunstâncias políticas de seu tempo.

É oportuno recordar que no século XVII, foram reorganizados os dispositivos de censura do *Index*, surgido em 1564. Logo, havia uma grande dificuldade em praticar formas alternativas de exercer a atividade filosófica. Em decorrência disso, era conveniente assumir uma prática prudente. Nesse contexto, descreveu Foucault (2007, p. 334):

Homens prudentes, os estudiosos entenderam que há tudo a ganhar ao não se envolver em agitação política. Racionalistas, eles se convenceram de que um estado estável e bem administrado é melhor do que as aventuras fantasiosas da nobreza. Isto não os torna ingênuos da ficção do direito divino, nem admiradores de Richelieu ou Mazarin, mas – como bons maquiavélicos – considerando tudo, este é o mal menor para o corpo social e – como bons epicuristas – a melhor maneira de estudar em paz, longe das fúrias do mundo.⁷²

Notamos na passagem acima que a libertinagem erudita se colocava como o polo oposto da libertinagem cultivada pela nobreza. Esta oposição fica nítida se levarmos em conta a valorização da filosofia de Epicuro, ou seja, dum autor cuja proposta ética evidencia a importância do desapego aos bens materiais. A mediania, ou mediocridade, é virtude, de acordo com a filosofia do Jardim, pois significa equilíbrio. Além disso, Epicuro que se mostrava avesso à vida pública, buscou viver

⁷² « *Hommes prudents, les érudits ont compris qu'il y a tout à gagner à ne point se mêler à l'agitation politique. Rationalistes, ils se sont convaincus qu'un Etat stable et bien administré vaut mieux que les aventures fantasques de la noblesse. Cela ne fait pas fait d'eux les dupes de la fiction du droit divin, ni des admirateurs de Richelieu ou Mazarin, mais – en bons machiavélistes – à tout prendre, là est le moindre mal pour le corps social et – en bons épicuriens – le meilleur moyen d'étudier en paix, loin des fureurs du monde.* » - Tradução nossa.

apenas entre poucos amigos. Desse modo, essa doutrina em muito se afasta das práticas ostensivas inerentes à nobreza e características das manifestações libertinas que defendiam o luxo. Ou seja, 'Embora relativamente distantes da literatura caracterizada como Versac, Valmont e Juliette, estes *libertins érudits* demonstraram que o comportamento dissidente pode ser fundado sobre princípios filosóficos, em vez de ser dirigido pela luxúria.' (WYNN, 2011, p. 412)⁷³.

Além disso, há o ponto destacado por Foucault que diz respeito à abdicação da vida política. Esta renúncia pode ser justificada tanto pelo fato de que o contexto não era favorável para pensadores cuja filosofia se orientava para uma via alternativa, quanto pelo fato de que agindo assim, eles se adequavam às doutrinas dos filósofos que lhes serviam de referência, considerando que:

Essa efervescência intelectual, paralela à dos salões literários, agita um pequeno mundo de curiosos e grandes mentes, no qual cada pessoa é reconhecida por um lugar unicamente com base em seus méritos. O ostracismo com que os devotos atacam os libertinos no resto da vida social, portanto, não se aplica a esses círculos. Cercados pela estima do mundo erudito [*savant*] e literário, eles até se encontram protegidos. Desde que, porém, demonstrem contenção e não aproveitem a situação para se tornarem objetos de escândalo. Nisso, os libertinos eruditos se distinguem radicalmente da nobreza libertina e das grandes mentes que os cercam. (FOUCAULT, 2007, p. 337-338)⁷⁴

Nesse sentido, poderíamos inferir que a atitude dos *libertinos eruditos* não se confundia com as práticas libertinas assimiladas e aceitas pela nobreza tal como ocorreu no caso da Rainha Cristina da Suécia (1626-1689)⁷⁵, por exemplo. Assim os

⁷³ "Though distant relatives of literary characters such as Versac, Valmont, and Juliette, these *libertins érudits* demonstrate that dissident behaviour may be founded on philosophical principles rather than driven by lust." – Tradução nossa.

⁷⁴ « Ce bouillonnement intellectuel, parallèle à celui des salons littéraires, brasse un petit monde de curieux e de grands esprits, dans lequel chacun se voit reconnaître une place uniquement en fonction de ses mérites. L'ostracisme dont les dévots frappent les libertins dans le reste de la vie sociale ne s'applique donc pas dans ces milieux. Entourés de l'estime du monde savant et lettré, ils se trouvent même protégés. A condition, toutefois, qu'ils fassent montre de retenue et ne profitent pas de la situation pour devenir objets de scandale. En cela les libertins érudits se distinguent radicalement de la noblesse libertine et des beaux esprits qui l'entourent. » – Tradução nossa.

⁷⁵ Admiradora e correspondente de Descartes, a Rainha Cristina da Suécia ficou conhecida pela irreverência no comportamento. Conforme descreveu Foucault (2007, p. 384): "Filha do grande Gustave-Adolphe, Cristina tornou-se rainha aos sete anos de idade (1633). Desde muito jovem, ela demonstrou traços de caráter que manteria por toda a vida: uma feroz insubordinação a qualquer restrição, um gosto imoderado pela cultura acadêmica e uma ambivalência sexual abertamente assumida. Três características que fizeram dela uma verdadeira libertina e que fornecem a chave para uma existência romântica e extraordinária em todos os sentidos." — « *Fille du grand Gustave-Adolphe, Christine se retrouve reine à sept ans (1633). Très jeune, elle manifeste des traits de caractère qu'elle conservera toute sa vie : une farouche insoumission à l'égard de toute contrainte, un goût immodéré pour la culture savante et une ambivalence sexuelle ouvertement assumé. Trois traits qui ont fait d'elle*

representantes dessa corrente estariam, em origem, um tanto distanciados do que veio a ser a libertinagem presente, inclusive, na educação francesa, que se tornou norma, conforme vimos com Nagy (1975). O gesto libertino por parte desses pensadores estava mais relacionado com a atividade intelectual, com a experimentação literária, conforme formulação de Hunt (1999). Isso não significa uma absoluta oposição com a prática escandalosa, pois servia de apoio para essa atitude. Notamos apenas a indicação de uma diferença na maneira de se expressar. Por isso não há exagero algum em dizer que a Rainha Cristina da Suécia foi uma autêntica libertina, pois ela comungou a *libertinage des mœurs* com a *libertinage des idées* de maneira singular. Tal modo de viver exprime com considerável precisão a formulação de Hunt, para quem, “Os libertinos seriam livres-pensadores abertos à experimentação sexual e literária.” (HUNT, 1999, p. 38)⁷⁶.

A *libertinagem erudita* que se situa no escopo geral que abordamos e que julgamos apropriado associar com Malebranche, restringe-se (até onde sabemos) à experimentação literária. A atitude frente aos dispositivos reguladores é outra particularidade desta vertente. “Seu princípio básico no exame dos problemas é: o que a razão indica, e não o que a autoridade me impõe, sobre tal ou tal matéria?” (MONZANI, 1996, p. 193). Por isso, completa Monzani (1996, p. 193), “De certa maneira, o libertinismo erudito prefigura o philosophe do século das Luzes.”. Contudo, o fato de a razão ser consultada não quer dizer que ela necessariamente assuma um protagonismo na filosofia.

Monzani (1996) nos alerta para o fato de que a razão assume um papel instrumental, auxiliar no regulamento dos prazeres⁷⁷. Essa inversão segundo a qual o desejo deixa de ser canalizado para satisfazer o que aprovar à razão, para fazer a razão operar de acordo com o império dos anseios, nos leva para a consequência de que há uma prescindibilidade do uso reto da razão - salvo quando está a serviço do desejo. É conveniente que ela, como ferramenta para atingir a finalidade do desejo, titubeie, vacile, hesite e se abra para a experimentação.

une authentique libertine et que donnent la clé d'une existence romanesque et en tout point extraordinaire. » - Tradução nossa.

⁷⁶ Solicitando a licença de Carlos Szlak que realizou a tradução deste livro, sugerimos uma adequação desta passagem ao contexto no qual fizemos o uso, de modo que poderíamos ler essa frase assim: “As/Os libertinas/os seriam livres-pensadoras/es abertas/os à experimentação sexual e literária.” (HUNT, 1999, p. 38).

⁷⁷ Ver seção 1.1.

A razão é importante, nesse sentido, para auxiliar o sujeito na sua relação sensível com o mundo material. Sai de cena uma razão que engendra uma tábula a ser seguida independentemente das inclinações particulares, para a entrada de uma razão que opera no sujeito após ele ter sofrido experiências sensíveis. Assim a ação mediante o uso da razão não se justifica no acordo da vida prática com princípios racionais estabelecidos. A razão auxilia a vida prática de acordo com as necessidades demandadas por determinadas circunstâncias.

Ao compreender a relação entre pensamento e experiência, compreendemos a tolerância, pois se segue deste esquema uma reconfiguração nos critérios de julgamento moral. Sendo assim, é possível inferir que os representantes deste movimento filosófico defendiam a tolerância por estarem apoiados nessa forma de compreender a relação entre razão e experiência. Ao supor um sujeito cujo aparato cognoscível opera com variância em relação às coisas que ele experimenta, pensamos um sujeito impedido de se enquadrar em princípios absolutos reguladores da ação. Ao encontro disso, observou Gregory (2008, p. 339):

O apelo contínuo ao princípio da variedade levou a lei e os padrões éticos a serem vistos meramente em termos históricos; eles não têm fundamento transcendente universal em Deus ou na natureza humana, ou mesmo na lei natural, mas são dependentes de contextos sociais específicos, no clima, temperamento, lutas por poder. O homem sábio deve ser capaz de desfrutar da pluralidade e trazer a compreensão histórica para suportar a constituição de sistemas de valores subjacentes e validados pelo costume. As orgulhosas distinções entre civilização e barbárie perderam, assim, o significado.⁷⁸

É neste sentido que podemos compreender as críticas que parte desses pensadores – sobretudo Gabriel Naudé, em suas *Considération politiques sur le coups d’Etat* (1639) —, sob inegável influência de Maquiavel, fizeram à religião na sua relação com os mecanismos de governo de uma sociedade. Contudo, a tolerância não era considerada apenas como algo defendido nas proposições teóricas desses autores. Foucault descreve como esse exercício de tolerância fazia parte da vida prática deles. Vejamos como o historiador descreve:

⁷⁸ “The continual appeal to the principle of variety led to the law and ethical standards being viewed merely in historical terms; they have no universal transcendent grounding in God or human nature, or even natural law, but are dependent on specific social contexts, on climate, temperament, struggles for power. The wise man must be able to enjoy plurality and bring historical understanding to bear on the constitution of value-systems underlying and validated by custom. The proud distinctions between civilization and barbarism thus lost significance.” – Tradução nossa.

O movimento se estende muito além da esfera dos libertinos, porque eles estão integrados a uma vasta comunidade acadêmica, livre de preconceitos ambientais, aberta e tolerante. Católicos, protestantes de diferentes denominações ou livres-pensadores sabem deixar de lado suas diferenças ideológicas, para saborear o prazer de se encontrarem unidos em uma companhia virtual, mas animados pela mesma sede de conhecimento. (FOUCAULT, 2007, p. 336)⁷⁹

Assim, diante de um contexto no qual as crenças religiosas se formam de maneira diversa em decorrência da variedade de experiências místicas, a tolerância passa a ser a regra. Tal forma de proceder aplica-se também às pessoas que optam por experiências sensíveis diversas, concentrando suas ações nos estímulos que consideram prazerosos, conforme descreveu o historiador:

Quanto aos apetites naturais, que são satisfeitos em alegres grupos de cabarés ou em estalagens de um olho, em nome de quais princípios os estudiosos, que filosofam eruditamente sobre o hedonismo epicurista, os teriam condenado? Neste assunto, mais uma vez, a tolerância é a regra. (FOUCAULT, 2007, p. 338)⁸⁰

Esta “regra” se enraíza, na nossa opinião, no fato de que a razão deixa de ser orientadora das ações e passa a ser apenas auxiliar na condução da vida prática. A razão não indica uma forma única de agir, segundo regras estabelecidas. Ela, sem dúvida, exerce um papel influente nas atitudes do sujeito. Porém, se coloca sob o influxo casual dos eventos nos quais o sujeito se encontra circunscrito.

O projeto de tolerância, ao que tudo indica, contempla os demais aspectos da filosofia dos *libertinos eruditos*. A postura crítica em relação à religião, neste sentido, se equivale à postura crítica diante de qualquer coisa relacionada com a experiência, pois a razão opera na contramão de preconceitos conservados pela anuência acrítica a determinados discursos. A tentativa de incorporar em seu contexto cultural os saberes da filosofia antiga também está no escopo da defesa pela tolerância, uma vez que não aceita o discurso normalizante segundo o qual certos aspectos da filosofia grega não podem ser harmonizados com o cristianismo. Já a maneira pudica de se manifestar se relaciona com a tolerância pela via de que, ao que tudo indica, esta

⁷⁹ « *Le mouvement dépasse très largement la seule sphère des libertins, car ces derniers sont intégrés à une vaste communauté savante, dégagée des préjugés ambiants, ouverte et tolérante. Catholiques, protestants de différentes obédiences ou libres penseurs savent mettre sous le boisseau leurs différences idéologiques, pour savourer le plaisir de se trouver réunis au sein d'une compagnie virtuelle, mais animée d'une même soif de connaissances.* » - Tradução nossa.

⁸⁰ « *Quant aux appétits naturels, qu'on satisfait en joyeuse bande dans les cabarets ou les hôtelleries borgnes, au nom de quels principes les érudits, qui philosophent doctement sur l'hédonisme épicurien, les auraient-ils condamnés ? Sur ce sujet, là encore, là tolérance est de règle.* » - Tradução nossa.

sobriedade se tratava de uma estratégia para se esquivar dos dispositivos de censura que expressavam nítida intolerância ao que fugia da regra dominante. Estas foram as características da libertinagem erudita que consideramos relevantes para elencar neste trabalho. Feito isso, convém um breve exame dos aspectos gerais da filosofia de Pierre Gassendi, o que faremos adiante.

1.2.1 Pierre Gassendi: entre Epicuro e as Escrituras

“Feristes-me o coração com a vossa palavra e amei-Vos.” (AGOSTINHO, 1990, p. 213)

O vínculo institucional⁸¹ com o cristianismo não foi um impeditivo para que Pierre Gassendi propusesse uma doutrina filosófica explicitamente pautada em princípios do líder da seita com a qual, segundo a narrativa bíblica, o apóstolo Paulo tentou, de maneira frustrada, estabelecer um diálogo, a saber: Epicuro de Samos. A frustração se deu pela via de que houve indiferença por parte daqueles para com o apóstolo. Tratando da passagem de São Paulo pela Grécia, o registro em Atos dos Apóstolos relata que:

Enquanto os esperava em Atenas, seu espírito inflamava-se dentro dele, ao ver cheia de ídolos a cidade. Disputava, por isso, na sinagoga, com os judeus e com os adoradores de Deus; e na ágora, a qualquer hora do dia, com os que a freqüentavam (*sic*). Até mesmo alguns filósofos epicureus e estóicos o abordavam. E alguns diziam: "Que quer dizer este palrador?" E outros: "Parece um pregador de divindades estrangeiras". Isto, porque ele anunciava Jesus e a Ressurreição. (*Atos dos Apóstolos*, capítulo 17, versículos 16, 17 e 18)

Compreendendo o quanto a doutrina do Jardim já se colocava como problemática de um ponto de vista cristão, poderíamos inferir que um gesto como o de Gassendi teria provocado um escândalo, sobretudo naquele contexto do século XVII em que os dispositivos de censura tinham sido aprimorados. Porém, ao menos levando em conta o *Index*, notamos que as coisas não se passaram assim, pois o

⁸¹ Acerca disso, observou Foucault (2007, p. 340): “Pierre Gassendi tem em comum com Diodari o fato de permanecer à margem da libertinagem. Religioso de fé católica, nada em sua vida, por mais austera e regrada que seja, permite atestar uma ruptura seja com seu estado de clérigo, seja com a fé.” — « *Pierre Gassendi, a en commun avec Diodari, de se tenir aux marges du libertinage. Religieux de confession catholique, rien dans sa vie, comme toute austère et réglée, ne permet pas d’attester une rupture ni avec son état de clerc ni avec la foi.* » - Tradução nossa.

nome de Pierre Gassendi não se encontra neste documento⁸². Tal ausência nos incita, desde logo, uma inquietação: como uma proposta a tal ponto tolerante com a filosofia dum personagem que figura nas páginas das Sagradas Escrituras representando algo tão avesso ao cristianismo, não foi penalizada por um dispositivo de controle tão intolerante às formas alternativas de pensarem o mundo, como o *Index*? Como sugestão de resposta a isso, julgamos pertinente lembrar uma característica dos libertinos eruditos: a discricção.

De fato, tanto Gassendi como outros representantes dessa vertente da libertinagem, tratavam de temas polêmicos e controversos. Mas essa abordagem era discreta, tímida, prontificada a circular sem chamar a atenção das instituições que definiam as normas segundo as quais o pensamento poderia ser pronunciado. É válido mencionar que, entre os autores da téttrade, apenas La Mothe Le Vayer teve seu nome inscrito no documento mencionado⁸³. Talvez seja por isso que nem *La Vie d'Épicure [De vita et moribus Epicuri]* (1647)⁸⁴ tenha sido listada no *Index*. Já pelo título notamos como este livro se mostrava, de maneira geral, contrário à instituição no interior da qual estava seu autor. Traçando um retrato de Gassendi, Neserius descreve a desenvoltura deste autor, sintetizando tanto o seu engajamento, como os encaminhamentos de sua argumentação. Diz Neserius (1931, p. 36):

Gassendi é uma figura interessante, um padre ortodoxo, mas um filósofo *libertino*. Ele é um filósofo eclético que desenvolve um modo de materialismo epicurista. Em 1647 ele publicou sua *Vie d'Épicure*. Ele é um seguidor do epicurismo de Lucrecio e acredita que tudo procede dos sentidos. Ele é um oponente de Descartes, que acredita que tudo procede da mente⁸⁵.

⁸² Algo interessante de se notar é o fato de que até o nome de Epicuro se encontra poucas vezes em tal documento. Numa varredura rápida, com auxílio dos meios de busca de *softwares* reprodutores de documentos para leitura, só encontramos a aparição de Epicuro duas vezes, ambas relacionadas com Paolo Mantegazza (1831-1910) e registradas com o ano de 1892.

⁸³ Por curiosidade realizamos o mesmo procedimento para buscar os nomes dos demais libertinos eruditos pertencentes à téttrade. Com resultado, notamos que apenas François La Mothe Le Vayer tem seu nome inscrito neste documento. Ao que tudo indica, tal inscrição se deu em 1677 na ocasião da publicação do livro *Hexameron rustique: ou les six journées passées à la campagne entre des personnes studieuses* feita sete anos antes.

⁸⁴ Além desse texto sobre Epicuro, há ainda o “Observações sobre o livro X de Diógenes Laércio, o qual é sobre a Vida, a Moral e as Opiniões de Epicuro” *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri* de 1649.

⁸⁵ “Gassendi is an interesting figure, an orthodox priest, but a philosophical *libertin*. He is an eclectic philosopher who develops a sort of epicurean materialism. In 1647 he published his *Vie d'Épicure*. He is a follower of the epicureanism of Lucretius and believes that everything proceeds from the senses. The he is an opponent of Descartes, who believes everything to proceed from the mind.” – Tradução nossa.

Levando em conta esses poucos aspectos biográficos do autor que foram mencionados, notamos a presença das características da libertinagem erudita elencadas na subseção anterior. A tolerância fica visível no gesto de acolhimento em relação a Epicuro, que vai além do simples reconhecimento do valor duma doutrina “pagã” desenvolvida na Antiguidade, uma vez que Gassendi, conforme veremos, realizou uma autêntica defesa deste autor e de sua doutrina. Além disso, há a já referida descrição que possivelmente viabilizou a publicação e circulação de suas obras sem nenhum tipo de problema com a instituição de controle bibliográfico então vigente.

No *Livre I*, intitulado *De la Félicité*, presente em texto *De la Morale em General* (1678), Gassendi indica sua tese fundamental sobre a felicidade, no interior da qual podemos compreender o motivo pelo qual a filosofia grega foi tão importante para ele⁸⁶. Já no início deste trabalho, o autor faz uma explanação sobre a finalidade da vida humana, que se assemelha muito àquela do mestre dos peripatéticos em sua *Ética a Nicômaco*⁸⁷, dizendo que “Todos os homens desejam ser felizes, e não há nenhum que não faça todos os esforços para se tornar [feliz]; portanto é verdadeiro que a Felicidade é o objetivo ou o fim último de todos os nossos desejos, e de todas as nossas ações [...]” (GASSENDI, 1678, p. 01)⁸⁸. Nessa passagem, observamos uma compreensão de ser humano marcada pela orientação para a realização dos desejos, de modo geral. Esses desejos possuem um horizonte comum: a felicidade.

⁸⁶ Neste livro ao qual fizemos referência, Gassendi indisfarçadamente elogia a sabedoria dos filósofos gregos no tocante a moral. Discorrendo sobre a importância de tais pensadores, ele disse: “E estes famosos Sábios da Grécia adquiriram o ilustre nome de Sábios, senão porque eles se sobressaíam no estudo da Moral.” (GASSENDI, 1678, p. 04) - « *Et ces fameux Sages dès la Grèce ne se sont acquis l'illustre nom de Sages, que parce qu'ils excellaient dans l'étude de la Morale.* » - Tradução nossa.

⁸⁷ Notamos a semelhança com a intenção de Aristóteles considerando a maneira em que ele inicia sua *Ética à Nicômaco* dizendo que “Toda a perícia e todo o processo de investigação, do mesmo modo todo o procedimento prático e toda a decisão, parecem lançar-se para um certo bem. É por isso que tem sido dito acertadamente que o bem é aquilo por que tudo anseia.” (ARISTÓTELES, 2017, p. 46); em complemento com a maneira na qual ele, depois de indicar vários exemplos de que as atividades perseguem uma finalidade, ele resgatou o tema dizendo o seguinte: “Retomando, procuremos compreender, agora – uma vez que todo o saber e toda a intenção têm um bem por que anseiam –, o que dissemos sobre a perícia política e o que ela visa atingir bem como sobre qual será o mais extremo dos bens susceptível de ser obtido pela ação humana. Quanto ao nome desse bem, parece haver acordo entre a maioria dos homens. Tanto a maioria como os mais sofisticados dizem ser a felicidade, porque supõem que ser feliz é o mesmo que viver bem e passar bem.” (ARISTÓTELES, 2017, p. 50)

⁸⁸ « *Tous les Hommes souhaitent d'être heureux, & il n'y en a aucun qui ne fasse tous les efforts pour le devenir ; tant il est vrai que la Félicité est le but ou la fin dernière de tous nos désirs, & de toutes nos actions [...]* » - Tradução nossa.

Para ele a busca pela felicidade faz com que os seres humanos se orientem, concomitantemente, ao bem, ou melhor, ao Bem Soberano. Pensando nessa finalidade como um horizonte para o qual o sujeito se dirige durante a sua vida, infere-se o motivo pelo qual ele busca uma pluralidade de bens. Ou seja, com o fim último de ser feliz na posse do Bem Soberano, o ser humano se coloca num curso no qual se direciona para diversos bens, animado pelo desejo do Bem. Ainda embasado no pensamento de Aristóteles, explicou Gassendi (1678, p. 05-06):

Embora a Felicidade seja, estritamente falando, o gozo do Soberano Bem, e, portanto, o melhor estado que pode ser desejado; no entanto, como este estado [particular] de gozo inclui o Soberano Bem, ele também é chamado de Soberano Bem. Chamamos assim o Soberano dos bens, o último dos bens e o fim último dos fins e até mesmo o Fim por excelência. É nisso que os outros bens ou fins se relacionam com ele e são desejados por ele ou por causa dele, ao invés de ele ser desejado por ele mesmo, por causa dele mesmo, e sem relação com nenhum outro bem; porque segundo Aristóteles, é preciso que nas coisas que se desejam haja uma última, para não ir ao infinito. (GASSENDI, 1678, p. 05-06)⁸⁹

Sendo assim, não teríamos como amar o Soberano Bem sem relação com os outros bens que, de alguma maneira, estivessem relacionados a ele. Tampouco poderíamos considerar cada bem como particular sem relação com o Soberano Bem, pois isso nos levaria ao infinito. Ainda pensando de acordo com Aristóteles, Gassendi sugere que esses bens, distintos do Bem, se colocam em relação com a Felicidade na condição de causas eficientes. Tais bens contribuiriam, segundo sua hipótese, para a adequação das partes do corpo e para a promoção da saúde. É seguindo essa finalidade que o ser humano se relaciona com as coisas necessárias para a vida.

Depois de ele fazer essas considerações pautadas no líder dos peripatéticos, fica perceptível um afastamento da filosofia do Liceu, como consequência de uma aproximação ao pensamento do Jardim. Assim se operou o arranjo filosófico que aliou o pensamento que propôs a *Eudaimonia* àquele que instigou o hedonismo, combinando a noção de Felicidade com a noção de prazer.

⁸⁹ « Quoique le Félicité soit, à proprement parler, la jouissance du Souverain Bien, & par conséquent l'état le meilleur qui se puisse désirer ; néanmoins comme cet état de jouissance comprend le Souverain Bien, elle est aussi elle-même appelé le Souverain Bien. On l'appelle aussi le Souverain des biens, le dernier des biens, & la fin dernière, la fin des fins, & même la Fin par excellence ; en ce que les autres biens ou fins ont du rapport à elle, & sont désirés pour elle ou à cause d'elle, au lieu qu'elle est désirée pour elle-même, à cause d'elle-même, & sans rapport à aucun autre bien ; parce que selon Aristote il faut que dans les choses qui se désirent il y ait une dernière, pour n'aller pas à l'infini. » – Tradução nossa.

Esta proposta de arranjo foi o pretexto para ele advogar em favor de Epicuro, partindo do pressuposto de que o filósofo de Samos foi injustiçado pela tradição intelectual que o sucedeu, uma vez que sua noção de prazer foi deturpada. Para advogar em prol disso, Gassendi salientou o fato de que, na *Carta a Meneceu*, o próprio Epicuro alerta que quando trata do prazer, não se refere ao prazer dos ímpios, ao afirmar que

Quando então dizemos que o fim último é o prazer, não nos referimos aos prazeres dos intemperantes ou aos que consistem no gozo dos sentidos, como acreditam certas pessoas que ignoram o nosso pensamento, ou não concordam com ele, ou o interpretam erroneamente, mas ao prazer que é ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma. (EPICURO, 2002, p. 43).

Considerando essa diferenciação de Epicuro, endossou Gassendi (1678, p. 47): “Não há Filósofo, seja entre os Antigos ou entre os Modernos, que não tenha feito uma distinção entre dois tipos de *Prazer*, alguns honestos e outros Sujos ou desonestos⁹⁰”. Em complemento a isso, o defensor ainda sugeriu que foi feita uma deturpação da filosofia do Jardim. Diz ele:

Além disso, como Epicuro deu o nome de Prazer supremo ou de soberano Bem à indolência do Corpo e à Tranquilidade do Espírito, os Libertinos (*Débauchez*) e os voluptuosos de seu tempo tomaram isso como pretexto, abusando da palavra prazer e se vangloriando de ter um Filósofo como

⁹⁰ « *Il n'y a point de Philosophes soit entre les Anciens, soit entre les Modernes, qui n'ait fait distinction de deux sortes de **Voluptés**, les unes Honnêtes, & les autres Sales ou déshonnêtes.* » — Tradução nossa. Queremos alertar que optamos por verter *Voluptés* por prazer, pela via de que Gassendi optou por utilizar essa palavra para verter aquilo que Epicuro registrou como *ἡδονήν* que transliterando forma *hedonê*, palavra que significa prazer ou vontade e que está no radical de hedonismo. Este procedimento pode ser observado se mirarmos como Gassendi traduziu a passagem da *Carta a Meneceu*, na qual Epicuro alerta que ao dizer o que prazer é a finalidade da vida, não se refere ao prazer dos intemperados; em paralelo com a tradução brasileira de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. Vejamos como operou o filósofo moderno: « *Quand nous disons que la **Volupté** est la fin de la vie heureuse nous n'entendons pas les **Voluptés** des Débauches, ni même celles des autres entant qu'ils sont considérez, dans l'action même de jouir par laquelle le Sens est affecté agréablement, & doucement, comme quelques-uns qui ignorent la chose, ou qui ne sont pas de notre sentiment, ou qui nous sont mal affectionnez l'interprètent ; mais nous entendons seulement ceci, ne sentir point de douleur au Corps, & n'avoir de trouble dans l'âme.* » (EPICURO *apud* GASSENDI, 1678, p. 50-51 – grifo nosso). Observemos agora como esta passagem foi vertida na edição brasileira de 2002: “Quando então dizemos que o fim último é o prazer (*ἡδονήν*), não nos referimos aos **prazeres** (*ἡδονήν*) dos intemperantes ou aos que consistem no gozo dos sentidos, como acreditam certas pessoas que ignoram o nosso pensamento, ou não concordam com ele, ou o interpretam erroneamente, mas ao prazer que é ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma.” (EPICURO, 2002, p. 43 – grifo nosso).

defensor de sua voluptuosidade desse tipo, no Livro intitulado *da Vida feliz*. (GASSENDI, 1678, p. 55 — grifo nosso)⁹¹

Para além dessa apropriação indevida alegada no texto, o autor ainda atribui aos estoicos a responsabilidade pela deturpação da doutrina epicurista, sugerindo uma certa rivalidade existente entre as doutrinas que suscitava uma disputa. Para realizar esta defesa, ele estabeleceu um paralelo entre Epicuro e alguns dos integrantes do Pórtico, incluindo Zenão. Ainda que a argumentação geral dele seja muito interessante, julgamos pertinente expor apenas a passagem na qual ele se baseia em Diógenes Laércio. Vejamos:

Laércio também observa como Epicuro era diferente dos Estoicos; ou que o que deu origem a essa grande inveja que eles tinham dele, foi que Epicuro tinha dito que a Virtude era desejável para o Prazer; eles aproveitaram a oportunidade para declamar contra ele, como se ele tivesse falado do prazer sujo e desonesto, e de afirmar que era uma coisa indigna e criminal sustentar que a Virtude deveria ser adquirida não por si mesma, mas por este Prazer. (GASSENDI, 1678, p. 82)⁹²

Após propor essa suposta rivalidade estabelecida por motivos de ordem pessoal, Gassendi inicia uma reflexão em torno da suposta incompatibilidade teórica que diferencia essas doutrinas. Com esta reflexão, ele apontou para aspectos do estoicismo que, longe de se oporem ao epicurismo, o confirmam ou o tomam como pressuposto. Para fundamentar essa defesa, ele se baseia no fato de que ambas as doutrinas presumem a vida feliz. Assim, reforçando a noção de que todos os seres humanos aspiram à felicidade, ele argumentou:

E certamente este Axioma por si só mostra o suficiente que os estoicos, qualquer que fosse a seqüência ou subterfúgio que procurassem, relacionavam a Virtude a outra coisa, isto é, a viver bem e feliz, e que assim a vida feliz era verdadeiramente desejada por si mesma, mas que a Virtude não é desejada tanto por si mesma, mas a Virtude em si para uma vida feliz. Quando digo que eles buscavam subterfúgios, entendo Sêneca. Pois fazer do Prazer apenas um acessório, ou algo que acontece por acidente à Virtude, como uma pequena erva que nasce e floresce entre as formas, isso é ao mesmo tempo vulgar e capcioso. A Virtude deve ser verdadeiramente

⁹¹ « *D'ailleurs, parce qu'Epicure ayant donné le nom de Volupté suprême ou de souverain Bien à l'Indolence du Corps, & à la Tranquillité de l'Esprit, les Débauchez, & les voluptueux de son temps prenaient prétexte là-dessus, abusant du mot volupté, & se vantant d'avoir un Philosophe pour défenseur de leurs voluptés pour cette sorte dans le Livre intitulé de la Vie heureuse.* » - Tradução nossa.

⁹² « *Laërce marque aussi en quoi Epicure était différent des Stoïciens ; ou que ce qui donna sujet à cette grande envie qu'ils lui portaient, fut qu'Epicure ayant dit que la Vertu était désirable pour la Volupté, ils prirent de là occasion de déclamer contre lui, comme s'il eût parlé de la volupté sale & déshonnête, & de s'écrier que c'était une chose indigne, & criminelle que de soutenir que la Vertu se dût acquérir non pour elle-même, mais pour cette Volupté.* » - Tradução nossa.

comparada ao trigo, mas assim como não se busca o trigo simplesmente pelo trigo, nem por aquela pequena erva que cresce no meio do trigo, mas pelo uso da vida que se obtém dele, esperança; assim, a virtude não é buscada precisamente por si mesma, ou por causa de si mesma, nem por algo leve que esteja entre as duas, mas absolutamente para a vida feliz, ou o que é o mesmo, para esse tipo de volúpia de que acabamos de falar. (GASSENDI, 1678, p. 84-85)⁹³

Sendo a virtude realizada 'para viver bem e ser feliz', a felicidade coloca-se como a finalidade da vida. Valendo-se do próprio exemplo de Sêneca, ele sugere que tanto o trigo quanto a erva são buscados para a vida feliz, sendo acidentes dessa substância para a qual o sujeito tende, ou seja, da felicidade. Para esclarecer ainda mais esse argumento, ele complementou:

Verdadeiramente, não se pode negar que, de todos os meios que tornam a vida feliz, não há nenhum mais elevado, mais certo ou melhor a ser buscado do que a Virtude. Entretanto, a vida feliz deve ser considerada acima da Virtude, porque finalmente a Virtude se relaciona com a vida feliz ou com a Felicidade como Fim. (GASSENDI, 1678, p. 86)⁹⁴

É dessa maneira que Gassendi sugere outro acordo entre as doutrinas situadas em debate. Na passagem acima, percebemos que ele não nega a relação entre a virtude e a Felicidade. Está em jogo a questão da rejeição deste princípio por parte de Epicuro. Levando em conta a distinção entre os tipos de prazer, Epicuro não negou essa possibilidade; pelo contrário, ele a sugeriu.

A diferença reside no fato de que, segundo Gassendi, o discípulo de Demócrito propôs que a virtude está relacionada com o prazer vivido na relação com objetos materiais encontrados na natureza, ao passo que os filósofos do Pórtico sugeriram o contrário, fazendo uma apologia à austeridade que se alcança mediante a recusa do

⁹³ « *Et certes ce seul Axiome marque asses que les Stoïciens, quelque suite ou subterfuge qu'ils pussent chercher, rapportaient néanmoins la Vertu à autre chose, c'est-à-dire à bien & heureusement vivre, & qu'ainsi la vie heureuse était véritablement désirée pour elle-même, mais que la Vertu n'est point tant désirée pour elle-même, que la Vertu même pour la vie heureuse. Lorsque je dis qu'ils cherchaient des subterfuges, j'y comprends Sênèque. Car de faire la Volupté un accessoire seulement, ou comme quelque chose qui survienne par accident à la Vertu, de même qu'une petite herbe qui naît & fleurit entre le froment, cela est & populaire, & captieux. Il faut véritablement comparer la Vertu avec le froment, mais de même que l'on ne cherche pas le froment simplement pour le froment, ni pour cette petite herbe qui naît parmi le froment, mais pour l'usage de la vie qu'on en espère ; ainsi la vertu ne se cherche pas précisément pour elle-même, ou à cause d'elle-même, ni pour quelque chose de léger qui se trouve entre-deux, mais absolument pour la vie heureuse, ou ce qui est le même, pour cette sorte de volupté que nous venons de dire.* » - Tradução nossa.

⁹⁴ « *Véritablement, l'on ne saurait nier que tous les moyens qui rendent la vie heureuse, il n'en faut point chercher de plus élevé, de plus assuré, ni de meilleur que la Vertu ; cependant la vie heureuse doit être censée au-dessus de la Vertu, parce qu'enfin la Vertu se rapporte à la vie heureuse ou à la Félicité comme à la Fin.* » — Tradução nossa.

prazer. O limite desta compreensão, conforme o texto sugere, se encontra no fato de que, de alguma maneira, a renúncia aos prazeres em prol da vida feliz, parece ser motivada pela busca dos prazeres advindos dessa condição de felicidade. Isso é notório no final da passagem citada acima — com referência ao trecho bíblico presente em Mateus capítulo 13 versículos 24-30 —, na qual se infere que “[...] a virtude não é buscada precisamente por si mesma, ou por causa dela mesma, nem por algo leve que se encontra no meio, mas absolutamente *para a vida feliz ou, aquilo que é o mesmo, para este tipo de prazer que acabamos de mencionar.*” (GASSENDI, 1678, p. 84-85 – grifo nosso)⁹⁵. Sendo assim, em todos os casos o prazer é buscado.

Após expor esse raciocínio, a argumentação se desenvolve no sentido de defender, com Epicuro, que o prazer é bom ou, para se conservar de acordo com a proposta, que de maneira alguma o prazer poderia ser essencialmente mau. Isso, porém, não inviabiliza o raciocínio segundo o qual o prazer pode causar o oposto do bem, se o objeto que causa o prazer estiver associado a algo prejudicial. Com isso, o filósofo alerta que, acidentalmente, o prazer pode estar relacionado com o mau. Em casos acidentais como este, a recomendação é a recusa do prazer:

Pois se parece que rejeitamos alguns deles, não são precisamente os prazeres que rejeitamos, mas as inconveniências que estão associadas a eles e que devem seguir-se, o que é claramente explicado por um exemplo. Não há ninguém que não admita que o mel, ou qualquer outra coisa do gênero, não seja doce por natureza; Se, no entanto, acontece que o mel é misturado com veneno que se torna doce por essa mistura, então realmente temos uma aversão à doçura do mel, mas é por acidente; porque além disso é em si mesmo, e por sua natureza, agradável e amável. Donde se pode dizer que temos aversão, não tanto à doçura, mas ao veneno que a ela se mistura, e ao mal que o veneno, e não a doçura, separou, de muito bom grado provaríamos isto. (GASSENDI, 1678, p. 97-98)⁹⁶

A recusa, conforme vemos, não é aconselhada por conta do prazer em si, mas em decorrência do fator acidental que o acompanha. Neste sentido, é só

⁹⁵ « ... ainsi la vertu ne se cherche pas précisément pour elle-même, ou a cause d'elle-même, ni pour quelque chose de léger qui se trouve entre-deux, mais absolument pour la vie heureuse, ou ce qui est le même, pour cette sorte de volupté que nous venons de dire. » — Tradução nossa

⁹⁶ « Car si nous semblons en rejeter quelques-unes, ce ne sont précisément pas les voluptés que nous rejetons, mais les inconvénients qui leur sont joints, & qui en doivent suivre, ce que s'explique clairement par un exemple. Il n'y a personne qui n'admette que le miel, ou quelque autre chose de la sorte, ne soit doux de sa nature ; si toutefois il arrive que le miel soit mêlé avec du venin qui devienne doux par ce mélange, alors nous avons véritablement de l'aversion pour la douceur du miel, mais c'est par accident ; car d'ailleurs elle est de soi, & de sa nature agréable & aimable. D'où vient que l'on peut dire que nous avons effectivement de l'aversion, non point tant pour la douceur, que pour le venin qui lui est mêlé, & pour le mal que le venin, & non pas la douceur en était séparée, nous la goûterions très volontiers. » - Tradução nossa.

acidentalmente que o prazer pode ser considerado algo mau. O prazer é um bem e contribui para a Felicidade, enquanto a dor ou o desprazer promovem um efeito oposto. Esses, porém, podem ser causa do bem apenas acidentalmente, conforme a formulação gassendiana, novamente apoiada em Aristóteles. Diz ele que isso “[...] mostra claramente a verdade do que Aristóteles afirma, ou seja, que se toda Dor em si é um mal, e só é um bem por acidente, todo Prazer, por ser oposto a Dor, é em si um Bem, e só é um Mal por acidente.” (GASSENDI, 1678, p. 100)⁹⁷. Ele complementa:

Além disso, é constante que não são os prazeres em si que impedem a Prudência, mas sim as ações que se juntam a eles, ações, digo eu, pelas quais os espíritos se esgotam, o vigor do Entendimento se enfraquece e o aconchego é obscuro; de modo que quando atribuímos esses males ao prazer, é um paralogismo que Aristóteles chama de *non causa ut causa*, pois fazemos causa do que não é causa; como se o mal que deve ser atribuído ao veneno fosse atribuído ao mel ou à doçura. (GASSENDI, 1678, p. 101-101)⁹⁸

Nesse sentido, o prazer seria a causa do mal se misturado a ações que têm o mal como atributo. Da mesma forma, a dor pode ser a causa de um bem se estiver relacionada a ações substancialmente boas. Acreditamos que ao refletir sobre isso, Gassendi atenta para o seguinte conselho de Epicuro a Meneceu:

Embora o prazer seja nosso bem primeiro e inato, nem por isso escolhemos qualquer prazer: há ocasiões em que evitamos muitos prazeres, quando deles advêm efeitos o mais das vezes desagradáveis; ao passo que consideramos muitos sofrimentos preferíveis aos prazeres, se um prazer maior advier depois de suportarmos essas dores por muito tempo. (EPICURO, 2002, p. 37)

Argumentando assim que Epicuro sugere que a tendência ao prazer se dá independentemente da recusa acidental por esta sensação. Vimos, assim, a maneira na qual Gassendi atualizou essa doutrina para o século XVII, sugerindo um hedonismo em um ambiente eminentemente cristão. Sua ousadia, no entanto, não se encerra aí. Não houve apenas a sugestão de uma filosofia de vida orientada ao prazer num contexto adverso. Houve também a proposta de que tal doutrina defende princípios

⁹⁷ « *Ce qui fait voir clairement la vérité de ce que prétend Aristote, a savoir que si toute Douleur de son est un mal, & n'est un bien que par accident, toute Volupté, comme étant opposée à la Douleur, est de soi un Bien, & n'est un Mal que par accident.* » — Tradução nossa.

⁹⁸ « *D'ailleurs il est constant que ce ne sont pas le voluptez-mêmes qui empêchent la Prudence, mais plutôt les actions qui leur sont jointes, les actions, dis-je, par lesquelles les esprits sont épuisez, la vigueur de l'Entendement est affaiblie, & le logement est obscure ; de sorte que lorsqu'on attribuè ces maux à la volupté, c'est un Paralogisme qu'Aristote appelle **non causa ut causa**, en ce que l'on fait cause ce qui n'est pas cause ; de même que si le mal qui doit être attribué au poison, était attribué au miel ou à la douceur.* » - Tradução nossa.

análogos àqueles da narrativa bíblica. Notamos, portanto, em Gassendi a explícita intenção de harmonizar a doutrina daqueles que desdenharam o palavrório de Apóstolo Paulo, chamando-o de “palrador”, com o ideal presente em instituições que assimilam a mensagem desta personagem bíblica. Este intento fica manifesto em uma passagem na qual ele interpreta a maneira como a Sagrada Escritura sugere que o estado de bem-aventurança no paraíso é caracterizado pelo prazer. Diz ele:

Isso também é o que lemos nas Sagradas Escrituras. No início, *Deus planejou um Paraíso de Prazer. Os Bem-aventurados serão enviados para a abundância da vossa Casa, e vós os regará com a torrente de vosso Prazer.* Ora, não reporto todas essas passagens senão por causa daqueles que acreditam que a palavra Prazer não se pode e nem se deve ser tomada senão de forma ruim, como se quando Epicuro diz que o Prazer é o Fim da Vida, ele não poderia e nem deveria ser entendido como o Prazer sujo e defendido, e que quando lhes é dito, ou quando leem que houve Filósofos que eram chamados Voluptuosos, *voluptuary Philosophi*, imaginam imediatamente Epicuro como seu Príncipe e seu Corifeu. Mas, para examinar a coisa a fundo, comecemos pela Acusação feita contra ele; e como entre aqueles que admitem outros Prazeres além do Corpo, há alguns que querem que o que ele diz seja entendido apenas como prazeres corpóreos, vejamos suas próprias palavras como estão em Laércio, pois é onde ele expressa seu sentimento, e onde ele declara claramente o que é este Prazer que ele acredita ser o Fim da vida, ou o soberano Bem. (GASSENDI, 1678, p. 48)⁹⁹

Este argumento é muito semelhante ao que foi direcionado aos estoicos. Em suma, a mensagem é que mesmo aqueles que suportam as dores e evitam os prazeres o fazem com o objetivo de alcançar um prazer futuro. É com esse gesto que

Ao mesmo tempo, Gassendi procurou atenuar as incompatibilidades entre o epicurismo e o cristianismo. Ele remove uma primeira contradição ao mostrar que essa doutrina não está tão distante quanto se poderia pensar dos preceitos morais dos cristãos. (FOUCAULT, 2008, p. 341)¹⁰⁰

⁹⁹ « *Voici aussi ce que nous lisons dans les Saintes Ecritures, Dieu au commencement plana un Paradis de Volupté. Les Bienheureux seront envoyez de l'abondance de votre Maison, & vous les abreuverez du torrent de votre Volupté. Or je ne rapporte tous ces passages, qu'a cause de ceux lesquels croient que le mot de Volupté ne se peut, ni ne se doit prendre qu'en mauvaise part, comme si lorsque Epicure dit que la Volupté est la Fin de la Vie, il ne pouvait, ni ne devait être entendu que la Volupté sale & défendue, & qui lorsqu'on leur dit, ou qu'ils lisent qu'il y a eu des Philosophes qu'on appelait Voluptueux, voluptuary Philosophi, se figurent incontinent Epicure comme leur Prince & leur Coriphée. Mais pour examiner la chose à fond commençons par l'Accusation qu'on fait contre lui ; & comme entre ceux qui admettent d'autres Voluptés que celle du Corps, il a en a qui veulent que ce qu'il dit ne se doit entendre que des corporelles, voyons ses propres paroles telles qu'elles sont dans Laërce, puisque c'est là où il exprime son sentiment, & où il déclare clairement quelle est cette Volupté qu'il croit être la Fin de la vie, ou le souverain Bien.* » - Tradução nossa.

¹⁰⁰ « *Parallèlement, Gassendi s'attache à atténuer les incompatibilités entre l'épicurisme et le christianisme. Il écarte une première contradiction en montrant que cette doctrine n'est pas aussi éloignée qu'on le pense des préceptes moraux des chrétiens.* » - Tradução nossa.

Testemunhamos, de maneira geral, uma das formas pelas quais a libertinagem erudita se pronunciou, com foco na proposta de um de seus representantes mais populares. Fica visível, segundo cremos, que este projeto de atualização de Epicuro contempla algumas daquelas características que elencamos anteriormente. Seriam elas: a concepção ser humano que pressupõe a abertura, ou seja, um ser que se constrói enquanto vive e que resiste a definições estanques¹⁰¹; a tolerância às formas de pensar o mundo que se distinguem do que era sugerido por autoridades eclesiásticas; e a valorização do mundo, dos prazeres possíveis de serem usufruídos na relação com a natureza, mediante a defesa duma compreensão assumidamente hedonista. A estes aspectos, somamos a discrição que permitiu a difusão deste texto sem qualquer complicação com o *Index Librorum Prohibitorum*.

Algo diferente se sucedeu com Malebranche, quando sugeriu que “é certo que todo o prazer torna feliz aquele que o goza, ao menos no momento em que o goza” (TNG, 1712, p. 157), ou ainda ao criticar, na *Recherche*, a noção estoica segundo a qual o prazer seria um mal, uma vez que mais tarde ele afirmou que “o prazer é impresso na alma a fim de que ela ame a causa que a torna feliz” (TNG, 1712, p. 202). Acerca disso, comentou Dreyfus: “Ora, ao aumentar a impetuosidade e a vivacidade do movimento natural, o prazer inclina a vontade a consentir com esse movimento, e isso tanto mais porque a vontade é o desejo de ser feliz e o prazer realmente torna a

¹⁰¹ Sobre este ponto é válido mencionar como Tullio Gregoey destacou a sua defesa do ceticismo e seu posicionamento acerca das civilizações que os europeus passaram a conhecer depois das navegações. Sobre o ceticismo disse Gregory (2008, p. 337) “Próximo de La Mothe, mas com maior rigor teórico, Gassendi defendeu a validade e autonomia completas da razão cética: empírica, ligada à observação concreta e em oposição mais uma vez à afirmação dogmática, fonte de ignorância e de certeza inútil.” — “Close to La Mothe, but with greater theoretical rigour, Gassendi defended the complete validity and autonomy of sceptical reason: empirical, tied to concrete observation, and in opposition once again to dogmatic assertion, the source of ignorance and useless certainty.” — Tradução nossa. Em torno do posicionamento sobre as navegações, disse o articulista: “Gassendi recorre aos mesmos tipos de razões ao atacar tanto os aristotélicos escolásticos quanto as ideias inatas de Descartes e Herbert de Cherbury: a 'variedade de opiniões, costumes e instituições' confirmada por relatórios recentes do Novo Mundo prova que não há uma verdade 'fixa e certa'. Nunca se pode invocar a doutrina do 'consenso universal' mesmo para a ideia de Deus, que depende, em vez disso, de origens históricas precisas e complexas — precisamente o oposto dos apologistas contemporâneos em suas polêmicas antilibertinas, que insistiam no acordo de todos os seres humanos na crença em uma divindade.” (GREGORY, 2008, p. 339) — “Gassendi turns to the same kinds of reasons in attacking both the Scholastic Aristotelians and the innate ideas of Descartes and Herbert of Cherbury: the 'variety of opinions, customs and institutions' confirmed by recent reports from the New World prove that there is no 'fixed and certain' truth. One may never invoke the doctrine of 'universal consensus' even for the idea of God, which depends instead upon precise and complex historical origins — precisely the opposite of contemporary apologists in their antilibertine polemics, who insisted on the agreement of all human beings in belief in a deity.” — Tradução nossa.

pessoa feliz.” (DREYFUS, 1946, p.147)¹⁰². Contudo, Leocata (1997) interpreta que, na doutrina do padre oratoriano, existe um posicionamento anti-libertino. Não acreditamos que essa interpretação careça de plausibilidade. Por conta disso, julgamos pertinente localizar os elementos da filosofia malebranchiana que permitiram tal rótulo, antes de investigar os meios de propor o contrário. Esse é o intento do próximo capítulo. Mas antes, sintetizemos nossa compreensão de libertinagem.

Neste percurso, destacamos a dificuldade em se precisar o sentido da palavra *libertino* justificada pelo fato de que a polissemia lhe é inerente. Verificamos que, longe de se tratar de um termo com sentido fechado, a *libertinagem* exprime um movimento ainda inacabado de resistência às normas, seja pela via dos costumes, seja pela contribuição filosófica. Ainda que Foucault (2008) tenha realizado uma distinção entre a libertinagem e a heresia, buscamos o ponto de consonância entre essas duas tendências filosóficas, pela via de que o ponto em comum entre elas interessa mais no nosso trabalho. Tal compreensão está de acordo com o sentido originário, que indica literalmente a libertação das correntes, o desimpedimento, a abertura para a experiência – conforme vimos, em linhas gerais, ao apresentar um enfoque voltado para a evolução histórica da palavra. Essa libertação, porém, não garante a pureza. Um libertino, no Direito Romano, seguia sendo impuro em termos legais e hereditários. Essa impureza acompanha o conceito no seu desdobramento histórico. Para cumprir com o intuito geral de nosso trabalho, resolvemos focar na vertente da *libertinagem erudita*, sob a suspeita de que podemos aproximar a filosofia de Malebranche com a proposta desse conjunto de autores – sobretudo Pierre Gassendi. Focando nessa vertente, vimos que a descrição, a valorização da Filosofia Antiga, a defesa da razão como ferramenta indispensável para pensar coisas relacionadas à religião e a defesa da tolerância são aspectos gerais dessa corrente filosófica. Abordando isso, sugerimos que este último aspecto relacionado à tolerância abarca, de alguma maneira, os demais.

¹⁰² « Or, en augmentant l'impétuosité et la vivacité du mouvement naturel, le plaisir incline la volonté à consentir à ce mouvement, et cela d'autant plus que la volonté est désir d'être heureux et que le plaisir rend actuellement heureux. » — Tradução nossa.

2 MALEBRANCHE E O COMBATE À FILOSOFIA LIBERTINA

Neste capítulo pretendemos identificar apontamentos de Malebranche acerca de alguns filósofos que foram importantes para a libertinagem erudita, com intenção de conhecer os pressupostos que fizeram com que ele fosse tradicionalmente reconhecido como um filósofo anti-libertino. Tal empreendimento será conduzido de forma que seguiremos pressupostos elencados na argumentação Leocata (1997), uma vez que tal rótulo foi sugerido por ele. Para isso, dividiremos o presente capítulo em três partes. Na primeira delas analisaremos o texto “*Du livre de Montaigne*” em que Malebranche faz uma crítica ao autor do *Ensaio*, afirmando que este livro é perigoso por prejudicar possíveis leitores/as na faculdade da imaginação. Considerando que Montaigne ganhou uma seção específica no interior do livro *De l’Imagination*, julgamos que convém uma contextualização geral acerca deste livro. Na segunda parte, nos concentraremos em como o padre do Oratório se posicionou em torno da filosofia estoica, a partir de uma abordagem dos textos *De l’Imagination* e *Des Passions*, na qual focaremos nas menções que ele fez a esta doutrina, bem como parte de seus representantes. Por fim, a última parte se dedica a efetuar um movimento análogo, porém com enfoque no epicurismo. Pensamos em adotar este percurso com a intenção de fazer um movimento regressivo. Partiremos da crítica daquilo que foi a contribuição temporalmente mais próxima do período de produção de Malebranche, para depois nos orientarmos aos referenciais da libertinagem erudita no período da Antiguidade. Portanto, partiremos da base da libertinagem, conforme formulou Leocata (1997), mais próxima do contexto de produção do autor, e, em seguida, regressaremos aos fundamentos mais longínquos.

Propomos este capítulo porque, se considerarmos a maneira como a tradição sugere o porta-retrato de Malebranche, como um padre do Oratório, não nos impressionamos com a tese segundo a qual ele foi um anti-libertino. Possivelmente, sob a influência desta compreensão genérica, Leocata sugeriu esta tese. Porém, ao observar de perto o artigo intitulado *Malebranche y la libertinage erudita* (1997) percebemos que não é só por isso. Leocata apresenta uma argumentação sólida, propondo que tal posicionamento se justifica pela maneira em que Malebranche critica o estoicismo.

Considerando que uma das características fundamentais da libertinagem erudita foi a adesão e a atualização das doutrinas helênicas no século XVII, fica difícil discordar que uma filosofia que se propõe a identificar limites na doutrina do Pórtico, se posiciona contrariamente ao conjunto de autores que assimilaram não só o estoicismo, como também outras doutrinas gregas do mesmo contexto. É se fiando nisso que Leocata propõe seu argumento. Para compreender como ele argumenta, reproduziremos algumas passagens que julgamos essenciais no seu raciocínio. Primeiro, parece ser apropriado entender como o articulista identifica o posicionamento de Malebranche em relação a isso na obra *Recherche de la Vérité*. Sobre isso. Leocata comenta:

Malebranche, contemporâneo de Bossuet e discípulo de Bérulle, que concordava com ele em fazer um uso *chrétien* (cristão) do cartesianismo, não era alheio a estas inquietudes, tanto mais que em sua geração a expansão da libertinagem erudita era maior. A intenção de remover as raízes filosóficas da libertinagem erudita é uma das características que mais aparece na *Recherche de la vérité*. (LEOCATA, 1997, p. 41-2)¹⁰³

Leocata afirma ainda que a proposta de crítica em relação aos autores que serviam de base para a libertinagem erudita tratava-se já de um gesto anti-libertino que tornava prescindível o ataque sistemático e explícito. Sobre isso, ele disse:

Tal é o caso de Malebranche, que não ataca a libertinagem, nem poderia fazê-lo, como uma unidade sistemática. Em vez disso, ele passa pelas várias fontes com as quais se alimenta, e o faz ocasionalmente, pois os temas de sua própria meditação oferecem oportunidades para isso. (LEOCATA, 1997, p.43)¹⁰⁴.

Neste sentido, podemos compreender que a argumentação de Leocata se baseia na maneira como Malebranche se relacionou com as doutrinas do helenismo. Além disso, por extensão, podemos mencionar também a forma como ele criticou Montaigne, autor responsável pelo resgate de diversas doutrinas daquele período

¹⁰³ “Malebranche, contemporâneo de Bossuet y discípulo de Bérulle, acorde con él en hacer un usage chrétien del cartesianismo, no fue ajeno a estas inquietudes, tanto más que en su generación la expansión del libertinismo erudito era mayor. La intención de remover las raíces filosóficas del libertinismo erudito es una de las características que más aparece en la **Recherche de la vérité**.” — Tradução nossa.

¹⁰⁴ “Tal es el caso de Malebranche, el cual no ataca al libertinismo, ni podía hacerlo, como una unidad sistemática. Recorre más bien las diversas fuentes de que se alimenta, y lo hace ocasionalmente, a medida que los temas de su propia meditación iban ofreciendo oportunidades para ello.” — Tradução nossa.

histórico. Diante disso, nossa abordagem focará no modo em que ele recepcionou Montaigne, o estoicismo e o epicurismo. Avancemos.

2.1 “DU LIVRE DE MONTAIGNE”: O PROBLEMA DA IMAGINAÇÃO

A relação entre o desejo de uma gestante por um alimento e a possibilidade de a criança nascer com um rosto semelhante ao alimento desejado; a influência daquilo que uma mãe vivencia durante o período de gestação no nascituro; o poder persuasivo que uma pessoa de imaginação forte tem sobre outras; a irrazoabilidade do argumento estoico segundo o qual é possível sofrer dores carnis sem se abalar; a forma controversa com que Montaigne escreveu os *Ensaïos* e a maneira na qual as superstições envolvendo bruxas e lobisomens se difundem no meio social. São estes alguns dos temas abordados no livro *De L’Imagination da Recherche de la Vérité*.

Pretendemos abordar algumas destas temáticas no presente capítulo e outras no próximo. Uma vez que nossa intenção para esta seção é conhecer os pressupostos que permitiram a qualificação de Malebranche como um anti-libertino, nos deteremos em pontos nos quais ele criticou autores que foram referência no desenvolvimento deste movimento cultural. Desta forma, embora seja tentadora a tarefa de desenvolver com maior acuro outros temas muito curiosos presentes no livro supracitado — curiosos sobretudo por se situarem no interior de um texto filosófico — nosso enfoque será sobre os textos em que ele apresentou críticas a Sêneca e a Montaigne, iniciando por este último, uma vez que trataremos tanto de Sêneca quanto de outros estoicos na próxima seção. Mas, antes, parece interessante uma breve contextualização geral do livro *De l’Imagination* para compreendermos os motivos pelos quais Montaigne foi tematizado neste texto.

Numa orientação em comum com o propósito de *Recherche* como um todo, o livro sobre a imaginação se propõe a refletir sobre os erros da faculdade de imaginar. Com esse propósito, ele examinou como mediante a imaginação o ser humano pode ser modificado na alma, uma vez que certas imaginações são acompanhadas de sentimentos que sempre acompanham as imagens que se imprimem na mente do sujeito. Segundo ele, tais impressões se iniciam desde a condição nascitura, ou seja, desde que o bebê está habitando no ventre de sua mãe, pois esta criança é afetada pelas sensações e imaginações maternas. Foi também por esse motivo que ele abordou algumas crenças populares, como o caso do lobisomem, pois considerou que

a prática de expor narrativas desse caráter para crianças pode prejudicar as mesmas. Assim como tais relatos fantásticos, os livros que se dedicam a fazer narrativas, por assim dizer, extravagantes ou sobre fatos extravagantes também poderiam vir a prejudicar na busca da verdade. Foi por este motivo que ele fez algumas advertências sobre os livros e os autores que considerou perigosos. Foi nesse contexto que ele mencionou Tertuliano (+/- 150 – +/- 220), Sêneca e Montaigne. Vejamos:

Uma das maiores e mais notáveis provas do poder que as imaginações têm umas sobre as outras é o poder que certos autores têm de persuadir sem qualquer razão. Por exemplo, a reviravolta das palavras de Tertuliano, Sêneca, Montaigne e alguns outros tem tanto charme e brilho que deslumbra a mente da maioria das pessoas, embora seja apenas uma pequena pintura falha e como que a sombra da imaginação desses autores. Suas palavras, por mais mortas que estejam, têm mais força que a razão de algumas pessoas. Eles entram, penetram, dominam a alma de maneira tão imperiosa que se fazem obedecer sem serem ouvidos e a pessoa cede às suas ordens sem conhecê-las. Queremos acreditar, mas não sabemos no que acreditar: pois quando queremos saber precisamente no que acreditamos ou no que queremos acreditar, e nos aproximamos, por assim dizer, desses fantasmas para reconhecê-los, eles muitas vezes sobem em fumaça com todo o seu aparato e todo o seu brilhantismo. (*Recherche*, 1837, II, iii, 1, p. 86)¹⁰⁵

Percebemos, com isso, que é no contexto em que se aborda o potencial persuasivo de pessoas dotadas de “força da imaginação” que Malebranche começou a falar de Michel de Montaigne no livro *De l’Imagination*. A crítica ao Montaigne emerge, sendo assim, no interior de uma crítica geral à erudição utilizada como mero recurso de persuasão, mediante o uso de frases de efeito, de citações de autores da antiguidade e do relato de eventos históricos. O uso da erudição e da imaginação para persuadir sem necessitar da razão é o problema. Tais foram, segundo Malebranche, atitudes adotadas por Montaigne nos *Ensaíos*.

Em texto intitulado *Du livre de Montaigne* presente no livro *De L’Imagination* da obra *Recherche de la Vérité*, Malebranche teceu alguns comentários acerca do autor dos *Ensaíos* que suscitam, à primeira vista, a inferência de que seu posicionamento

¹⁰⁵ « Une des plus grandes et des plus remarquables preuves de la puissance que les imaginations ont les unes sur les autres, c'est le pouvoir qu'ont certains auteurs de persuader sans aucunes raisons. Par exemple, le tour des paroles de Tertullien, de Sénèque, de Montaigne et de quelques autres a tant de charmes et tant d'éclat, qu'il éblouit l'esprit de la plupart des gens, quoique ce ne soit qu'une faible peinture et comme l'ombre de l'imagination de ces auteurs. Leurs paroles, toutes mortes qu'elles sont, ont plus de vigueur que la raison de certaines gens. Elles entrent, elles pénètrent, elles dominent dans l'âme d'une manière si impérieuse, qu'elles se font obéir sans se faire entendre et qu'on se rend à leurs ordres sans les savoir. On veut croire, mais on ne sait que croire : car lorsqu'on veut savoir précisément ce qu'on croit ou ce qu'on veut croire, et qu'on s'approche, pour ainsi dire, de ces fantômes pour les reconnaître, ils s'en vont souvent en fumée avec tout leur appareil et tout leur éclat. » - Tradução nossa.

filosófico aponta para um afastamento em relação ao renascentista. Dentre estes comentários, podemos destacar a afirmação malebranchiana de que Montaigne escrevia « *à tort et à travers* » (MALEBRANCHE, 1837, II, v, p. 88), as diversas vezes em que ele disse que Montaigne foi vaidoso e arrogante, e a maneira na qual o padre oratoriano insinuou que ele não era um « *esprit fort* », como observou Leduc-Fayette (2000). Contudo, o principal motivo da crítica reside no fato de que Montaigne não seguia um raciocínio lógico nos *Ensaïos*, de maneira que pautava a sua argumentação em eventos históricos ou em citações dos clássicos. Para Malebranche, ao agir assim o autor dos *Ensaïos* demonstrava boa memória, mas nenhuma racionalidade. Disse o padre oratoriano:

Na verdade, ele não tem princípios nos quais basear seu raciocínio, e não tem uma ordem para fazer deduções a partir de seus princípios. Um fato histórico não prova; um conto não demonstra; dois versos de Horácio, um apotegma de Cleômenes ou César não deveriam persuadir pessoas razoáveis: no entanto, seus *Ensaïos* são apenas um tecido de traços históricos, de pequenos contos, de boas palavras de dísticos e apotegmas. (*Recherche*, 1837, II, v, p. 88)¹⁰⁶

Observamos neste comentário que Malebranche considerou “*Os ensaios*” como um texto que nada auxiliava no desenvolvimento da ciência daquele contexto, uma vez que se apresentava notas logicamente desconexas, um acumulado de dados históricos e citações de filósofos ilustres da Antiguidade. Na interpretação de Malebranche, Montaigne não escreveu essa obra senão para se divertir com possíveis leitores. O texto “*Os ensaios*” seria, portanto, um artigo para entretenimento, para divertir tanto quem o escreveu como quem se propuser à tarefa de ler.

É verdade que não se deve considerar Montaigne em seus Ensaïos como um homem que raciocina, mas como um homem que se diverte, que tenta agradar e que não pensa em ensinar; e se aqueles que o leram se divertissem com ele, temos que concordar que Montaigne não seria um livro tão ruim para eles. (*Recherche*, 1837, II, v, p. 88)¹⁰⁷

¹⁰⁶ « *En effet, il n'a point de principes sur lesquels il fonde ses raisonnements, et il n'a point d'ordre pour faire les déductions de ses principes. Un trait d'histoire ne prouve pas ; un petit conte ne démontre pas ; deux vers d'Horace, un apophtegme de Cléomènes ou de César ne doivent pas persuader des gens raisonnables : cependant ses **Essais** ne sont qu'un tissu de traits d'histoires, de petits contes, de bons mots de distiques et d'apophtegmes.* » - Tradução nossa.

¹⁰⁷ « *Il est vrai qu'on ne doit pas regarder Montaigne dans ses **Essais** comme un homme qui raisonne, mais comme un homme qui se divertit, qui tâche de plaire et qui ne pense point à enseigner ; et si ceux qui le lisent ne faisaient que s'en divertir, il faut tomber d'accord que Montaigne ne serait pas un si méchant livre pour eux.* » - Tradução nossa.

Mas Malebranche não dedicou uma seção do livro *De l'Imagination* ao texto do filósofo do Renascimento apenas para advertir o público de que se tratava de uma peça elaborada para fins de diversão. Ao observar o contexto geral desse livro, identificamos a preocupação do padre do Oratório em explicar os erros comuns que incorremos no uso da faculdade de imaginar. É um texto cujo esforço é localizar o porquê a imaginação se trata de uma faculdade que nos leva a raciocínios precipitados, ou melhor, a equívocos. Considerando esse contexto geral, podemos depreender as motivações para a escrita desta seção intitulada *Du livre de Montaigne*. Trata-se, pois, de um artigo em que Malebranche aponta para os aspectos perigosos dessa obra, como ele mesmo diz:

Ler Montaigne não é apenas perigoso por diversão, porque o prazer que se obtém ao ler afeta imperceptivelmente os sentimentos da pessoa; mas também porque esse prazer é mais criminoso do que se pensa. Pois é certo que esse prazer provém principalmente da concupiscência, e que ele apenas mantém e fortalece as paixões, sendo a maneira de escrever deste autor agradável apenas porque nos toca e desperta nossas paixões de maneira imperceptível. (*Recherche*, 1837, II, v, p. 89)¹⁰⁸

Ou seja, o livro de Montaigne ocasiona determinado tipo de prazer que confunde os nossos sentimentos, que nos desvia do itinerário que nos levaria à causa de todos os prazeres e que, de maneira alguma, poderia ser confundida com os objetos que ocasionam tal prazer. Malebranche pensa que Deus é a causa de todos os prazeres. Ele pensa, além disso, que ele causa prazeres na alma com a intenção de que a alma o busque, ou seja, que se encaminhe para a causa do prazer em vez de estacionar seu desejo na fruição de um objeto que apenas é a ocasião para que Deus cause o prazer. O livro é perigoso neste sentido, porque despertando “nossas paixões de uma maneira imperceptível” (*idem, ibidem*) pode nos levar a amar o seu autor, porque nos conduziria a pensar que Montaigne teria causado tal prazer. Dessa forma não nos voltaríamos para Deus, a verdadeira causa do prazer, por ocasião do texto de Montaigne. Isso é algo geral na filosofia de Malebranche. A preocupação não se limita apenas ao prazer dos *Ensaíos*, mas também se estende aos licores etílicos

¹⁰⁸ « Il n'est pas seulement dangereux de lire Montaigne pour se divertir, à cause que le plaisir qu'on y prend en gage insensiblement dans ses sentiments ; mais encore parce que ce plaisir est plus criminel qu'on ne pense. Car il est certain que ce plaisir naît principalement de la concupiscence, et qu'il ne fait qu'entretenir et que fortifier les passions, la manière d'écrire de cet auteur n'étant agréable que parce qu'elle nous touche et qu'elle réveille nos passions d'une manière imperceptible. » - Tradução nossa.

e aos condimentos que deleitam a alma durante uma degustação, como ele mencionou em outra parte da *Recherche* sobre o vinho:

Os bêbados, talvez, não amariam tanto o vinho, se soubessem o que esse é e que o prazer que eles têm ao beber vem do todo-poderoso que lhes ordena a temperança, mas que eles injustamente fazem servir a sua intemperança. Eis os desregramentos a que a própria razão nos compromete, quando unida aos princípios da filosofia pagã e quando segue as impressões dos sentidos. (*Recherche*, 2004, II, parte 2, iii, p. 245)¹⁰⁹.

De forma semelhante, ele comentou sobre os alhos-porós:

É verdade que a razão não ensina que seria preciso adorar as cebolas e os alhos-porós, por exemplo, como a soberana divindade, porque eles não podem nos tornar inteiramente felizes quando os temos, ou inteiramente infelizes quando não os temos [...] Mas, se não devemos render uma honra soberana aos alhos-porós e às cebolas, é sempre possível render-lhes alguma adoração particular, quero dizer, podemos pensar neles e amá-los de alguma maneira; se é verdade que eles podem de alguma maneira nos tornar felizes, devemos render-lhes honra na proporção do bem que eles podem fazer. E, certamente, os homens que escutam os relatos de seus sentidos pensam que esses legumes são capazes de lhes fazer bem. (*Recherche*, 2004, II, parte 2, iii, p. 244)

Os *Ensaio*s são perigosos, pois, tal como os objetos que ferem os sentidos, aumentam a possibilidade de nos orientarmos para ocasiões prazerosas e nos desviarmos da causa do prazer. O livro amplia nossa propensão de incorrer em falsos juízos, intensificando a condição humana de equivocidade dos juízos, já reconhecida por Malebranche, a qual discutiremos no próximo capítulo. Neste momento, é válido concentrar-se nas características do texto de Montaigne que levaram o padre oratoriano a considerá-lo perigoso. Seguindo a sequência de rótulos, para não dizer insultos, empregados por ele, iniciemos com a acusação de que o filósofo renascentista era pedante. Disse ele:

Os pedantes são, portanto, vaidosos e orgulhosos, de grande memória e pouco julgamento, felizes e fortes em citações, infelizes e fracos em razão; de uma imaginação vigorosa e espaçosa, mas volúvel e desordenada, e que não consegue se conter com precisão. Não será muito difícil provar agora que Montaigne era tão pedante quanto muitos outros, de acordo com esta noção da palavra pedante, que parece a mais conforme à razão e ao uso; porque não estou falando aqui de um pedante de vestido longo: o vestido não pode fazer o pedante. Montaigne, que tem tanta aversão ao pedantismo, jamais poderia usar um vestido longo; mas ele não conseguia nem se livrar de suas próprias falhas. Ele trabalhou duro para se fazer parecer cavalheiro, mas não trabalhou para se tornar sensato, ou pelo menos não há sucesso. Então ele se tornou um pedante arrogante de um tipo muito singular, em vez de se

¹⁰⁹ Todas as citações da edição de 2004 são de tradução de Plínio Junqueira Smith.

tornar um homem razoável, judicioso e honesto. (*Recherche*, 1837, II, parte 3, v, p. 89)¹¹⁰

Percebemos aqui um movimento de crítica que busca elementos presentes no interior do próprio texto montaigneano para contrapô-los ao próprio Montaigne. Destacando a forma como o autor dos *Ensaaios* se posicionou em relação à pedanteria, nosso autor procurou examinar até que ponto o texto em questão não expressava exatamente aquilo que tentava expor como repulsivo em outras práticas. Porém, a prática em questão não se relacionava com vestimentas, mas com o estilo de compor textos. A inserção de passagens de autores da Antiguidade e de formulações de frases misteriosas permite, segundo o padre oratoriano, o reconhecimento de Montaigne como um pedante em decorrência dos ornamentos inseridos nos *Ensaaios* a fim de “fazer um ar de cavalheiro” (*idem, ibidem*). Isso vai ao encontro de outra crítica feita a ele, com ênfase na vaidade. Vejamos:

O livro de Montaigne contém provas tão evidentes da vaidade e do orgulho de seu autor, que talvez pareça inútil parar para apontá-las; porque é preciso ser muito cheio de si para imaginar, como ele, que o mundo estaria disposto a ler um livro grande o suficiente para ter algum conhecimento sobre nossos estados de espírito. Era necessário que ele se separasse das pessoas comuns e se considerasse um homem completamente extraordinário. (*Recherche*, 1837, II, parte 3, v, p. 89)¹¹¹

Mais uma vez notamos um comentário de Malebranche em que há a identificação do autor dos *Ensaaios* com algo que, aparentemente, ele repudia. Isso ele fez citando uma passagem do ensaio *De l'Experience* em se afirmou que “que se prezar e se desprezar nascem juntos de comum ar de arrogância” (*Recherche*, 1837, II, v, p. 90)¹¹². Ou seja, tanto quem fala bem de si como quem expressa desprezo de

¹¹⁰ « *Les pédants sont donc vains et fiers, de grande mémoire et de peu de jugement, heureux et forts en citations, malheureux et faibles en raison ; d'une imagination Vigoureuse et spacieuse, mais volage et dérégulée, et qui ne peut se contenir dans quelque justesse. Il ne sera pas maintenant fort difficile de prouver que Montaigne était aussi pédant que plusieurs autres, selon Cette notion du mot pédant, qui semble la plus conforme à la raison et à l'usage ; car je ne parle pas ici de pédant à la longue robe : la robe ne peut pas faire le pédant. Montaigne, qui a tant d'aversion pour la pédanterie, pouvait bien ne porter jamais robe longue ; mais il ne pouvait pas de même se défaire de ses propres défauts Il a bien travaillé à se faire l'air cavalier, mais il n'a pas travaillé à se faire l'esprit juste, ou pour le moins il n'y a pas réussi. Ainsi il s'est plutôt fait un pédant à la cavalière et d'une espèce toute singulière, qu'il ne s'est rendu raisonnable, judicieux et honnête homme.* » - Tradução nossa.

¹¹¹ « *Le livre de Montaigne contient des preuves si évidentes de la vanité et de la fierté de son auteur, qu'il paraît peut-être assez inutile de s'arrêter à les faire remarquer ; car il faut être bien plein de soi-même pour s'imaginer comme lui que le monde veuille bien lire un assez gros livre pour avoir quelque connaissance de nos humeurs. Il fallait nécessairement qu'il se séparât du commun et qu'il se regardât comme un homme tout à fait extraordinaire.* » - Tradução nossa.

¹¹² Nos Ensaaios tal passagem se encontra no Livro III, Capítulo XIII.

si efetuando um gesto que popularmente compreendemos como falsa modéstia, faz pronunciar sua vaidade. Neste comentário sobre os *Ensaio*s, é enfatizado como tal expressão de orgulho está implicitamente no texto, não apenas pelos motivos perceptíveis na passagem citada acima, mas também porque Montaigne alegou ter escrito o livro apenas para seus pais e alguns amigos, embora a obra tenha passado por algumas reedições com acréscimos e ajustes¹¹³. Além disso, o padre oratoriano identificou a falta de humildade do autor, salientando como ele alegou possuir pouca memória para lembrar o nome das pessoas que trabalhavam para ele, ao mesmo tempo em que usava da memória para citar diversas passagens da obra de filósofos da Antiguidade, na tradição ocidental. Tais extravagâncias de Montaigne levaram nosso autor a rotulá-lo como louco, partindo do pressuposto de que

Se é um defeito falar frequentemente de si mesmo, é um descaramento, ou melhor, uma espécie de loucura elogiar-se a todo o momento, como faz Montaigne: pois não é apenas um pecado contra a humildade cristã, mas também uma razão chocante. (MALEBRANCHE, 1837, II, parte 3, v, p. 90)¹¹⁴.

Depois de fazer estes comentários repletos de adjetivações a Michel de Montaigne, Malebranche iniciou um procedimento com o objetivo de justificar o porque não se pode afirmar que os *Ensaio*s tenham sido escritos por um *esprit fort*, mas por alguém que se faz passar por *esprit fort* e que buscou persuadir as pessoas de que fazia parte de um grupo de filósofos desta categoria. Propondo isso, comentou Malebranche:

É, portanto, uma vaidade, uma vaidade indiscreta e ridícula, que Montaigne fale favoravelmente de si mesmo em todos os momentos. Mas é uma vaidade ainda mais extravagante da parte deste autor descrever seus defeitos. Pois, se prestarmos atenção, veremos que ela só revela as faltas que são glorificadas no mundo, por causa da corrupção do século; que ele facilmente atribui a si mesmo aqueles que podem fazê-lo passar por um espírito livre ou dar-lhe um ar de cavalheiro, e de modo que, por essa franqueza simulada da

¹¹³ Algo curioso sobre isso é que o próprio Malebranche comenta essa característica do livro de Montaigne em suas críticas ao autor. No texto *Du livre de Montaigne* ele comentou: “É ainda uma aprazível desculpa de sua vaidade dizer que não escreveu senão para seus pais e amigos. Pois, se isso tivesse sido assim, por que ele teria mandado fazer três impressões? Uma só não seria suficiente para seus pais e amigos? Donde vem que ele aumentou o seu livro nas últimas impressões que ele teria mandado fazer e nunca as suprimiu, se esta é apenas a fortuna secundária de suas intenções?” (MALEBRANCHE, 2022, p. 311)

¹¹⁴ « Si c'est un défaut de parler souvent de soi, c'est une effronterie ou plutôt une espèce de folie que de se louer à tous moments, comme fait Montaigne : car ce n'est pas seulement pécher contre l'humilité chrétienne, mais c'est encore choquer la raison. » - Tradução nossa.

confissão de seus distúrbios, ele é mais facilmente acreditado quando fala para a sua vantagem. (*Recherche*, 1837, II, parte 3, v, p. 90)¹¹⁵

Em complemento a isso, ele também afirma que Montaigne não tinha um *beau esprit*.

Mas devemos fazer justiça a todos e dizer de boa-fé qual era o caráter da mente de Montaigne. Ele tinha pouca memória e ainda menos julgamento, é verdade, mas essas duas qualidades juntas não constituem o que é comumente chamado no mundo de beleza da mente. É a beleza, a vivacidade e a amplitude da imaginação que fazem com que alguém passe por um *bel esprit*. (*Recherche*, 1837, II, parte3, v, p. 91)¹¹⁶

Fica nítido, a partir dessas passagens, que Malebranche não considerava Montaigne um *esprit fort*, tal como sugeriu Leduc-Fayette (2000). Possivelmente, isso se deve ao fato de que o texto dos *Ensaíos* é repleto de citações e de resgate de autores de outros contextos históricos. Isso, do ponto de vista de Malebranche, indicaria mais uma erudição do que propriamente a sustentação de teses mediante o esforço do espírito, ou seja, por meio da razão. Tal observação, todavia, nos parece mais um gesto efetuado para tensionar uma compreensão corrente acerca de Montaigne, do que uma convicção, uma vez que o resgate desses autores poderia configurar uma ação de *esprits forts*, conforme observou Leocata, comentando a antipatia em relação à erudição pela erudição notável em Malebranche,

Este, que demonstra uma antipatia notável pela erudição como um fim em si mesmo, depara uma atenção muito chamativa a autores como Sêneca, Lucrecio, Epíteto e, entre os modernos, a Montaigne. Em suas referências polêmicas há indícios mais que suficientes para provar que, segundo nosso autor, se trata de uma das fontes mais importantes dos chamados espíritos fortes. (LEOCATA, 1997, p. 46)¹¹⁷

¹¹⁵ « *C'est donc une vanité, et une vanité indiscrete et ridicule, à Montaigne de parler avantageusement de lui-même à tous moments. Mais c'est une vanité encore plus extravagante à cet auteur de décrire ses défauts. Car, si l'on y prend garde, on verra qu'il ne découvre guère que les défauts dont on fait gloire dans le monde, à cause de la corruption du siècle ; qu'il s'attribue volontiers ceux qui peuvent le faire passer pour esprit fort ou lui donner l'air cavalier, et afin que, par cette franchise simulée de la confession de ses désordres, on le croie plus volontiers lorsqu'il parle à son avantage.* » - Tradução nossa.

¹¹⁶ « *Mais il faut faire justice à tout le monde, et dire de bonne foi quel était le caractère de l'esprit de Montaigne. Il avait peu de mémoire, encore moins de jugement, il est vrai, mais ces deux qualités ne font point ensemble ce que l'on appelle ordinairement dans le monde beauté d'esprit. C'est la beauté, la vivacité et l'étendue de l'imagination qui font passer pour bel esprit.* » - Tradução nossa.

¹¹⁷ « *Este, que demuestra una antipatía notable por la erudición como un fin en sí misma, depara una atención muy llamativa a autores como Séneca, Lucrecio, Epícteto y, entre los modernos, a Montaigne. En sus referencias polémicas hay indicios más que suficientes para probar que, según nuestro autor, se trata de una de las fuentes más importantes de los llamados espíritus fuertes.* » – Tradução nossa.

É neste sentido que podemos compreender o procedimento de Malebranche como uma crítica às bases da libertinagem erudita, pois Montaigne figurou como um filósofo que inspirou direta e indiretamente a geração de filósofos que mais tarde viriam a formar a téttrade de libertinos eruditos sobre a qual já discorreremos antes. A influência direta pode ser assimilada sobretudo nos gestos de crítica aos costumes e formas de organização social locais. Já a influência indireta pode ser pensada a partir do gesto de buscar elementos das ciências antigas com a intenção de atualizá-las, pois

É coisa bem sabida que ao longo dos séculos XVI e XVII se produziu na Europa um interesse crescente pelas filosofias da época helenista, em particular pelo epicurismo, o ceticismo e o estoicismo, tanto pela ampla difusão dos textos gregos como latinos. Os grupos e cenáculos que debatiam questões naturais, morais e religiosas com orientação heterodoxa se nutriam de autores como Sêneca, Cícero, Sexto Empírico, Lucrecio, como também de autores modernos, como Montaigne, Valla ou Gassendi, que haviam aproximado a cultura do século muitos temas daquelas escolas. Não [foram] todas elas [que] exerceram a mesma influência, porém todas tiveram alguma relação com a formação do clima propício à libertinagem erudita. (LEOCATA, 1997, p. 45)¹¹⁸

Sendo assim, de acordo com Leocata, este é o motivo que levou Malebranche a dedicar uma seção da *Recherche* à crítica Michel de Montaigne, isto é, o fato de que este autor promovia a atualização da ciência da Antiguidade, na vanguarda de outras manifestações da libertinagem erudita. Pois, “É reconhecida a influência direta, ainda que não exclusiva, de Montaigne e Charron na formação do ceticismo moderno e também a difusão de suas posturas nos meios libertinos.” (LEOCATA, 1997, p. 49)¹¹⁹. Tal argumento é válido. Porém, há um limite nele. Malebranche critica a libertinagem como uma maneira de exposição de ideias com a intenção de persuadir as pessoas, prescindindo da atividade racional. Segundo ele, as pessoas que conseguem agir sobre outras mediante o uso da imaginação, adotam um “ar de libertinagem”.

¹¹⁸ “Es cosa bien sabida que a lo largo de los siglos XVI y XVII se produjo en Europa un interés creciente por las filosofías de la época helenística, en particular por el epicureísmo, el escepticismo y el estoicismo, tanto por la amplia difusión de los textos griegos como latinos. Los grupos y cenáculos que debatían cuestiones naturales, morales y religiosas con orientación heterodoxa se nutrían de autores como Sêneca, Cicerón, Sexto Empírico, Lucrecio, como también de autores modernos, como Montaigne, Valla o Gassendi, que habían acercado a la cultura del siglo muchos temas de aquellas escuelas. No todas ellas ejercieron la misma influencia, pero todas tuvieron alguna relación con la formación del clima propicio al libertinismo erudito.” – Tradução nossa.

¹¹⁹ “Es reconocida la influencia directa, aunque no exclusiva, de Montaigne y Charron en la formación del escepticismo moderno y también la difusión de sus posturas en los medios libertinos.” Tradução nossa.

Adotando essa medida e operando de dessa maneira, com um “ar de libertinagem”, que as pessoas conseguem atuar sobre a imaginação das outras, influenciando-as mais do que quem se expressa de forma séria. Ao menos foi assim que ele tratou do tema no livro *De l’Imagination*, advertindo que

[...] é preciso considerar que há duas coisas que contribuem maravilhosamente para a força da imaginação dos outros sobre nós. O primeiro é um ar de piedade e gravidade; o outro é um ar de libertinagem e orgulho. Pois, conforme nossa disposição para a piedade ou para a libertinagem, as pessoas que falam com um ar sério e piedoso, ou com um ar orgulhoso e libertino, agem de maneira muito diferente sobre nós. (*Recherche*, 1837, II, ii, p. 83)¹²⁰

Acreditamos que as críticas a Montaigne em sua relação com a libertinagem foram mais motivadas pelo “ar de libertinagem” com o qual ele, inteligentemente, seduziu o público leitor a gostar de seu livro, do que propriamente o resgate das ciências presentes na Antiguidade. Em outras palavras, partimos do pressuposto de que Malebranche criticou a inteligência sedutora dos *Ensaïos*, porque “[...] é uma certa inteligência para o que toca os sentidos, e não a inteligência da verdade, que faz com que certos autores nos encantem e nos roubem, como que apesar de nós.” (MALEBRANCHE, 1837, II, v, p. 89)¹²¹. Ou seja, a crítica é realizada pela via de que no entendimento de nosso autor os *Ensaïos* podem promover um alargamento do grau de equivocidade dos juízos humanos, tornando maior a propensão natural de incorrer em falsos juízos. Isso porque, ao persuadir, essa inteligência toca os sentidos e promove modificações na alma, ocasionando sentimentos prazerosos. Isso pode fazer com que o suposto leitor se acostume a compreender bons sentimentos como correlatos de conhecimentos verdadeiros. Em certa medida, a filosofia de Malebranche marcha para uma lógica assim, pensando que existe uma correlação entre o conhecimento da verdade e o prazer – como veremos adiante. Porém, não seria qualquer tipo de prazer, pois há uma predileção pela causa do prazer em vez do prazer natural oriundo de causas naturais.

¹²⁰ « *Mais il faut bien considérer qu'il y a deux choses qui contribuent merveilleusement à la force de l'imagination des autres sur nous. La première est un air de piété et de gravité ; l'autre est un air de libertinage et de fierté. Car, selon notre disposition à la piété ou au libertinage, les personnes qui parlent d'un air grave et pieux, ou d'un air fier et libertin, agissent fort diversement sur nous.* » - Tradução nossa.

¹²¹ « *En un mot, que c'est une certaine intelligence pour ce qui touche les sens, et non pas l'intelligence de la vérité, qui fait que certains auteurs nous charment et nous enlèvent comme malgré nous.* » - Tradução nossa.

O que é válido considerar aqui é que os sentimentos que acompanham, por assim dizer, as sensações podem obstruir a busca da verdade, principalmente se a imaginação do próprio sujeito o conduzir ao apreço dos sentimentos em detrimento da razão. Um procedimento assim vai na contramão do projeto de Malebranche, sobretudo se considerarmos o alerta de Teodoro já no início das *Entretiens*, no contexto em que chama a atenção de Aristo, dizendo que “Essa qualidade que vos torna notável aos olhos dos homens, que faz com que ganheis seus corações, que atrai a estima deles, que faz com que todos aqueles que vos conhecem queiram possuir-vos, é a inimiga mais irreconciliável da razão” (*Entretiens*, 1922, I, p. 25 — SZK)¹²². Em suma, os *Ensaaios* ocasionam o prazer, a modificação da alma que faz com que o sujeito desfrute o gozo. Se levado pelos sentimentos, o sujeito pode vir a adotar um comportamento epistêmico que tende a julgar as coisas que tocam os sentidos promovendo sensações prazerosas como verdades da razão, ao invés de considerar aquilo que conhecemos com o auxílio da razão. Isso fica nítido no desfecho dessa seção em que Malebranche descreve a diferença entre o conhecimento que leva em conta aquilo que fere os sentidos e produz sentimentos, e o conhecimento obtido mediante a razão. Ele fez um comentário sobre isso numa consideração que pode parecer confusa, uma vez que ele admitiu que tinha um *beau esprit*. Vejamos:

O comum dos homens estima o brilhante e não o sólido, porque amamos mais o que toca os sentidos do que o que instrui a razão. Assim, tomando a beleza da imaginação por beleza do espírito, podemos dizer que Montaigne tinha um belo espírito e até extraordinário. Suas ideias são falsas, mas belas; suas expressões irregulares ou ousadas, mas agradáveis; seus discursos mal raciocinados, mas bem imaginados. Vemos em todo o seu livro um caráter original que apraz infinitamente: todo copista que ele é, ele não se sente seu copista; e sua imaginação forte e ousada dá sempre a volta original às coisas que ele copia. Ele tem, enfim, isso que é necessário de ter para agradar e para impor; e penso ter mostrado suficientemente que não é convencendo a razão que se faz admirar tantas pessoas, mas virando o espírito para a sua

¹²² « *Cette qualité qui vous rend tout éclatant aux yeux des hommes, qui vous gagne les cœurs, qui vous attire l'estime, qui fait que tous ceux qui vous connaissent veulent vous posséder, est l'ennemie la plus irréconciliable de la Raison.* ». A abreviatura SZK indica que a tradução aqui presente foi realizada pelo Prof. Dr. Sacha Zilber Kontic, estudioso de Malebranche que confiou o seu trabalho de tradução das *Entretiens* aos membros da Sociedade Malebranche, da qual fiz parte e acompanhei grupos de estudos na modalidade remota. Tive acesso a essa tradução que se encontra No Prelo conforme lista de referências. No grupo de estudos, tive a oportunidade de auxiliar no processo de tradução, indicando ao professor Sacha apontamentos sobre passagens que poderiam ser aprimoradas na finalização do trabalho. A intenção de explicitar a tradução de Kontic se justifica no valor que dou ao trabalho dele e à minha escolha de desenvolver essa minha pesquisa seguindo o princípio marista de honestidade.

vantagem, pela vivacidade sempre vitoriosa de sua imaginação dominante. (*Recherche*, 1837, II, parte 2, v, p. 91-92)¹²³

Visto o desfecho da seção *Du livre de Montaigne* em que Malebranche pressupõe, talvez com certa vaidade, a existência de uma diferença entre os seres humanos comuns e os racionais, e reconhece as qualidades dos *Ensaio*s, convém avançar para a segunda parte deste capítulo, focando nas críticas à doutrina do estoicismo.

2.2 A CRÍTICA AO ESTOICISMO: “TOUT PLAISIR C’EST BON”

"As lamentações são apenas a necessidade de irritar cada vez mais a ferida." (DOSTOIÉVSKI, 1971, p. 42)

As menções de Malebranche ao estoicismo como doutrina filosófica, ou a qualquer personalidade associada a esta doutrina foram, geralmente, acompanhadas de gestos de crítica em que ele indicou limites. Os critérios para uma apreciação negativa do estoicismo estão relacionados tanto com o uso sedutor da imaginação para persuadir, quanto com a compreensão do prazer advinda do Pórtico. Essas críticas estão presentes principalmente no livro *Des Passions*. Ainda que em momentos diferentes da *Recherche*, tais críticas, no entanto, levam em conta um mesmo tema: a relação humana com a dor e o prazer. Isso porque, até a menção aos estoicos presente no livro II, teve como objeto um texto em que se destaca o ascetismo, a austeridade.

No livro *De l’Imagination*, Malebranchce fez um comentário sobre descrição que Sêneca fez sobre a importância de Catão de Utica (95 a.C – 46 a.C), outra personalidade do estoicismo que foi reconhecida por possuir absoluto controle da alma. O filósofo romano desenhou uma imagem tão absurda e ridícula para os olhos de Malebranche, que o padre oratoriano o comparou ao diabo. Ele disse que Sêneca

¹²³ « *Le commun des hommes estime le brillant et non pas le solide, parce que l'on aime davantage ce qui touche les sens que ce qui instruit la raison. Ainsi, en prenant beauté d'imagination pour beauté d'esprit, on peut dire que Montaigne avait l'esprit beau et même extraordinaire. Ses idées sont fausses, mais belles; ses expressions irrégulières ou hardies, mais agréables; ses discours mal raisonnés, mais bien imaginés. On voit dans tout son livre un caractère d'original qui plaît infiniment : tout copiste qu'il est, il ne sent point son copiste ; et son imagination forte et hardie donne toujours le tour d'original aux choses qu'il copie. Il a enfin ce qu'il est nécessaire d'avoir pour plaire et pour imposer ; et je pense avoir montré suffisamment que ce n'est point en convainquant la raison qu'il se fait admirer de tant de gens, mais en leur tournant l'esprit à son avantage par la vivacité toujours victorieuse de son imagination dominante.* » — Tradução nossa.

tinha uma escrita tão fantástica que seduzia as pessoas, assim como a serpente fez com Adão e Eva. Antes de realizar esse comentário, no entanto, nosso autor nos ofereceu alguns traços do filósofo romano, dizendo no capítulo IV intitulado *De l'Imagination de Sénèque* que

A imaginação de Sêneca às vezes não é mais bem regulada que a de Tertuliano. Seus movimentos impetuosos muitas vezes o levam a países que ele desconhece, onde, no entanto, ele caminha com a mesma segurança como se soubesse onde está e para onde vai. Enquanto ele dá passos largos, passos figurativos e na cadência correta, ele imagina que está fazendo um grande progresso; mas ele é como aqueles que dançam, que sempre terminam onde começaram. (*Recherche*, 1837, II, parte 2, iv, p. 85)¹²⁴

Percebemos, neste comentário inicial que Malebranche considerou que Sêneca caiu no erro do qual Aristo foi advertido por Teodoro nas *Entretiens sur la métaphysique et sur la Religion* (1688). O alerta que Malebranche colocou na boca da personagem Teodoro foi expresso logo no início da *Troisième Entretien*. Trata-se de um contexto no qual o discípulo Aristo afirma já saber abandonar o corpo para contemplar certas verdades no “país das inteligências”. Diante disso que Teodoro sugeriu cautela, avisando que

Já é muito, Aristo, saber como abandonar seu corpo quando se quer fazê-lo, e elevar-se em espírito ao país das inteligências. Mas isso não basta. É preciso conhecer um pouco do mapa desse país, quais são os lugares inacessíveis aos pobres mortais, e quais são aqueles para onde eles podem ir livremente e sem temer as ilusões. É, me parece, por não terem sido cautelosos com o que comentarei convosco que a maior parte dos viajantes dessas perigosas regiões foram seduzidos por certos espectros insinuantes, que nos atraem para precipícios nos quais o retorno é moralmente impossível. (*Entretiens*, 1922, III, i, p. 56 — SZK)¹²⁵

É necessário, portanto, um mapa para evitar uma viagem em círculos como consequência de “[...] movimentos impetuosos que levam geralmente nos países que

¹²⁴ « *L'imagination de Sénèque n'est quelquefois pas mieux réglée que celle de Tertullien. Ses mouvements impétueux l'emportent souvent dans des pays qui lui sont inconnus, où néanmoins il marche avec la même assurance que s'il savait où il est et où il va. Pourvu qu'il fasse de grands pas, des pas figurés et dans une juste cadence, il s'imagine qu'il avance beaucoup ; mais il ressemble à ceux qui dansent, qui finissent toujours où ils ont commencé.* » - Tradução nossa.

¹²⁵ « *C'est beaucoup, Ariste, que de savoir quitter son corps quand on le veut, et s'élever, en esprit, dans le pays des intelligences. Mais cela ne suffit pas. Il faut savoir un peu la carte de ce pays, quels sont les lieux inaccessibles aux pauvres mortels, et quels sont ceux où ils peuvent aller librement sans craindre les illusions. C'est, ce me semble, pour n'avoir pas bien pris garde à ce que je m'en vais vous faire remarquer, que la plupart des voyageurs de ces dangereuses contrées ont été séduits par certains spectres engageants, qui nous attirent dans des précipices dont le retour est moralement impossible.* » — SZK.

lhes são desconhecidos.” (*Recherche*, 1837, II, iv, p. 85)¹²⁶. Poderíamos dizer que, na leitura de Malebranche nem Sêneca, nem Montaigne tiveram cautela ao circularem nesse país, ao se afastarem do corpo. Ambos se deixaram levar desprovidos de mapas nesta viagem realizada mediante a faculdade da *Imaginação*. O perigo disso reside no fato de que: “A imaginação é uma louca que se apraz da loucura.” (*Entretiens*, 1922, I, p. 24)¹²⁷. Ou seja, a imaginação permite a elaboração de um raciocínio extravagante que se opõe à razão.

Foi exatamente por interpretar um procedimento como este no texto de Sêneca que Malebranche dedicou um capítulo do livro *De l'Imagination* ao filósofo estoico. Malebranche inicia a sua crítica a Sêneca, examinando a descrição que o filósofo estoico fez de Catão. Vejamos:

O que há de mais pomposo e mais magnífico do que a ideia que ele nos dá do seu Sábio; mas o que há no fundo mais vão e mais imaginário? Seu retrato de Catão é bonito demais para ser natural; é apenas tinta e gesso que só aparecem para aqueles que não estudam e não conhecem a natureza. Catão era um homem sujeito à miséria dos homens: ele não era invulnerável, isso é uma ideia; aqueles que o atingiram o feriram. Ele não tinha nem a dureza de um diamante que o ferro não pode quebrar, nem a firmeza das rochas que as ondas não podem abalar, como afirma Sêneca. Em uma palavra, ele não era insensível; e o mesmo Sêneca se vê obrigado a concordar com isso, quando sua imaginação esfria um pouco e ele reflete mais sobre o que diz. (*Recherche*, 1837, II, parte 3, iv, p. 84)¹²⁸

Malebranche deu a entender que Sêneca desenhou um ser fantástico que se situava para além da condição humana, pois era dotado de um poder magnífico de não se deixar abalar por perturbações exteriores. Tal condição humana estaria na contramão daquele estado que o padre oratoriano pensou ser característico do ser humano, a saber: o estado de inquietude.

Ainda que tenhamos planejado tratar deste tema com maior enfoque no próximo capítulo, é válido expor aqui que, na concepção de Malebranche, o ser

¹²⁶ « *Ses mouvements impétueux l'emportent souvent dans des pays qui lui sont in connus ...* » — Tradução nossa.

¹²⁷ « *L'imagination est une folie qui se plaît à la folie.* » - Tradução nossa.

¹²⁸ « *Qu'y a-t-il de plus pompeux et de plus magnifique que l'idée qu'il nous donne de son Sage ; mais qu'y a-t-il au fond de plus vain et de plus imaginaire ? Le portrait qu'il fait de Caton est trop beau pour être naturel ; ce n'est que du fard et que du plâtre qui ne donne dans la vue que de ceux qui n'étudient et qui ne connaissent point la nature. Caton était un homme sujet à la misère des hommes : il n'était point invulnérable, c'est une idée ; ceux qui le frappaient le blessaient. Il n'avait ni la dureté du diamant que le fer ne peut briser, ni la fermeté des rochers que les flots ne peuvent ébranler, comme Sénèque le prétend. En un mot, il n'était point insensible ; et le même Sénèque se trouve obligé d'en tomber d'accord, lorsque son imagination s'est un peu refroidie, et qu'il fait davantage réflexion à ce qu'il dit.* » - Tradução nossa.

humano é um ser inquieto. É inquieto e orientado a buscar o repouso. Para repousar, buscar fruir de coisas prazerosas que proporcionem alijamento para escapar da condição de frenesi. Contudo, tal escape se trata de um alijamento justamente porque, em esfera terrena, só é possível uma mitigação precária, seguida do retorno para o estado inquieto de excitação. Isso acontece porque o ser humano é excitado a buscar Deus, isto é, é Deus que o ser humano quer como objeto de fruição. Uma vez que Deus não se encontra em esfera terrena, qualquer tentativa de escape integral da condição frenética é frustrada pela retomada do ânimo para gozar do ser divino. Neste sentido, a condição de desconforto é congênita ao ser humano e, portanto, somos naturalmente seres inquietos e buscamos fazer cessar esta agitação, esta vibração que nos mobiliza para Deus.

Ao que parece, Sêneca desenhou um retrato de seu mestre no qual este se colocava à parte desta condição universal pensada por Malebranche. É por isso que julgamos apropriado pensar que o padre oratoriano observava esta personagem de Catão descrita pelo então discípulo como algo fantástico, fantasioso, fruto de uma imaginação excêntrica.

Eis até onde a imaginação vigorosa de Sêneca leva sua fraca razão. Mas será que homens que sentem continuamente suas misérias e fraquezas podem cair em sentimentos tão orgulhosos e vãos? Um homem razoável pode se convencer de que sua dor não o toca nem o machuca? E Catão, sábio e forte como era, podia sofrer sem alguma ansiedade, ou pelo menos sem alguma distração, não digo os insultos atrozes de um povo enfurecido que o arrasta, que o despoja e que o abusa com golpes, mas as picadas de um simples mosquito? (*Recherche*, 1837, II, parte 3, iv, p. 85)¹²⁹

Percebemos nesta crítica que Malebranche orienta a sua argumentação exatamente para o ponto em que Sêneca nega que a inquietude tenha sido uma característica de seu Sábio, o Catão. O incômodo do padre oratoriano com isso, deve-se ao fato de que Sêneca descreve um ser humano tal como teria sido Adão antes da queda, ou seja, em um tempo precedente ao pecado original — segundo a mitologia judaico-cristã. Para o nosso autor, Adão foi um ser humano capaz de não se deixar

¹²⁹ « *Voilà jusqu'où l'imagination vigoureuse de Sénèque emporte sa faible raison. Mais se peut-il faire que des hommes qui sentent continuellement leurs misères et leurs faiblesses puissent tomber dans des sentiments si fiers et si vains ? Un homme raisonnable peut-il jamais se persuader que sa douleur ne le touche et ne le blesse ? et Caton, tout sage et tout fort qu'il était, pouvait-il souffrir sans quelque inquiétude, ou au moins sans quelque distraction, je ne dis pas les injures atroces d'un peuple enragé qui le traîne, qui le dépouille et qui le maltraite de coups, mais les piqûres d'une simple mouche ?* » – Tradução nossa.

dobrar aos estímulos sensíveis. Ele teria tido, segundo o filósofo, uma faculdade que fazia dele capaz de recusar tais estímulos para se concentrar apenas em seus pensamentos, no conteúdo de sua razão. Com isso, ele teria uma atenção privilegiada para se concentrar nas ideias — sem divagar por meio da faculdade da *Imaginação* —, como relatado por Teodoro nas *Entretiens*:

Nossos sentidos perturbam nossas ideias e fatigam nossa atenção. Mas em Adão eles alertavam com respeito. Eles se calavam ao menor sinal. Eles até mesmo cessavam de alertar a aproximação de certos objetos, quando ele assim desejava. Ele podia comer sem prazer, enxergar sem ver, dormir sem sonhar com todos esses fantasmas que nos inquietam o espírito e que perturbam nosso repouso. (*Entretiens*, 1922, IV, xviii, p. 96 — SZK)¹³⁰

Somente antes do pecado original é que era permitida a total contenção dos sentimentos por seres humanos, o poder sobre o corpo e as sensações que com ele estão relacionadas. A desobediência a Deus fez com que a nossa condição assumisse a característica de equivocidade, pois nos tornou muito mais propensos e propensas a considerar os dados que afetam nossos sentidos, em vez daquilo que propriamente se encontra na ordem da razão – conforme veremos adiante. Importa registrar aqui o fato de que ao fazer uma apropriação do mito da criação, Malebranche buscou justificar tal condição numa desforra divina consequente da desobediência. Enfim, o pecado fez com que o ser humano provasse a ira de Deus, e por isso, nos dizeres de Teodoro

Ele [o ser humano] merece ser despojado de seu poder sobre uma natureza inferior, tendo se tornado, por sua rebelião, a mais desprezível das criaturas, não apenas digno de ser igualado ao nada [*néant*], mas de ser reduzido a um estado que seja para ele até mesmo pior do que o nada [*néant*]. (*Entretiens*, 1922, IV, xviii, p. 97)¹³¹.

Foi por isso que ele pensou que o porta-retrato de Catão se tratava de um exagero de Sêneca. A existência de um ser humano descrito dessa forma seria possível apenas se tal pessoa não fosse herdeira daquele que Malebranche considerou o nosso ancestral comum, isto é, Adão. Portanto, seria impossível que o

¹³⁰ « *Nos sens troublent nos idées et fatiguent notre attention. Mais en Adam ils l'avertissaient avec respect. Ils se taisaient au moindre signe. Ils cessaient même de l'avertir à l'approche de certains objets, lorsqu'il le souhaitait ainsi. Il pouvait manger sans plaisir, regarder sans voir, dormir sans rêver à tous ces vains fantômes qui nous inquiètent l'esprit et qui troublent notre repos.* » — SZK.

¹³¹ « *Il mérite d'être dépouillé de sa puissance sur une nature inférieure, s'étant rendu, par sa rébellion, la plus méprisable des créatures, non seulement digne d'être égalé au néant, mais d'être réduit dans un état qui soit pour lui pire que le néant.* » — Tradução nossa.

estoico do século I a.C fosse inflexível em relação à influência dos sentidos, tendo o poder de assumir um estado de quietude por exercer um domínio sobre a própria dimensão afetiva e de sua imaginação. A quietude é um estado que se alcança naquilo que o padre do Oratório compreendeu como sendo outra vida. Em torno disso, disse ele:

Como não há nenhum ser que não Deus que possa nos dar por sua graça uma verdadeira e sólida virtude, só ele quem nos pode fazer gozar um uma felicidade sólida e verdadeira; mas ele não promete e não dá nesta vida. É na outra que é preciso esperar de sua justiça, como a recompensa das misérias que sofremos por amor a ele. No presente, não estamos em posse desta paz e deste descanso que nada pode perturbar. A própria graça de Jesus Cristo não nos dá uma força invencível: ela costuma nos fazer sentir a nossa própria fraqueza, para nos fazer saber que não há nada no mundo que não nos possa nos ferir, e para nos fazer sofrer com uma paciência humilde e modesta todas as injúrias que recebemos, e não com uma paciência arrogante e orgulhosa semelhante à constância do soberbo Catão. (*Recherche*, 1837, II, parte 3, iv, p. 85-86)¹³²

A inquietude só deixa de ser a condição humana em outra vida. Neste sentido ou Sêneca estava descrevendo Catão inventando ele no momento presente em que escrevia, ou esse personagem era dotado de poderes que outros seres humanos não possuem. É por isso que pensamos na existência de uma semelhança entre esta pessoa e Adão, que só teve a capacidade de domínio de suas paixões e de sua imaginação antes do pecado original. Isso é nítido sobretudo se considerarmos as qualidades de Catão descritas por Malebranche com base em Sêneca, em paralelo com a descrição do pretense primeiro homem criado por Deus que vimos acima.

Quando Catão foi golpeado no rosto, ele não ficou bravo, ele não se vingou; ele também não perdoou: mas negou orgulhosamente que qualquer dano lhe tivesse sido feito. Ele queria ser considerado infinitamente superior àqueles que o haviam golpeado. Sua paciência não passava de orgulho e arrogância. Foi chocante e um insulto para aqueles que o maltrataram; e Catão era marcado por essa paciência estoica que ele considerava seus inimigos como bestas contra as quais é vergonhoso ficar com raiva. É esse desprezo pelos

¹³² « *Comme il n'y a que Dieu qui nous puisse donner par sa grâce une véritable et solide vertu, il n'y a aussi que lui qui nous puisse faire jouir d'un bonheur solide et véritable ; mais il ne le promet et ne le donne pas en cette vie. C'est dans l'autre qu'il faut l'espérer de sa justice, comme la récompense des misères qu'on a souffertes pour l'amour de lui. Nous ne sommes pas à présent dans la possession de cette paix et de ce repos que rien ne peut troubler. La grâce même de Jésus-Christ ne nous donne pas une force invincible : elle nous laisse d'ordinaire sentir notre propre faiblesse, pour nous faire connaître qu'il n'y a rien au monde qui ne nous puisse blesser, et pour nous faire souffrir avec une patience humble et modeste toutes les injures que nous recevons, et non pas avec une patience fière et orgueilleuse semblable à la constance du superbe Caton.* » - Tradução nossa.

inimigos e essa grande estima por si mesmo que Sêneca chama de grandeza de coragem. (*Recherche*, 1837, II, parte 3, iv, p. 86)¹³³

A citada descrição pode contribuir para dificultar o uso da faculdade da imaginação porque, assim como no caso de Montaigne, também defende atitudes que o padre oratoriano compreendeu como vaidosas. Neste sentido, se trata de um recurso que toca mais os sentimentos de quem lê do que a razão. É uma narrativa fantástica, que se afasta da lógica, que escapa à razoabilidade. Por se tratar de algo de difícil, para não dizer impossível, compreensão racional, a informação é assimilada e julgada a partir dos sentimentos. Ambos os autores partilhavam uma imaginação forte.

Porém, a intenção de Sêneca de fazer uso de tal faculdade para fazer apologia a uma conduta estoica preocupou Malebranche de uma maneira particular, pela via de que, de maneira geral, o estoicismo vai de encontro com a forma na qual ele pensou o prazer e a maneira de lidar com os prazeres. Podemos identificar isso expresso de forma implícita na descrição Catão e na semelhança deste personagem com Adão, de modo que poderíamos sugerir que ele pensou nosso ancestral comum como um ser humano ideal em termos estoicos. Os dois personagens resistem às dores e aos prazeres por possuírem pleno domínio do corpo.

Além de não ser humanamente possível adotar tal conduta, conforme vimos, esta proposta de renúncia aos prazeres se colocava na contramão da compreensão malebranchiana sobre a forma na qual Deus nos incita a buscá-Lo. Pretendemos pensar o tema do prazer com maior profundidade no próximo capítulo. Por isso nos reservaremos a examinar como foram construídas as críticas ao estoicismo no tocante ao prazer.

Vimos como a austeridade estoica foi objeto de objeção. No entanto, as críticas têm ainda outros motivos. A objeção mais geral da doutrina do estoicismo apareceu especialmente nos livros *Des Inclinations* e *Des Passions* da *Recherche*. Tais comentários levaram em consideração a compreensão de alguns filósofos do Pórtico

¹³³ « *Lorsqu'on frappa Caton au visage, il ne se fâcha point, il ne se vengea point ; il ne pardonna point aussi : mais il nia fièrement qu'on lui eût fait quelque injure. Il voulait qu'on le crût infiniment au-dessus de ceux qui l'avaient frappé. Sa patience n'était qu'orgueil et que fierté. Elle était choquante et injurieuse pour ceux qui l'avaient maltraité ; et Caton marquait par cette patience de stoïque qu'il regardait ses ennemis comme des bêtes contre lesquelles il est honteux de se mettre en colère. C'est ce mépris de ses ennemis et cette grande estime de soi même que Sénèque appelle grandeur de courage.* » - Tradução nossa.

sobre o prazer. Para ele, a ideia de abdicação do prazer justificada em uma filosofia ascética não faz sentido, porque o prazer não é senão um bem. Sobre este tema, ele disse:

Há filósofos que tentam persuadir os homens de que o prazer não é um bem e que a dor não é um mal; que se pode ser feliz em meio às dores mais violentas, e que se pode ser infeliz em meio aos maiores prazeres. Como esses filósofos são muito patéticos e muito imaginativos, eles logo cativam as mentes fracas, que cedem à impressão que aqueles que falam com eles produzem nelas; pois os estoicos são um tanto visionários, e os visionários são veementes: assim, eles facilmente imprimem nos outros os falsos sentimentos dos quais são preconceituosos. (*Recherche*, 1837, IV, x, p. 144)¹³⁴

Percebemos mais uma vez como o tema da imaginação acompanha as críticas de nosso autor, embora tal comentário tenha sido extraído do livro *Des Inclinations*. No entanto, vemos também como as considerações estoicas sobre o prazer o incomodam. Foi ao fazer estas observações sobre as exposições fantásticas dos filósofos do Pórtico que paulatinamente foi se dando a introdução ao tema dos prazeres. Para iniciar uma abordagem sobre este tema, ele mais uma vez comentou a pretensa capacidade ascética de superar a condição humana de inquietude. Vejamos:

A seita mais honrada de filósofos, e aquela cujos sentimentos muitas pessoas ainda se orgulham de abraçar, quer que acreditemos que depende de nós sermos felizes. Os estoicos nos dizem constantemente que devemos depender somente de nós mesmos; que ninguém deve ficar angustiado pela perda da própria honra, da própria propriedade, dos amigos, dos pais; que é preciso ser sempre igual e sem a menor preocupação, aconteça o que acontecer; que o exílio, as injúrias, os insultos, as doenças e até mesmo a morte não são males e que não se deve temê-los ou fugir deles. (*Recherche*, 1837, V, ii, p. 165)¹³⁵

¹³⁴ « Il y a des philosophes qui tâchent de persuader aux hommes que le plaisir n'est pas un bien et que la douleur n'est point un mal ; qu'on peut être heureux au mi lieu des douleurs les plus violentes, et qu'on peut être malheureux au milieu des plus grands plaisirs. Comme ces philosophes sont fort pathétiques et fort imaginatifs, ils enlèvent bientôt les esprits faibles et qui se laissent aller à l'impression que ceux qui leur parlent produisent en eux ; car les stoïques sont un peu visionnaires, et les visionnaires sont véhéments : ainsi ils impriment facilement dans les autres les faux sentiments dont ils sont prévenus. » - Tradução nossa.

¹³⁵ « La secte la plus honorable des philosophes, et celle dont bien des gens font encore gloire d'embrasser les sentiments, nous veut faire croire qu'il ne tient qu'à nous d'être heureux. Les stoïciens nous disent sans cesse que nous ne devons dépendre que de nous-mêmes ; qu'il ne faut point s'affliger de la perte de son honneur, de ses biens, de ses amis, de ses parents ; qu'il faut toujours être égal et sans la moindre inquiétude, quoi qu'il puisse arriver ; que l'exil, les injures, les insultes, les maladies, et la mort même, ne sont point des maux, et qu'il ne faut point les craindre ou les fuir. » - Tradução nossa.

Segue-se disto um comentário semelhante ao que se fez acerca da intenção Montaigne ao escrever os *Ensaíos*, a saber: de que tais filósofos buscavam se divertir ao difundir a doutrina asceta. Vejamos:

É, portanto, ridículo dizer aos homens que depende deles serem felizes, sábios e livres; e é zombar deles avisá-los seriamente para não lamentarem a perda de seus amigos ou de suas propriedades. Pois assim como é ridículo advertir os homens para não sentirem dor quando são golpeados, ou para não sentirem prazer quando comem com apetite, assim também os estoicos não têm razão, ou talvez - talvez estejam zombando de nós quando nos pregam que não podemos ficar triste com a morte de um pai, a perda de nossa propriedade, o exílio, a prisão e coisas semelhantes, e não se alegrar com o feliz sucesso de nossos negócios: porque estamos unidos ao nosso país, aos nossos bens, a nossos pais, etc., por uma união natural que atualmente não depende de nossa vontade. (*Recherche*, 1837, V, ii, p. 166)¹³⁶

Identificamos aí o reforço da concepção segundo a qual esta condição de domínio pleno do corpo e dos estímulos corporais trata-se de algo ideal. Trata-se, pois, de um estado que só Adão vivenciou e que foi furtado dos demais seres humanos herdeiros dele, em decorrência da queda, como vimos. Neste sentido, é um estado imaginado sem considerar a dimensão da realidade que a razão ensina. É por isso que ele afirmou enfaticamente:

Estou disposto a que a razão nos ensine que devemos sofrer o exílio sem tristeza; mas a mesma razão nos ensina que também devemos sofrer o corte de um braço sem dor. A alma está acima do corpo e, segundo a luz da razão, sua felicidade ou infelicidade não deve depender dela. Mas a experiência nos prova suficientemente que as coisas não são como nossa razão nos diz que deveriam ser, e é ridículo filosofar contra a experiência. (*Recherche*, 1837, V, ii, p. 166)¹³⁷

É possível, sendo assim, pensar o estado de quietude durante a vida. É razoável pensar assim, pois a razão é superior aos sentimentos e a alma é, neste

¹³⁶ « *Il est donc ridicule de dire aux hommes qu'il dépend d'eux d'être heureux, d'être sages, d'être libres ; et c'est se moquer d'eux que de les avertir sérieusement de ne points affliger delà perte de leurs amis ou de leurs biens. Car de même qu'il est ridicule d'avertir les hommes de ne point sentir de douleur lorsqu'on les frappe, ou de ne point sentir le plaisir lorsqu'ils mangent avec appétit, ainsi les stoïciens n'ont pas raison, ou peut-être se rail lent-ils de nous, lorsqu'ils nous prêchent de n'être point affligés de la mort d'un père, de la perte de nos biens, d'un exil, d'une prison, et de choses semblables, et de ne point nous réjouir dans les heureux succès de nos affaires : car nous sommes unis à notre patrie, à nos biens, à nos parents, etc., par une union naturelle et qui présentement ne dépend point de notre volonté.* » - Tradução nossa.

¹³⁷ « *Je veux bien que la raison nous apprenne que nous devons souffrir l'exil sans tristesse ; mais la même raison nous apprend que nous devons aussi souffrir qu'on nous coupe un bras sans douleur. L'âme est au-dessus du corps, et selon la lumière de la raison, son bonheur ou son malheur ne doivent point dépendre de lui. Mais l'expérience nous prouve assez que les choses ne sont point comme notre raison nous dit qu'elles doivent être, et il est ridicule de philosopher contre l'expérience.* » - Tradução nossa.

contexto, superior ao corpo. Não haveria maneira melhor de pensar o ser humano, senão nos moldes estoicos. Uma vez que o ser humano é dotado de uma razão que pode auxiliá-lo a evitar a dependência dos corpos e o apego em relação às coisas que ocasionam sentimentos prazerosos, parece forçoso inferir que mediante o uso de tal faculdade é possível se eximir da influência da dimensão humana inferior. Porém, isso é inevitável na doutrina de Malebranche, pois existe tanto uma dependência em relação ao corpo como ao espírito.

Em certa medida, o ser humano depende das inclinações e das paixões para a busca da verdade – conforme veremos adiante – e em grande medida para a conservação do corpo. É por isso que o prazer é um bem e que, diferentemente do que pretendiam filósofos estoicos do helenismo, as pessoas cristãs se orientam para as coisas que podem ocasionar tal sensação, conforme expresso em *Des Passions*. Vejamos:

Os cristãos sabem que, para se libertarem de alguma forma da dependência em que se encontram, devem trabalhar para se privar de todas as coisas das quais não podem desfrutar sem prazer, nem ser privados sem dor; que esta é a única maneira de preservar a paz e a liberdade de espírito que receberam pela graça de seu libertador. Os estoicos, ao contrário, seguindo as falsas ideias de sua filosofia quimérica, imaginam que são sábios e felizes, e que só precisam pensar em virtude e independência para se tornarem virtuosos e independentes. O bom senso e a experiência nos asseguram que a melhor maneira de evitar ser ferido pela dor de uma picada é não se picar. Mas os estoicos dizem: Pica, e eu, pelo poder da minha mente e com a ajuda da minha filosofia, me separarei do meu corpo de tal forma que não me preocuparei com o que acontece nele. Tenho provas demonstrativas de que minha felicidade não depende disso, que a dor não é um mal; e você verá, pelo ar do meu rosto e pelo comportamento firme de todo o resto do meu corpo, que minha filosofia me torna invulnerável. (*Recherche*, 1837, V, ii, p. 166)¹³⁸

Uma coisa é saber como obter a paz do espírito e trabalhar, como sugeriu Malebranche, para isso. Outra coisa seria pensar que sabendo disso, o ser humano

¹³⁸ « *Les Chrétiens savent que, pour se délivrer en quelque manière de la dépendance où ils sont, ils doivent travailler à se priver de toutes les choses dont ils ne peuvent jouir sans plaisir, ni être privés sans douleur ; que c'est là le seul moyen de conserver la paix et la liberté de l'esprit qu'ils ont reçu par la grâce de leur libérateur. Les stoïciens au contraire, suivant les fausses idées de leur philosophie chimérique, s'imaginent d'être sages et heureux, et qu'il n'y a qu'à penser à la vertu et à l'indépendance pour devenir vertueux et indépendants. Le bon sens et l'expérience nous assurent que le meilleur moyen pour n'être point blessés par la douleur d'une piquûre, c'est qu'il ne faut point se piquer. Mais les stoïciens di sent : Piquez, et je vais par la force de mon esprit et par le secours de ma philosophie me séparer de mon corps de telle sorte, que je ne m'inquiéterai point de ce qui s'y passe. J'ai des preuves démonstratives que mon bonheur n'en dépend point, que la douleur n'est point un mal ; et vous verrez, par l'air de mon visage et par la contenance ferme de tout le reste de mon corps, que ma philosophie me rend invulnérable.* » - Tradução nossa.

estaria capacitado a realizar tal empreendimento e alcançar tal estado. É isso que distingue o raciocínio da experiência. É razoável pensar que mediante um esforço da razão é possível se tornar invulnerável, inabalável e eximir-se da influência das perturbações da dor de um golpe desferido contra qualquer parte do corpo, ou qualquer outra circunstância expressa por nosso autor. No entanto, tal recusa é impraticável, pois, é impossível silenciar a inquietude. Não há esforço racional que desonere o ser humano da exigência prática que o inquieta. “Enfim, os verdadeiros Cristãos ou os verdadeiro filósofos nada dizem que não esteja de acordo com o senso comum e a experiência; mas toda a natureza resiste sem cessar à opinião ou ao orgulho dos estoicos.” (*Recherche*, 1837, V, ii, p. 166)¹³⁹. Por essa razão ele pensou que os filósofos do Pórtico eram visionários, porque iam na contramão do bom-senso, tentando acordar o mundo da experiência com uma forma ideal de pensar a humanidade.

Poderíamos pensar que tal denúncia se limitava aos recursos persuasivos e à maneira que mediante tais recursos seria possível a produção de erros na imaginação. Contudo, acreditamos que Malebranche, neste caso, se opõe principalmente porque o retrato pintado de Catão o apresentou como um ser humano de espírito inabalável, ou seja, um ser humano cuja alma nunca se inquietou, mesmo em circunstâncias extremas. Em última análise, Malebranche critica essa descrição porque é completamente contrária à sua compreensão de ser humano. Ele o pensou dotado de uma inquietude porque o desejo humano procura Deus, mas não usufrui de Deus. Há uma vontade no sujeito que o leva para Deus, o bem em geral. Mas como esse bem é inacessível, ele adota uma tendência de procurar Deus em objetos materiais. Esses objetos, como podemos supor, nunca satisfazem a vontade sempre contínua que orienta a alma para Deus. Portanto, a alma toma um comportamento hesitante que a leva de objeto em objeto. Assim, o sujeito é caracterizado pela inquietude, pelo desejo de acalmar a excitação que o leva para Deus, o objeto inacessível. A busca do sujeito é orientada precisamente para Deus, o Bem Infinito. Sobre isso, afirmou Parmentier (2011, p. 90) que, “Por outro lado, a lacuna entre um bem finito e um movimento para

¹³⁹ « *Enfin, les vrais Chrétiens ou les véritables philosophes ne disent rien qui ne soit conforme au bon sens et à l'expérience ; mais toute la nature résiste sans cesse à l'opinion ou à l'orgueil des stoïques.* » - Tradução nossa.

um bem infinito sugere a ideia de insatisfação¹⁴⁰.". Logo, a própria condição humana pressupõe a inquietude.

Desta forma é muito difícil pensar em uma pessoa inabalável pela influência das coisas materiais, como Sêneca alegou ao descrever Catão. Em última instância, é impossível, no pensamento de Malebranche, pensar em alguém que possa seguir a filosofia estoica. Nesse contexto, ou seja, no capítulo intitulado *De l'imagination de Sénèque*, o padre do Oratório fez um comentário que nos permite repensar se a crítica do estoicismo necessariamente nos leva à rejeição de tudo da filosofia clássica. Neste comentário, ele apresentou concordância com Epicuro, expressando que: "Epicuro tinha razão ao dizer que *as ofensas eram suportáveis para um homem sábio*; Mas Sêneca está errado em dizer *que os sábios não podem sequer ser ofendidos*." (MALEBRANCHE, 1837, II, parte 3, iv, p. 85)¹⁴¹. Malebranche acolhe a sabedoria epicurista, uma vez que "ele declara, ao mesmo tempo em que aconselha a renúncia a ele nesta vida, que o prazer físico é um verdadeiro bem, e censura os estoicos por terem proclamado a nulidade da dor." (ALQUIÉ, 1974, p. 160)¹⁴². Essa defesa já nos permite conjecturar os motivos que levaram Pierre de Bayle a incorporar Malebranche no artigo *Épicure*, associando a filosofia do padre oratoriano com a noção de prazer (*hedon*). Mas, vamos lidar com este tema em um capítulo posterior. Convém, no momento, identificar as críticas feitas à filosofia de Epicuro que permitiram o rótulo de anti-libertino posto em nosso autor. Tendo visto as críticas a Montaigne e ao estoicismo, sigamos para as considerações sobre filosofia do Jardim.

2.3 A CRÍTICA AO EPICURISMO

Após focar nas críticas pontuais aos filósofos do Pórtico, convém examinar a crítica de Malebranche aos adversários do estoicismo. Não poderíamos negar o fato de que Malebranche se posicionou contrariamente ao epicurismo, fazendo críticas ao sistema do filósofo grego. De fato, Epicuro é muito mencionado nas obras do padre do Oratório. Contudo, conforme veremos adiante, tais menções acompanhadas de

¹⁴⁰ « À l'inverse, le décalage entre un bien fini et un mouvement vers un bien infini suggère l'idée d'insatisfaction. » — Tradução nossa.

¹⁴¹ « Épicure avait raison de dire **que les offenses étaient supportables à un homme sage** ; Mais Sénèque a tort de dire **que les sages ne peuvent pas même être offensés**. » - Tradução nossa.

¹⁴² « il déclare, en conseillant du reste d'y renoncer en cette vie, que le plaisir physique est un bien véritable, et reproche aux Stoïciens d'avoir proclamé le néant de la douleur. » — Tradução nossa.

críticas geralmente se referem a um aspecto da filosofia epicurista, a saber: a teoria atômica.

Contudo, não podemos deixar de mencionar que o filósofo do Jardim também foi criticado por sua obra fazer parte de um acervo altamente respeitado no contexto do século XVII, por se tratar de um texto recuperado da Antiguidade. Ainda que houvesse essa postura de respeito por parte de uma gama considerável de intelectuais, Malebranche não partilhava desse interesse e, por isso, empreendeu diversas críticas a estes sistemas de pensamento e a alguns autores que se esforçavam por fazer exegeses destes textos.

Vale acrescentar que o padre oratoriano parte do pressuposto de que “o homem não instrui o homem” (*Entretiens*, 1922, III, ix, p. 62)¹⁴³ – conforme lembrou Teodoro a Aristo. Portanto, ele tinha a convicção de que, embora fosse possível que um ser humano inspirasse ou incentivasse outro para a obtenção de um conhecimento, não seria possível, porém, que alguém transmitisse conhecimento. Neste sentido, pouco ou nenhum valor tinha a busca do conhecimento e da verdade nas obras produzidas por outros seres humanos. De certa maneira, poderíamos afirmar que para ele, àqueles que se dedicavam em estudar tais sistemas o faziam mais com a intenção de aumentar repertório de erudição, do que propriamente buscar um conhecimento. Foi neste sentido que ele fez o seguinte comentário no livro da imaginação da *Recherche*, no contexto em que listou 11 (onze) motivos dos erros humanos em relação à faculdade mencionada:

Em sétimo lugar, porque um respeito misturado a uma curiosidade tola nos faz admirar mais as coisas mais antigas, as que vêm de mais longe ou de países mais desconhecidos, e até os livros mais obscuros. Assim, Heráclito já foi estimado por sua obscuridade. Buscamos medalhas velhas, mesmo que estejam corroídas pela ferrugem, e guardamos com muito cuidado a lanterna e o chinelo de algum velho, mesmo que estejam roídos pelos vermes: sua antiguidade os torna valiosos. Algumas pessoas se dedicam a ler os rabinos, porque eles escreveram em uma língua estrangeira, muito corrupta e muito obscura. Valorizamos mais as opiniões mais antigas, porque elas são as mais distantes de nós. E, sem dúvida, se Nembrod tivesse escrito a história de seu reinado, todas as políticas mais sutis e até mesmo todas as outras ciências seriam desconhecidas ali, assim como alguns acham que Homero e Virgílio tinham um conhecimento perfeito da natureza. Devemos respeitar a Antiguidade, eles dizem: o quê? Aristóteles, Platão, Epicuro, esses grandes homens estavam errados? Não consideramos que Aristóteles, Platão, Epicuro, fossem homens como nós e da mesma espécie que nós; e, além disso, que na época em que estamos, o mundo é dois mil anos mais velho, que tem mais experiência, que deve ser mais esclarecido, e que é a velhice

¹⁴³ « *l'homme n'instruit pas l'homme* » — Tradução nossa

do mundo e as "experiências que revelam a verdade. (*Recherche*, 1837, II, parte 2, ii, p. 66-67)¹⁴⁴

Conforme mencionado anteriormente, nesta parte do texto, Malebranche elencou 11 (onze) motivos que levam ao erro do espírito. Entre eles, destacamos o sétimo motivo acerca da filosofia antiga, que para ele deveria ser objeto de atualização e não de, por assim dizer, louvação. Podemos notar nitidamente o quão avesso à filosofia antiga Malebranche era. No sétimo motivo elencado, ele foi enfático ao mostrar seu posicionamento contrário à admiração exacerbada da filosofia antiga, bem como uma atitude nostálgica que parte do princípio de que somente a filosofia produzida naquele período e naquele contexto teria valor. Com essas críticas Malebranche buscava propor que, em vez de buscar respostas nas contribuições deixadas por autores de outros tempos e contextos, a humanidade deveria se ocupar com a produção de conhecimento, valendo-se da experiência obtida com o passar dos anos.

Entre as figuras representativas da filosofia produzida na Europa no período da Antiguidade, encontramos Epicuro. Trata-se de um filósofo que foi popular no século XVII, sobretudo por conta do esforço de Gassendi em propagar teoria dele. Por conta disso, o autor foi também associado à libertinagem erudita, uma vez que um de seus maiores representantes se esforçou não somente para disseminar a teoria epicuriana, mas também para defendê-la tanto de adversários antigos quanto de outros daquele contexto.

É nesse sentido que, ao criticar Epicuro, Malebranche mostrou, ainda que indiretamente, um posicionamento contrário à libertinagem erudita, conforme observou Leocata (1997, p. 47):

¹⁴⁴ « *En septième lieu, parce qu'un respect mêlé d'une sottise curiosité fait qu'on admire davantage les choses les plus vieilles, celles qui viennent de plus loin ou de pays plus inconnus, et même les livres les plus obscurs. Ainsi on estimait autrefois Héraclite pour son obscurité. On recherche les médailles anciennes, quoique rongées de la rouille, et on garde avec grand soin la lanterne et la pantoufle de quelque ancien, quoique mangées de vers : leur antiquité fait leur prix. Des gens s'appliquent à la lecture des rabbins, parce qu'ils ont écrit dans une langue étrangère, très-corrompue et très-obscur. On estime davantage les opinions les plus vieilles, parce qu'elles sont les plus éloignées de nous. Et sans doute, si Nembrod avait écrit l'histoire de son règne, toute la politique la plus fine et même toutes les autres sciences y seraient inconnues, de même que quelques-uns trouvent qu'Homère et Virgile avaient une connaissance parfaite de la nature. Il faut respecter l'antiquité, dit-on : quoi ! Aristote, Platon, Épicure, ces grands hommes se seraient trompés ? On ne considère pas qu'Aristote, Platon, Épicure, étaient hommes comme nous et de même espèce que nous ; et de plus, qu'au temps où nous sommes, le monde est plus âgé de deux mille ans, qu'il a plus d'expérience, qu'il doit être plus éclairé, et que c'est la vieillesse du monde et l'expérience qui font découvrir la vérité.* » - Tradução nossa.

Malebranche, que nutre ainda menos simpatias pelo Pórtico do que por seus tradicionais adversários, marca aqui o ápice de sua oposição ao libertinismo. Para ele, as paixões são modificações da alma provocadas por Deus por ocasião de movimentos ou modificações que ocorrem no corpo. Entregar-se ao culto da natureza como fonte de prazeres e origem das paixões ligadas a esses prazeres seria uma verdadeira idolatria. Podemos ver aqui, novamente, até que ponto o ocasionalismo de Malebranche tem uma certa relação com seu propósito cultural de combater a orientação naturalista¹⁴⁵.

De fato, nosso autor propõe teses que vão na contramão de um culto à natureza, partindo do pressuposto de que Deus é a causa de todos os movimentos naturais e, portanto, a origem de todas as sensações que podem ser experimentadas por meio de objetos naturais. Além disso, é válido acrescentar que Epicuro também acreditava que a natureza funciona sem a necessidade de uma finalidade ou de uma inteligência que regulamente os acontecimentos naturais.

Com a atenção voltada para este aspecto da filosofia epicuriana que Malebranche observou que, mobilizadas pelas contribuições de filósofos da Grécia Antiga, as pessoas poderiam acreditar que a natureza opera por acaso,

Mas se examinarmos as razões e o fim de todas essas coisas, encontraremos tanta ordem e sabedoria que até mesmo uma pequena atenção séria será capaz de convencer as pessoas mais apegadas a Epicuro e Lucrécia de que há uma Providência que governa o mundo. Quando vejo um relógio, tenho razão para concluir que já existe uma inteligência, porque é impossível ao acaso produzir e dispor todas as rodas: assim seria possível ao acaso e ao encontro dos átomos conseguir dispor em todas homens e em todos os animais tantas fontes diferentes, com a justiça e proporção que posso explicar, e que homens e animais em gerar outros que os fariam todos fazerem o mesmo? Portanto, é ridículo pensar ou dizer, como Lucrécio, que ela formou todas as partes que compõem um homem; que os olhos não foram feitos para serem vistos, mas que fomos avisados para ver, porque tínhamos os olhos, e o mesmo acontecia com as outras partes do corpo. (*Recherche*, 1837, II, parte 1, iii, p. 47)¹⁴⁶

¹⁴⁵ “Malebranche, que nutre aún menos simpatías por el Pórtico que por sus tradicionales adversarios marca aquí el vértice de su oposición al libertismo. Las pasiones son para él modificaciones del alma obradas por Dios con ocasión de los movimientos o modificaciones acaecidos en el cuerpo. Entregarse al culto de la naturaleza como fuente de placeres y origen de las pasiones unidas a esos placeres, sería una verdadera idolatría. Puede verse aquí, de nuevo, en qué medida el ocasionalismo de Malebranche tiene una cierta relación con su propósito cultural de combatir la orientación naturalista.” — Tradução nossa.

¹⁴⁶ « Mais si l'on examine les raisons et la fin de toutes ces choses, on y trouvera tant d'ordre et de sagesse, qu'une attention un peu sérieuse sera capable de convaincre les personnes les plus attachées à Épicure et à Lucrèce qu'il y a une Providence qui régit le monde. Quand je vois une montre, j'ai raison de conclure qu'il y a une intelligence, puisqu'il est impossible que le hasard ait pu produire et arranger toutes ses roues : comment donc serait-il possible que le hasard et la rencontre de atomes fût capable d'arranger dans tous les hommes et dans tous les animaux tant de ressorts divers, avec la justesse et la proportion que je viens d'expliquer, et que les hommes et les animaux en engendrassent d'autres qui leur fussent tout à fait semblables ? Ainsi il est ridicule de penser ou de dire, comme Lucrèce, que le hasard a formé toutes les parties qui composent l'homme ; que les yeux n'ont point été faits pour voir,

A despeito da grande aceitação da noção segundo a qual a natureza é regida pelo acaso, por parte de pessoas de seu contexto, nosso autor sugeriu a figura de um Deus regente que inscreve uma finalidade na natureza conforme o Seu desígnio. Destarte, o ocasionalismo não apenas inviabiliza o culto à natureza (Leocata, 1997), como também sugere uma razão inteligente que opera nos acontecimentos do mundo. Pensar uma natureza destituída de finalidade, não se trata apenas de uma cosmovisão que nos coloca diante de implicações epistemológicas, uma vez que assim ficamos furtados de um princípio causal. Para além disso, podemos observar que “Na moral, os epicuristas negavam todo finalismo transcendente e propiciavam uma sabedoria da boa administração do prazer.” (LEOCATA, 1997, p. 46)¹⁴⁷.

A crítica ao epicurismo em relação aos afetos surge no contexto em se explica como as sensações desequilibram a capacidade racional humana e, por isso, prejudicam a razão. Os afetos sensíveis, como vimos anteriormente ao tratar do estoicismo, são consequências do pecado original. Por isso, dificultam a capacidade humana de agir racionalmente, conforme ele disse em *De l’Imagination*:

É verdade que quando alguém finge agir como um espírito forte, ou melhor, ímpio, como os epicuristas, encontra-se completamente coberto de trevas, e só vê falsos lampejos: nega-se corajosamente as coisas mais claras, e assegura-se orgulhosa e magistralmente o mais falso e obscuro. (*Recherche*, 1837, II, parte 1, iii, p. 47)¹⁴⁸

A busca excessiva do prazer seria irracional para o autor, uma vez que promove apenas a irracionalidade. O prazer em nada contribui ao sujeito, de um ponto de vista epistemológico. Os afetos tomam o espírito de tal maneira que deixam o sujeito incapacitado de pensar de maneira justa e coerente.

Porém, se percebermos a defesa que ele fez de Epicuro — não do epicurismo — anteriormente, podemos deduzir que ele entrou em paradoxo. Isso porque, anteriormente, ele defendeu a ideia de que Epicuro considerava o ser humano de uma

mais qu'on s'est avisé de voir, parce qu'on avait des yeux, et ainsi des autres parties du corps. » — Tradução nossa.

¹⁴⁷ “*En la moral, los epicúreos negaban todo finalismo transcendente y propiciaban una sabiduría de la buena administración del placer.*” — Tradução nossa.

¹⁴⁸ « *Il est vrai que quand on affecte une fois de faire l'esprit fort, ou plutôt l'impie, ainsi que faisaient les épicuriens, on se trouve in continent tout couvert de ténèbres, et on ne voit plus que de fausses lueurs : on nie hardiment les choses les plus claires, et on assure fièrement et magistralement les plus fausses et les plus obscures.* » — Tradução nossa.

maneira sensata, sem fantasias, uma vez que o filósofo do Jardim não nega que o ser humano é propenso às inclinações e a buscar o prazer.

Por isso, mencionamos antes que a crítica de nosso autor leva mais em conta o fator do acaso. Ao que parece, estando a natureza regida pelo acaso, ou seja, sem um princípio inteligente, o sujeito fica incumbido de gerenciar a si mesmo. Cabe ao sujeito buscar a sabedoria para se autorregular, dirigir os próprios afetos, o que pressupõe um princípio de ação que depende apenas do ser humano. Uma compreensão de sujeito como esta, se orienta em um sentido completamente oposto ao que Malebranche concebeu. Para ele, o ser humano é completamente passivo, de modo que não podemos – conforme veremos adiante – supor nenhum princípio de ação.

A partir disso podemos compreender também que, no proscênio desta crítica se encontra o desacordo em relação à tese estoica que compreende o ser humano independente na construção do conhecimento. Na sua tese da *Visão em Deus*, Malebranche sugere a existência de uma total dependência epistêmica do ser humano em relação a Deus. Por isso, ele criticou o estoicismo, colocando-se, como afirmou Leocata, no bojo de autores que criticavam a filosofia antiga que servia de subsídio para a erudição libertina. Um aspecto da crítica ao estoicismo que Leocata deixou de mencionar foi a parte relacionada ao prazer que aproxima Malebranche de Epicuro. Malebranche explicitamente tomou partido nessa querela tendendo para o epicurismo, conforme passagem do livro III da *Recherche* que recuperamos anteriormente. No que se refere à Montaigne, a crítica se orientou à extravagância do autor e o descompromisso dele com a verdade. Para Malebranche, Montaigne buscou afetar a imaginação do público leitor e no uso de sua vaidade mostrava uma erudição vazia de conteúdo citando “a tordo e a direito” inúmeros filósofos do contexto greco-romano. O que surpreende, em relação a Epicuro, é o fato de que a crítica se deu principalmente em relação ao atomismo do autor. Evidentemente o conceito de prazer foi comentado criticamente por Malebranche, pois, o prazer interfere na concentração do espírito desde *A queda*, desde o *pecado original* — na apropriação malebranchiana do mito judaico-cristão da criação. Contudo, o foco principal está na noção de acaso que podemos deduzir do epicurismo. Como supomos que é na sua proposta acerca do prazer que Malebranche se aproxima da libertinagem erudita,

convém irmos para a terceira parte deste trabalho dedicada a analisar aspectos gerais da filosofia de Malebranche.

3 PRAZER, MALEBRANCHE

"Os extremos se tocam, as
contradições vivem juntas."
(DOSTOIÉVSKI, 1971, p. 86)

Conta o biógrafo e discípulo de Malebranche, Yves Marie Andre (1675-1764), que nosso autor reconheceu a sua vocação filosófica ao estar diante do *Tratado do Homem*, obra de René Descartes (1596-1650) publicada postumamente em 1662 em latim e 1664 em francês. É certo que este texto não é um dos mais populares deste autor, sobretudo no contexto hodierno. Além disso, é válido acrescentar que, a despeito das atuais críticas às contribuições cartesianas acerca do corpo¹⁴⁹, o texto é um tratado de anatomia. Ora, qual terá sido o motivo de um texto deste caráter ter ocasionado grande entusiasmo no padre do Oratório, mesmo com obras como *Meditações Metafísicas* e *Discurso do Método* tendo grande repercussão?

O motivo exato seria difícil de explicar, até porque esta informação é proveniente de relatos biográficos mais especulativos do que propriamente de uma afirmação categórica. Porém, há uma hipótese que nos orienta, a saber: o conceito essencial de Malebranche, no tocante à metafísica e à religião, é o de Jesus Cristo. No contexto cristão, Jesus Cristo se trata da manifestação de Deus num corpo humano, isto é, de Deus encarnado. Esta hipótese também seria válida porque ele viveu no contexto em que as teses de Jean Calvino (1509-1564) sobre a eucaristia estavam na ordem do dia. De algum modo Deus deveria ser reconhecido no corpo, embora não se confundisse exclusivamente com ele.

Isso ganha ainda mais sentido se recuperarmos o exemplo prático de Teodoro nas *Entretiens sur la metaphysique et sur la Religion* (1688)¹⁵⁰, quando solicita aos seus ouvintes que não procurem Deus no alto, no ponto mais distante, mas que olhassem para os seres que, por vezes, são desprezados pela vista humana e, por

¹⁴⁹ Poderíamos mencionar, a título de exemplo, o *Best-seller* de António Damásio intitulado *O erro de Descartes* (1994).

¹⁵⁰ As *Entretiens* são estruturadas de uma maneira que lembra um diálogo. Esta obra tem 3 personagens, são elas: Teodoro, regente que apresenta às ideias de Malebranche ao discípulo Aristo e ao ouvinte Teótimo.

isso, não são fitados com admiração. Ao observar isso, Teodoro, personagem que mais representa Malebranche no diálogo, assumindo a condição de porta-voz de sua tese, chamou a atenção de seus interlocutores para a anatomia dos insetos¹⁵¹. Disse ele em tom adversativo:

Mas, Aristo, abandonemos o grande. Nossa imaginação se perde nesses espaços imensos que não ousamos limitar, e que tememos deixar sem fronteiras. Quantas obras admiráveis sobre a terra que habitamos, sobre esse ponto imperceptível para aqueles que medem somente os corpos celestes! Mas essa terra, que o melhor dos Astrônomos não considera importante, é ainda muito vasta para mim. Detenho-me em vosso jardim. Quantos animais, quantos pássaros, quantos insetos, quantas plantas, quantas flores e frutos! (*Entretiens*, 1922, X, ii, p. 222 – SZK)¹⁵²

E complementa:

Outro dia eu estava deitado à sombra, e decidi olhar a variedade de ervas e de pequenos animais que encontrei sob meus olhos. Conteí, sem sair do lugar, mais de vinte tipos de insetos em um espaço muito pequeno, e ao menos a mesma quantidade de plantas diferentes. Peguei um desses insetos, do qual não sei o nome, e talvez ele sequer tenha um, pois os homens que dão nomes diversos e frequentemente muito magníficos a tudo o que sai de suas mãos simplesmente não creem ser necessário nomear as obras do Criador que não sabem admirar. Peguei, digo, um desses insetos. Considerarei-o atentamente. E não temo dizer sobre ele o que Jesus-Cristo disse dos lírios campestres: que Salomão em toda sua glória não possuía ornamentos tão magníficos. Após ter admirado por algum tempo essa pequena criatura tão injustamente desprezada, e até mesmo tão indignamente e tão cruelmente tratada pelos outros animais aos quais ela aparentemente serve de pasto, me pus a ler um livro, que tinha comigo, e encontrei nele uma coisa muito surpreendente: há no mundo um número infinito de insetos ao menos um milhão de vezes menores do que aqueles que acabara de observar, dez mil vezes menores que um grão de areia. (*Entretiens*, 1922, X, ii, p. 222-223 – SZK)¹⁵³

¹⁵¹ Malebranche deu uma atenção peculiar aos insetos. Seu biógrafo nos contou que, habitualmente, ele estudava a anatomia destes corpos com auxílio do microscópio. Neste sentido, a declaração de Teodoro nas *Entretiens* parece ser uma narrativa autobiográfica de Malebranche. No mesmo texto, podemos observar também o apreço de Teodoro por ambientes de penumbra e silenciosos para refletir sobre a metafísica. No primeiro diálogo, o tutor de Aristo solicita que as portas e janelas sejam fechadas para evitar a entrada da luz e de ruídos que possam vir a perturbar alma, por instigarem a sensibilidade. Yves-Marie Andre (1970) afirmou que isso era um hábito que Malebranche adotava durante suas reflexões.

¹⁵² « *Mais, Ariste, quittons le grand. Notre imagination se perd dans ces espaces immenses que nous n'oserions limiter, et que nous craignons de laisser sans bornes. Com bien d'ouvrages admirables sur la terre que nous habitons, sur ce point imperceptible à ceux qui ne mesurent que les corps célestes ! Mais cette terre, que messieurs les astronomes comptent pour rien, est encore trop vaste pour moi. Je me renferme dans votre parc ; que d'animaux, que d'oi seaux, que d'insectes, que de plantes, que de fleurs et que de fruits !* » — SZK.

¹⁵³ « *L'autre jour que j'étais couché à l'ombre, je m'avisai de remarquer la variété des herbes et des petits animaux que je trouvai sous mes yeux. Je comptai, sans changer de place, plus de vingt sortes d'insectes dans un fort petit espace, et pour le moins autant de diverses plantes. Je pris un de ces insectes, dont je ne sais point le nom, et peut-être n'en a-t-il point ; car les hommes, qui donnent divers*

Deus está no mundo e neste âmbito é passível de ser reconhecido. Sem Deus, o ser humano não entra em contato com o mundo; e, ao se relacionar com o mundo, ele está, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, numa relação íntima com Deus. Isso está prescrito na doutrina das causas ocasionais nascida do reconhecimento de que não somos causas de nenhum efeito que se sucede no mundo. Uma bola de bilhar que se choca com outra não é a causa do movimento desta segunda, embora seja possível perceber que o movimento da segunda ocorre imediatamente após o contato com a primeira. Se nem neste caso poderíamos inferir um princípio de causa e efeito entre os corpos que se chocam, quem dirá entre aqueles corpos minúsculos¹⁵⁴ que, de acordo com a medicina da época, residiam no corpo do ser humano responsável por fazer uso de um taco para ocasionar o impulso da primeira bola? Deus é a causa, enquanto os eventos mundanos são meras ocasiões.

Em decorrência disso, prazer e dor são causados por Deus. Na esfera mundana é possível vivenciar apenas experiências que ocasionam estas sensações, enquanto a causa verdadeira é transcendente. Poderíamos pensar, em acordo com as contribuições deste período¹⁵⁵, que Deus causa o prazer para orientar os seres humanos para aquilo que é bom e causa o desprazer ou a dor para conduzir suas criaturas a se afastarem daquilo que pode ser danoso. Porém, Malebranche não

noms, et souvent de trop magnifiques, à tout ce qui sort de leurs mains, ne croient pas seulement devoir nommer les ouvrages du Créateur qu'ils ne savent point admirer. Je pris, dis-je, un de ces insectes. Je le considérai attentivement, et je ne crains point de vous dire de lui ce que Jésus-Christ assure des lis champêtres, que Salomon dans toute sa gloire n'avait point de si magnifiques ornements. Après que j'eus admiré quelque temps cette petite créature si injustement méprisée, et même si indignement et si cruellement traitée par les autres animaux, à qui apparemment elle sert de pâture, je me mis à lire un livre que j'avais sur moi, et j'y trouvai une chose fort étonnante : c'est qu'il y a dans le monde un nombre infini d'insectes, pour le moins un million de fois plus petits que celui que je venais de considérer, dix 1 mille fois plus petits qu'un grain de sable. » — SZK.

¹⁵⁴ Quando tratamos dos corpos minúsculos que, de acordo com a medicina daquele período, eram responsáveis pela transmissão de informações do cérebro às demais partes do humano sendo conduzidos pelo sangue, fazemos referência aos espíritos animais, conforme a descrição de Descartes no artigo 10 das Paixões da Alma. Neste artigo intitulado “Como os espíritos se produzem no cérebro os espíritos animais”, Descartes descreve que, ao sair rarefeito do coração, o sangue se espalha para todo o corpo e só entra no cérebro certas partes pequenas deste sangue que estão contidas dos espíritos animais, em detrimento da pouca espessura do tubo de entrada do sangue no cérebro. Assim, já que a passagem do sangue saído do coração para o cérebro é demasiada fina, só entra neste órgão o sangue que contém os espíritos animais. Os espíritos animais seriam resquícios do sangue filtrado em decorrência da estreita passagem para entrar no cérebro e para sair dos poros do mesmo órgão. Suas características básicas são a de serem corpos (ação, atividade) muito pequenos e de se moverem muito depressa, « *ainsi que les parties de la flamme qui sort d'un flambeau* » [assim como as partes da chama que saem de uma tocha]. Saindo do cérebro e chegando aos membros pelos nervos, estes espíritos possibilitam os movimentos.

¹⁵⁵ Uma contribuição que compreendeu as tendências atrativas e aversivas como mecanismos de promover a conservação do sujeito, foi a de Thomas Hobbes (1588-1679), como observou Monzani na obra *Desejo e prazer na Idade Moderna* (2011).

pensou assim, pois observou o fenômeno do membro amputado e as dores com as quais as pessoas nesta condição devem conviver. Neste caso, Deus seria um promotor do mal, o que vai de encontro com a proposta de Santo Agostinho (354–430), intelectual pelo qual Malebranche teve manifesta admiração. Contudo, como veremos nas sessões do presente capítulo, este mal é promovido sob a justificativa de que Deus é o que é e não pode deixar de assim ser, conforme expresso no livro Êxodo 3:14.

Como o sujeito compreende isso? Sugerimos que isso ocorre pelo reconhecimento de seus limites, tanto em sentido existencial quanto epistêmico, tanto na relação com o que transcende a ele, quanto na relação com o que aparentemente estabelece com ele uma relação imanente. Quais foram os passos dados para chegar nessas constatações e atingir aquelas conclusões? Tentaremos expor tais passos abaixo, seguindo uma ordem argumentativa adotada por Malebranche nas *Entretiens* – o que não significa que tomaremos apenas este texto como base. O passo inicial foi a recepção de Descartes, conforme já mencionado, e é por este motivo que abordaremos isso na primeira seção deste capítulo. Porém, muito embora o aspecto cartesiano menos conhecido tenha ocasionado o entusiasmo inicial de um ponto de vista biográfico, foi a contribuição cartesiana mais famosa que foi escolhida para iniciar a ordem argumentativa que Malebranche estabeleceu no seu projeto.

Na seção seguinte, veremos como uma recepção crítica da filosofia cartesiana projetou uma noção relativista de ser humano, examinando de perto o que Guérault (1955) chamou de *Déchéance du Cogito*. Em seguida, propomos uma análise de como esta recepção serviu para a epistemologia malebranchiana, considerando que a recepção crítica do Cogito é de importância ímpar para a tese da *Visão em Deus* que se relaciona com a doutrina das causas ocasionais. Neste tópico, abordaremos a temática da loucura e a relação disso com a percepção propriamente dita, sugerindo que nisso haveria uma aproximação em relação a Montaigne, ao invés dum afastamento¹⁵⁶. Por fim, abriremos a derradeira seção para tratar do tema do prazer na filosofia malebranchiana, na busca de examinar até que ponto o posicionamento

¹⁵⁶ Ao tratar dos motivos que permitem a classificação de Malebranche como um anti-libertino, propomos um segundo capítulo analisando o controverso texto *Du livre de Montaigne*, no qual o nosso filósofo sugere uma crítica aos moldes cartesianos dos *Ensaïos*. Leocata (1997) sugeriu a tese de que haveria uma distância entre os autores, por isso sugerimos esta análise dos pontos convergentes entre as duas propostas.

contrário dele em relação ao estoicismo não o aproximou de um epicurismo atualizado para o contexto da modernidade.

3.1 A ADESÃO AO DESCARTES: O QUE SIGNIFICAVA SER UM CARTESIANO NO SÉCULO XVII?

Com base no que abordamos no primeiro capítulo acerca da libertinagem, poderíamos propor que a tendência cartesiana de Malebranche seria motivo suficiente para sugerirmos uma aproximação dele com o pensamento libertino. O fato de assimilar noções cartesianas no século XVII, século no qual o parlamento de Paris exigia que o ensino nas universidades fosse pautado apenas em Aristóteles, nos indica de um só golpe que ele não se preocupou em marchar na contramão da norma vigente que, segundo Didier Foucault (2007), serve de baliza para definir tantos os libertinos dos costumes quanto os libertinos das ideias¹⁵⁷. Se acrescentarmos o fato de que Descartes foi um crítico do método aristotélico, sobretudo do método pautado no silogismo¹⁵⁸, o grau de subversão se amplia.

Não bastasse a admiração por Descartes, Malebranche ainda demonstrou em suas obras o antigo desdém por Aristóteles que nascera durante a sua adolescência, por ocasião de ter estudado com M. Rouillard no período de sua vida em que se desapontou tanto com a filosofia quanto com a teologia. A formação com o peripatético mencionado foi a ocasião do despreço pela filosofia. No que toca à teologia, o desapontamento foi porque

A teologia, principalmente naquele tempo, não era outra coisa que não um aglomerado confuso de opiniões humanas, de questões frívolas, de puerilidades, de chicanas, de raciocínios fora de vista para provar os mistérios incompreensíveis. Tudo isso sem ordem, sem princípios, sem conexão entre verdades; barbárie no estilo, muito pouco sentido em todo o resto. (ANDRÉ, 1970, p. 06)¹⁵⁹

¹⁵⁷ Tema abordado no primeiro capítulo.

¹⁵⁸ Lívio Teixeira (1990) nos informa que Descartes chegou a reconhecer nas regras do silogismo alguma utilidade, porém tal utilidade convinha apenas para compreender uma lógica interior a determinado raciocínio, ou para exprimir sobre algo do qual já se sabe.

¹⁵⁹ « *La théologie n'était principalement en ce temps-là qu'un amas confus d'opinions humaines, de questions badines, de puérilités, de chicanes, de raisonnements à perte de vue pour prouver des mystères incompréhensibles ; tout cela sans ordre, sans principes, sans liaison des vérités entre elles ; barbarie dans le style, fort peu de sens dans tout le reste.* » — Tradução nossa.

Sendo assim, durante os seus primeiros estudos Malebranche não se inclinou nem para a filosofia, nem para a teologia, pois

Na filosofia que, em geral se destaca pela razão, as pessoas não queriam senão se valer da autoridade de Aristóteles. E na teologia, que deve ser unicamente apoiada sobre a autoridade divina, [as pessoas se] valiam de razões ou antes de raciocínios que, corriqueiramente, são tudo menos razoáveis. (ANDRÉ, 1970, p. 07)¹⁶⁰

Este desencanto com a filosofia se deu até que tivesse em mãos o *Tratado do Homem*, obra cuja leitura fez com que sentisse palpitações no coração, do autor contra o qual Malebranche estava prevenido, pois “[...] ainda não [o] conhecia senão por tudo de mau que tinha ouvido dizer outrora de seu regente de filosofia” (ANDRÉ, 1970, p. 13)¹⁶¹. Ainda segundo o biógrafo, Malebranche encontrou em Descartes o que não tinha encontrado nem na filosofia, nem na teologia, ou seja: “[...] verdades tão luminosas, deduzidas em uma ordem tão maravilhosa, e sobretudo uma mecânica do corpo humano tão admirável, tão divina, que ele ficou extasiado” (ANDRE, 1970, p. 13)¹⁶². Malebranche se tornou, pois, um seguidor de Descartes no contexto em que este pensamento era malquisto pelas autoridades vigentes, a ponto de a corte de Paris aproveitar a chegada de seus restos mortais, para proibir qualquer tipo de homenagem a ele¹⁶³.

Apesar de ter sido desde cedo advertido sobre Descartes, nosso filósofo julgava esta rejeição incompreensível. Isso ficou nítido no livro *De la méthode* da obra *De la Recherche de la Vérité*, no qual comentou, em tom elitista e misógino:

¹⁶⁰ « *Dans la philosophie, qui est tout entière du ressort de la raison, on voulait qu'il se payât de l'autorité d'Aristote, et dans la théologie, qui doit être uniquement appuyée sur l'autorité divine, qu'il se payât de raisons ou plutôt de raisonnements qui, pour l'ordinaire, ne sont rien moins que raisonnables.* » (ANDRE, 1970, p. 07) — Tradução nossa.

¹⁶¹ Passagem completa: « *Quoique le P. Malebranche fût alors extrêmement prévenu contre ce nouveau philosophe, qu'il ne connaissait encore que par le mal qu'il en avait ouï dire autrefois à son régent de philosophie, il en parcourut quelque chose.* » — Tradução nossa.

¹⁶² « *Ayant commencé à lire cet ouvrage tout de suite avec son application ordinaire, il y découvrit des vérités si lumineuses, déduites avec un ordre si merveilleux, et surtout une mécanique du corps humain si admirable, si divine, qu'il en fut extasié* » — Tradução nossa.

¹⁶³ A resistência em relação a Descartes era tanta neste contexto que, não bastasse a lei de 1628 proibindo o ensino de qualquer filosofia diferente de Aristóteles em Paris, houve também a circunstância da chegada dos restos mortais do filósofo naquela cidade em 1667. Era um sábado, dia 24 de junho. Autoridades intelectuais e eclesiásticas se reuniram na localidade onde hoje é o *Pantheon* para fazer orações ao filósofo e render louvores ao seu legado. Conta-nos Steven Nadler (2008), no seu *The Best of All Possible Worlds: A Story of Philosophers, God, and Evil*, que as autoridades reais interromperam as manifestações de homenagem solicitando o cessar dos elogios. Além disso, em 1671 a lei que prescrevia a necessidade de ensinar apenas Aristóteles foi atualizada.

Quantas pessoas rejeitam a filosofia do Sr. Descartes, pela agradável razão de que seus princípios são muito simples e fáceis! Não há termos obscuros e misteriosos nesta filosofia: mulheres e pessoas que não sabem grego nem latim são capazes de aprendê-la. Portanto, deve ser uma coisa pequena, e não é certo que grandes gênios se dediquem a ela. Eles imaginam que princípios tão claros e simples não são suficientemente frutíferos para explicar os efeitos da natureza que eles supõem serem obscuros e embaraçosos. (*Recherche*, 1837, VI, p. II, iv, p. 222-223)¹⁶⁴

Em um certo sentido, havia um desconforto de Malebranche com a péssima reputação de Descartes diante do cenário acadêmico daquele contexto. Ele viu na proposta cartesiana, algo que, de acordo com Badiou (2013), transparecia também na sua própria filosofia, a saber: um apelo popular. Em certo sentido, o posicionamento dele em relação ao resgate cultural que fazia Montaigne ao evidenciar contribuições da antiguidade, tinha isso como critério. Por tais motivos, Malebranche defendeu esta filosofia de muitas formas, reconhecendo que suas contribuições acerca da astronomia superaram em muito as de Aristóteles.

Por esses motivos, poderíamos pensar que, em certo sentido, ele poderia ser considerado um libertino. Porém, nossa escolha não foi focar apenas nos pontos em que Malebranche além de concordar com Descartes, expressou admiração verificável no primeiro capítulo do livro sexto da *Recherche*. Nosso propósito aqui é observar como, mesmo orientando-se com um posicionamento crítico em relação a Descartes, ainda assim Malebranche assimilou algumas características da libertinagem. Sugerimos que tal recepção crítica indica uma compreensão relativista da natureza humana, da subjetividade e da vida em geral.

3.2 DO TERRENO PLANO AO TERRENO PANTANOSO: A RECEPÇÃO DO COGITO CARTESIANO

“Assaz o senhor sabe: a gente quer passar um rio a nado, e passa; mas vai dar na outra banda é num ponto muito mais em baixo, bem diverso do em que primeiro se pensou. Viver nem não é

¹⁶⁴ « *Combien de gens rejettent la philosophie de M. Descartes, par cette plaisante raison que les principes en sont trop simples et trop faciles ! Il n'y a point de termes obscurs et mystérieux dans cette philosophie : des femmes et des personnes qui ne savent ni grec ni latin sont capables de l'apprendre ; il faut donc que ce soit peu de chose, et il n'est pas juste que de grands génies s'y appliquent. Ils s'imaginent que des principes si clairs et si simple ne sont pas assez féconds pour expliquer les effets de la nature qu'ils supposent obscure et embarrassée.* » – Tradução nossa.

muito perigoso?” (ROSA Guimarães, 2019, p. 32)

Com o propósito de encontrar o fundamento das ciências, Descartes sugeriu que o autoconhecimento da própria existência na condição de ser cujo atributo essencial seria o pensamento, era a base sobre a qual a ciência poderia ser erigida. Cumprindo um método cuja primeira regra era “[...] de nunca aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal [...]” (DESCARTES, 2001, p. 23), o filósofo expressou sua descoberta mediante o enunciado “*penso, logo existo*”.

Para buscar este princípio, ele operou tal como é necessário para se atingir um fundamento, pois buscou desobstruir seu raciocínio descartando hipóteses acerca de si e do próprio estado, enquanto executava esta empreitada. Tal como um operário que, na busca da região mais firme do solo, retira a terra suficiente para atingir o plano, Descartes se mostrou no seu discurso redigido em primeira pessoa. Ele não removia a terra, mas as hipóteses de que estaria sonhando ou que estivesse em estado de desvario, por exemplo. Para esta remoção, empregou a dúvida metódica, fingindo que a realidade diante de si nada mais era do que um sonho, como narrou:

E, finalmente, considerado que todos os pensamentos que temos quando acordados também nos podem ocorrer quando dormimos, sem que nenhum seja então verdadeiro, resolvi fingir que todas as coisas que haviam entrado em meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. Mas logo depois atentei que, enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade – *penso, logo existo* – era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de a abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que buscava. (DESCARTES, 2001, p. 38)

Com estas considerações, Descartes encontrou o fundamento sobre o qual estava autorizado a edificar a sua filosofia. Sem entrar no mérito do fato de que o enunciado tem o pressuposto da equivalência entre pensar e existir, é válido ressaltar que o *eu* cartesiano foi estabelecido como o alicerce da ciência. O enunciado “*penso, logo existo*” se tornou a baliza que demarcava um ponto a partir do qual a ciência deveria se desenvolver progressivamente, pois tudo o que obstava esta edificação foi removido.

Tudo o que obstava esta edificação foi removido? Eis uma indagação que, se não foi proferida com todas as letras por Malebranche, ao menos aparece na sua obra. Disse ele: “Penso, logo existo. Mas o que sou, eu que penso, no momento em que

penso? Sou eu um corpo, um espírito, um homem? Eu ainda não sei nada disso. Sei somente que, no momento em que penso, eu sou alguma coisa que pensa.” (*Entretiens*, 1922, I, i, p. 26)¹⁶⁵. Notamos nisto uma recepção crítica da filosofia cartesiana por parte dele, a despeito da identificação já mencionada. O enunciado não representou para Malebranche um ponto de partida, mas um ponto a ser questionado, pois ele compreendeu que o ser humano é capaz de um gesto epistêmico que possibilita um conhecimento por consciência que conduz o sujeito à ciência de que não se segue, da compreensão da existência do *moi* (eu), a autorização para o estabelecimento de um conhecimento firme e inabalável. Neste sentido, podemos argumentar com Alquié (1974, p. 79-80) que

Vemos que em tudo isso a dúvida cartesiana sobre a existência das coisas, longe de ser abandonada por Malebranche, é levada, pelo contrário, às suas últimas consequências. Malebranche rejeita os argumentos que nos permitiriam sair dessa dúvida¹⁶⁶.

Na *Recherche* ele tematizou os quatro modos de conhecer do sujeito segundo uma ordem hierárquica. Tais maneiras são: o conhecimento de algo por si mesmo, que é o conhecimento por ideias, conhecimento por consciência e o conhecimento por conjectura. Cada maneira de conhecer, tem um determinado objeto. Os objetos desses gestos epistemológicos são respectivamente: Deus, os corpos, a interioridade e as outras mentes. Abordaremos com profundidade cada um deste gestos epistemológicos, mas para o momento interessa compreender o conhecimento por consciência ou por *sentimento interior*, uma vez que este se coloca como primeiro na ordem de assimilação¹⁶⁷.

Ao sugerir este conceito, “Malebranche inaugura a filosofia da consciência ao assumi-la como *auto-afecção do eu pensante*, um sentimento de si desprovido de correlato objetual, uma experiência que resiste ao esforço de conceptualização.” (CARDOSO, 2019, p. 91-92). Pode soar estranha a compreensão de que a

¹⁶⁵ « *Je pense, donc je suis. Mais que suis-je, moi qui pense, dans le temps que je pense ? Suis-je un corps, un esprit, un homme ? Je ne sais encore rien de tout cela. Je sais seulement que, dans le temps que je pense, je suis quelque chose qui pense.* » – Tradução nossa.

¹⁶⁶ « *On voit qu'en tout ceci le doute cartésien portant sur l'existence des choses, loin d'être abandonné par Malebranche, est conduit, au contraire, à ses dernières conséquences. Malebranche rejette les arguments qui permettraient de sortir de ce doute.* » — Tradução nossa.

¹⁶⁷ Ao propormos que este tipo de conhecimento se coloca como o primeiro na ordem de assimilação, entendemos que antes de o sujeito sentir Deus, as outras mentes ou os corpos distintos de si, o sujeito, no contexto da filosofia cartesiana, se sente — ainda que não consiga distinguir um corpo externo do próprio corpo.

consciência nos coloca diante dum sentimento que o sujeito tem de si mesmo destituído de objeto correspondente. A estranheza se atenua, no atual contexto em que temos mais próximo de nós o conceito de *inconsciente* visando significar uma dimensão cognitiva, se assim podemos dizer, subterrânea e que não se mostra, mas que influi no sujeito.

Para desembaraçar a dubiedade, é válida a informação cedida por Pricladnitzky (2011) de que Malebranche, além de ter sido o primeiro a tematizar a consciência na tradição filosófica, introduziu o termo *conscience* no contexto científico francês, na busca de propor um sentido epistêmico e psicológico. Isso também se deu pela aproximação com Descartes, considerando que a palavra latina *concius* era traduzida por *connaissance*, nas traduções francesas das *Respostas*. Logo, com *conscience* Malebranche propunha algo diferente do que compreendemos por consciência. O conhecimento por consciência (*connaissance par conscience*) se tratava, sendo assim, do conhecimento da existência de uma dimensão incognoscível da alma, muito embora faça parte da própria alma.

A consciência é, no léxico malebranchiano, um termo que expressa um gesto epistemológico do sujeito que o coloca diante de um limite, conduzindo-o para o subterrâneo e mostrando que a terra firme é apenas aparente, bastando um único passo nesta área para que se tenha a noção da fragilidade deste solo. Há um limite entre a solidez aparente e a flacidez que se manifesta ao sentimento. Em torno disso, comenta Kontic (2018, p. 621): “A alma deixa de ser compreendida pelo homem como uma coisa ou um objeto para se tornar apenas um sentimento confuso constituído unicamente pela constatação empírica de que há um eu – cuja natureza ignoramos – que sente esses diversos sentimentos.”.

Por isso, o conhecimento da existência do *moi*, bem como a compreensão de que o pensamento é uma característica essencial do sujeito, não nos coloca diante de um fundamento, salvo tendo a permissão de propor a noção paradoxal de fundamento movediço para expressar este conhecimento do desconhecido, obtido por meio da consciência. Este é o conhecimento que a alma pode ter de si mesma. Logo, haveria uma insuficiência no cogito cartesiano para a edificação de uma ciência, considerando que o sujeito não consegue conhecer a si mesmo, isto é, a foz de onde o conhecimento aparentemente desemboca. Esta insuficiência fica nítida, se observamos como ele indagou seu mestre interior, nas *Méditations Chrétiennes et Métaphysiques*:

Oh minha força e minha luz! Posso obter de vós o saber daquilo que sou e o que é esta substância que sinto em mim, capaz de conhecer a verdade e de amar o bem? Eu sou, mas desde quando? Sou eu eterno? Cessarei eu de ser? Eu sou, mas o que sou eu? Eu penso, mas como? Eu sinto que quero, mas o quê? Eu não conheço claramente o que é este querer. Quando eu penso nos corpos, vejo bem do que eles são capazes; os comparo entre eles e descubro suas relações. Mas [em] qualquer esforço que eu faça para me representar para mim mesmo, não consigo descobrir o que sou. Quando sofro alguma dor, eu sei. Mas antes de sofrê-la eu não compreendia que minha substância fosse capaz disso. E no tempo mesmo que eu a sofro, não compreendo nem o que é, nem qual relação ela pode ter, nem comigo, nem com o que me cerca? Em uma palavra: *eu não sou senão trevas para mim mesmo!* Minha substância me parece ininteligível; e se vós não me esclarecerdes com vossa luz, o amor que eu tenho pela verdade me precipitará em algum erro. (MALEBRANCHE, 1871, p. 117-118 – grifo nosso)¹⁶⁸

As meditações de Descartes nos colocaram diante de um sujeito que, depois da descoberta da própria existência e da conclusão de que há uma relação essencial entre ser e pensar, estava autorizado a emitir juízos sobre o mundo com a intenção de edificar uma ciência. Malebranche, em contrapartida, indicou nas suas meditações que a ciência da própria existência e da faculdade de pensar, não esgota as questões acerca do *moi*. Isso coloca o sujeito numa situação interna de impasse e na relação com o mundo. Estabelece-se assim aquilo que Monzani (2011, p. 137) chamou de “conhecimento simétrico e inverso” entre sujeito e mundo. De um lado, temos o sujeito que tem a certeza inabalável de sua existência, sabendo de sua essência apenas que esta não é cognoscível. Do outro lado, há o mundo com uma diversidade de corpos, de coisas extensas, cuja essência é possível de ser conhecida, mensurar e calcular, ainda que a existência seja passível de se colocar em dúvida. Neste sentido, comentou Bardout (1996, p. 494): “Malebranche afirma, com efeito, que os corpos são por si mesmo ‘invisíveis’, que eles não saberiam afetar nosso espírito, substância radicalmente heterogênea. Esta tese implicaria, sabemos, a impossibilidade de

¹⁶⁸ « *O ma force et ma lumière ! puis-je obtenir de vous de savoir ce que je suis, et ce que c'est que cette substance que je sens en moi capable de connaître la vérité et d'aimer le bien ? Je suis, mais depuis quel temps ? Suis-je éternel, cesserai-je d'être ? Je suis mais que suis-je ? Je pense, mais comment ? Je sens que je veux, mais quoi, je ne connais point clairement ce que c'est que vouloir. Quand je pense aux corps, je vois bien ce dont ils sont capables ; je les compare entre eux et j'en découvre les rapports. Mais quelque effort que je fasse pour me représenter à moi-même, je ne puis découvrir ce que je suis. Lorsque je souffre quelque douleur, je le sais : mais avant que de la souffrir, je ne comprenais pas que ma substance en fût capable ; et dans le temps même que je la souffre, je ne comprends ni ce que c'est, ni quel rapport elle peut avoir, ni avec moi, ni avec ce qui m'environne ? En un mot, je ne suis que ténèbres à moi-même, ma substance me paraît inintelligible ; et si vous ne m'éclairiez de votre lumière, l'amour que j'ai pour la vérité me précipitera dans quelque erreur. » - Tradução nossa.*

demonstrar ‘em rigor’ sua existência.”¹⁶⁹. Sem conhecer sua própria essência, o sujeito ainda pode conhecer o mundo mediante aquilo que é essencial à matéria, isto é: a extensão.

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. (*Entretiens*, 1922, I, ii, p. 28)¹⁷⁰

A alma é caracterizada, sendo assim, por esta cisma¹⁷¹. Importa aqui compreender as implicações desta constatação. A primeira delas é de cunho epistemológico, pois fica nítido que a construção do conhecimento edificada sobre um terreno tal como o da consciência, não se enquadra no escopo daquilo que poderíamos chamar de base sólida, estando apoiada em alicerces precários por um motivo que não depende do sujeito. Nesse sentido, comentou Guérout em seu livro *Étendue et Psychologie chez Malebranche*: “Ora, a consciência clara e distinta de minha existência não é de nenhuma maneira comparável ao conhecimento claro e distinto de uma ideia, de uma conexão de ideias.” (GUÉROULT, 1939, p. 11)¹⁷².

Saindo do léxico de Descartes segundo o qual, para se atingir um fundamento bastava retirar todo e qualquer obstáculo, entramos num contexto análogo ao de um banhado cuja prática extrativa só levaria o sujeito para um âmbito mais fundo, correndo o risco de se perder nas profundezas deste brejo. A segunda implicação diz respeito à ação do sujeito. Quando falamos do agir, pretendemos dizer tudo o que pode assumir a condição de verbo, a exemplo da ação expressa pelo enunciado “eu penso”. Em certo sentido, até isso é interrogado na filosofia de Malebranche. Eu

¹⁶⁹ Sobre essa invisibilidade dos corpos, é válido também citar dois estudos valiosos do filósofo Bardout, a saber: BARDOUT, Jean-Christophe. *Berkeley et les métaphysiques de son temps*. **Journal of the History of Philosophy**. Vol. 46, n. 1, p. 119-139, jan. 2008.

¹⁷⁰ « *Car tous les rapports de distance se peuvent comparer, mesurer, déterminer exactement par les principes de la géométrie ; et l'on ne peut ni comparer ni mesurer de cette manière nos perceptions et nos sentiments.* » - Tradução nossa.

¹⁷¹ Em torno dessa constituição paradoxal, comentaram Nolan e Whipple (2005, p. 60): “Isto para dizer que nós conseguimos deduzir verdades sobre as figuras geométricas e das leis do movimento simplesmente consultando a ideia de extensão. Da mesma forma, se nós tivéssemos uma ideia clara da mente, então poderíamos ser capazes de deduzir as verdades que pertencem a esta; isto é, nós poderíamos ter uma ciência da psicologia *a priori*.” — *This is to say that we can deduce truths about geometrical figures and the laws of motion simply by consulting the Idea of extension. Likewise, if we had a clear Idea of the mind, then we would be able to deduce the truths that pertain to it that is, we could have na a priori science of psychology.* — Tradução nossa.

¹⁷² « *Or, la conscience claire et distincte de mon existence n'est en aucune façon comparable à la connaissance claire et distincte d'une idée, d'une liaison d'idées.* » — Tradução nossa.

penso? Como poderíamos afirmar isso, se, mais uma vez, não conseguimos dar conta de expressar o que seria esta dimensão do *moi*, para concluir uma atividade voluntária provinda daí e que se realizaria na forma de um pensamento?

Com a oração “eu penso”, busca-se significar uma ação presente causada por uma primeira pessoa e cujo efeito seria o pensamento produzido em certo momento. Colocando isso em tempo pretérito, teríamos alguém que causou o efeito do pensamento quando diz “eu pensei”. Segundo Malebranche, nem isso é certo. Ou seja, até isso fica em suspenso, uma vez que a possibilidade de causar um efeito inevitavelmente diria respeito ao sujeito, ao *moi*, aos confins subterrâneos da mente. Portanto, de maneira alguma teríamos a autorização de compreender o ser humano como capaz de ser causa dalgum efeito, donde se segue forçosamente a impossibilidade de deduzir este princípio no mundo material.

Tais são os motivos para a tese malebranchiana da ineficácia causal do ser humano. Com a intenção de argumentar em prol disso que, é que, nas *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Teodoro adverte Aristo: “Portanto, Aristo, você não pode, por você mesmo, mover o braço, mudar de lugar, de situação, de postura, fazer aos outros homens nem bem e nem mal, colocar no universo o mínimo de mudança.” (*Entretiens*, 1922, VII, xiii, p. 158)¹⁷³. Seria difícil falar em uma ação do sujeito, no “sistema”¹⁷⁴ de Malebranche. Existe aparentemente uma ação, mas só aparentemente.

O mesmo se sucede com o princípio de causa e efeito. Não há no mundo criado nada que possua uma eficácia causal. Porém, aparentemente as coisas se sucedem segundo um princípio de causa e efeito e até com certa finalidade inerente ao próprio mundo. Nosso filósofo indica nisso um erro que leva o ser humano a juízos incongruentes que relacionam o aparecimento de um cometa com a morte de um príncipe, ou então que assimilam a característica extraordinária de uma criança com

¹⁷³ « *Donc, Ariste, vous ne pouvez, de vous-même, remuer le bras, changer de place, de situation, de posture, faire aux autres hommes ni bien ni mal, mettre dans l'univers le moindre changement.* » - Tradução nossa.

¹⁷⁴ Jean Deprun nos advertiu no livro *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII siècle* (1979) que é difícil compreender a doutrina de Malebranche como um sistema. A obra mais sistemática dele teria sido as *Entretiens*, segundo Deprun. Acerca disso, Badiou afirma, inclusive, a escrita dele era vagabunda e que a filosofia dele operava por contrapeso. Por conta disso, expressava um estilo conceitualizada como um “barroquismo experimental” (BADIOU, 2013, p. 39).

a aproximação entre o Sol e Marte¹⁷⁵. Sendo ele contrário a tais raciocínios, acusa nestes a insuficiência, mediante o argumento da ineficácia causal das criaturas que serve tanto para eventos consequentes frequentes, como para eventos consequentes esporádicos.

Para ele isto seria um preconceito, pois

[...] os homens não deixam jamais de julgar que uma coisa é causa de algum efeito quando um e outro estão unidos, supondo que a verdadeira causa desse efeito lhes seja desconhecida. É por isso que todo o mundo conclui que uma bola em movimento que se choca com uma outra é a verdadeira e a principal causa do movimento que lhe comunica, que a vontade da alma é a verdadeira e a principal causa do movimento do braço e outros preconceitos similares; porque sempre acontece [de] uma bola mover-se quando uma outra se choca com ela, porque nossos braços são movidos quase todas as vezes que queremos e porque não vemos sensivelmente como outra coisa poderia ser a causa desses movimentos. (*Recherche*, 2004, livro III, parte I, cap. III, p. 180)

O erro no tocante ao princípio de causa e efeito se dá, portanto, por negligência quanto à constatação de que o *moi* tem uma condição cindida que desautoriza a emissão de juízos inapeláveis, antes de tudo, sobre si e sobre aquilo que é percebido. Esta negligência, porém, acaba sendo consequente àquilo que, mais tarde, viemos a compreender mediante as contribuições de Hume – filósofo que dispensa comentários, salvo o de que ele mantinha o livro *De la Recherche de la Vérité* aberto em seu escritório enquanto escrevia a *Investigação sobre o entendimento humano* (1748)¹⁷⁶ – como o *hábito*. Em certo sentido, Malebranche foi o responsável por arranjar as molas do despertador com o qual Hume presenteou Kant, possibilitando o tão famoso espetar do sono dogmático. Porém, levando em conta a doutrina de Malebranche, temos dificuldade em acusar nele uma responsabilidade, uma vez que só por hábito afirmamos que nossa vontade é capaz de produzir algo, como ele mesmo disse na *Recherche*, comentando o porquê nem todo mundo acredita na relação causal entre o aparecimento de um cometa e a morte de um príncipe:

A razão pela qual nem todo o mundo tem essas crenças é não vermos em todos os momentos que esses efeitos seguem essas coisas. Mas todos os homens, tendo comumente as ideias dos objetos presentes no espírito, no momento em que eles as desejam, e isso lhe acontecendo muitas vezes por

¹⁷⁵ Estes exemplos mencionados pelo próprio Malebranche foram extraídos do Capítulo III da parte 1 do livro III da *Recherche*.

¹⁷⁶ Acerca disso, 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.

dia, quase todos concluem que a vontade que acompanha a produção, ou, antes, a presença das idéias (*sic*) é sua verdadeira causa, porque eles não vêem nada, no mesmo momento, a que pudessem atribuí-la e porque imaginam que as idéias (*sic*) não existem mais no momento em que o espírito não mais as vê e que essas recomeçam a existir quando se apresentam de novo ao espírito. (*Recherche*, 2004, III, parte 1, iii, p. 180)

A constatação malebranchiana do *cogito* nos colocou diante da constatação de que a situação paradoxal do ser humano não nos permite fazer nenhuma afirmação de caráter decisivo. Esse paradoxo é característico da relação do ser humano com o mundo, considerando que, como afirmou Maurice Blondel, “[...] 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)¹⁷⁷. Sendo ineficaz nas ações e desprovido da capacidade de conhecer a essência de si mesmo, na condição de ser que emite juízos que possibilitam o conhecimento, Malebranche nos apresenta o ser humano como uma coisa relativa, contingente. No contexto de um argumento teológico ele expressou inclusive que o ser humano não é “[...] somente digno de ser igual ao nada, mas de ser reduzido em um estado o qual ele seja para ele mesmo pior que o nada.” (*Entretiens*, 1922, IV, xviii, p. 97)¹⁷⁸.

Saímos do fundamento para aterrissarmos no terreno movediço onde nenhuma viga poderia se firmar. Saímos da condição em que havia a autorização para a ereção de um conhecimento, para chegarmos à condição de impossibilidade em sentido estrito, pois nada se pode. Saímos, por fim, do âmbito do *claire et distincte* e nos orientamos para as *ténèbres* do subterrâneo cuja existência nos é informada pela consciência. Na interpretação de Alquié (1974, p. 91)

Em Descartes, a afirmação: “eu sou uma coisa que pensa” é o fundamento de toda ciência e constitui o critério de evidência. Em Malebranche isso não acontece mais: esta afirmação não expressa uma verdade da razão, ela apenas traduz uma experiência vivida; e alma é conhecida pelo sentimento, não pela ideia. Nesse sentido, podemos falar, com o Sr. Guérout, de um “declínio do *cogito*”, e perceber, entre as palavras dos dois filósofos, diferenças importantes¹⁷⁹.

¹⁷⁷ « *Ainsi des corps nous **connaissons** l'essence, mais non l'existence ; de l'âme nous **sentons** l'existence, mais sans en connaître l'essence.* » — Tradução nossa.

¹⁷⁸ « [...] *seulement digne d'être égalé au néant, mais d'être réduit dans un état qui soit pour lui pire que le néant.* » — Tradução nossa.

¹⁷⁹ « *Chez Descartes, l'affirmation : « je suis une chose qui pense » est le fondement de toute science et constitue le critère de l'évidence. Chez Malebranche il n'en est plus ainsi : cette affirmation n'exprime pas une vérité de raison, elle traduit seulement une expérience vécue ; l'âme est connue par sentiment, non par idée. On peut parler en ce sens, avec M. Guérout, d'une « déchéance du **cogito** », et apercevoir, entre les propos de deux philosophes, d'importantes différences.* » — Tradução nossa.

Resta dizer que tal foi a recepção que Malebranche fez de Descartes. Este nos mostrou um terreno que estava pronto para a alçada do conhecimento científico. Aquele também nos deixa um terreno pronto para a construção do saber. Porém, esta construção não se dá a partir de elementos existentes no próprio *moi*. Este lamaçal até pode ser o sustentáculo das vigas do conhecimento, desde que aterrado. Ou seja, o terreno está pronto para ser preenchido por um conteúdo vindo de fora a mando do Arquiteto¹⁸⁰. O terreno está pronto, por fim, para a tese da *Visão em Deus*. Vamos a ela!

3.3 A TESE DA *VISÃO EM DEUS*: ENTRE O MUNDO EXISTENTE E O MUNDO APARENTE

"Aliócha, sobretudo a respeito de Deus: existe êle ou não? Essas questões estão fora do alcance dum espírito que só tem a noção das três dimensões." (DOSTOIÉVSKI, 1971, p. 177)

O sujeito cindido não possui em si mesmo um fundamento e carece da capacidade de encontrar uma base desse tipo com recursos próprios. Além de constatar isso, o *moi* também se vê diante de inúmeros objetos passíveis de serem conhecidos e mensurados mediante a geometria. Como isso é possível? Como o sujeito, incapaz de emitir um juízo seguro acerca de si mesmo, pode expressar enunciados com precisão acerca dos objetos?

Isso é possível porque este tipo de conhecimento está inserido no escopo do gesto epistemológico compreendido como conhecimento por ideias. Este tipo de conhecimento é reportado aos corpos. Todavia, não é o corpo em si que é percebido, pois "Conhecemos as coisas por suas idéias [*sic*] quando elas não são inteligíveis por si mesmas, seja porque são corporais, seja porque não podem afetar o espírito ou se revelar para ele" (*Recherche*, 2004, III, parte 2, vii, § I, p. 204). Portanto, os corpos são, em si mesmos, ininteligíveis. Dos corpos só temos ideias que possibilitam uma

¹⁸⁰ Neste ponto fazemos uso de uma imagem que o próprio Malebranche fez de Deus, na *Septième Entretien*. Trata-se de uma imagem que, além de acidentalmente recuperar o sentido grego de *Arkhé*, pensa Deus como um Criador cuja trabalho criador se sustenta, apesar de as ações em prol da edificação material do projeto do mundo tenham sido finalizadas, de acordo com a narrativa bíblica. Trata-se de um projeto que se conserva permitindo a concepção de uma *criação contínua*.

relação sensível com aquilo que as ideias representam. Porém, mesmo assim fica em suspenso a questão sobre os corpos em si.

Este caráter suspenso se justifica na medida em que a percepção só fornece um conhecimento válido no que se refere ao atributo essencial do corpo: a extensão. Sendo assim, qualidades como cor, sabor, odor, textura e ainda outras, são percebidas, mas não são assimiladas com precisão. Além disso, mediante o contato com determinados tipos de corpos, o sujeito fica passível de perceber sentimentos incomensuráveis, como a dor e o prazer. O *moi* sente essas qualidades quando em relação com objetos. Porém, nem o sujeito e nem o objeto são a causa da sensação.

Para indicar isso, Malebranche recorre a um exemplo prático que acusa tanto a ineficácia do sujeito, como a ineficácia do objeto em determinada situação na qual a sensação ocorre. Trata-se, pois, do recorrente exemplo da dor no membro amputado. Numa circunstância dessa, donde provém a dor? Há algo que a cause? Poderíamos dizer que o sujeito é quem causa a dor em si mesmo? Se isso fosse plausível, conviria deduzir no espírito a capacidade de paralisar esta dor. Com este exemplo prático, Malebranche nos orienta a reconhecer que o corpo é prescindível para a realização de uma sensação. A experiência sensível é possível sem o corpo, necessitando apenas da ideia. Logo, não há um vínculo necessário entre a ideia e o corpo, ainda que a ideia nos represente coisas que remetem aos corpos.

Com efeito, há muitíssimas experiências de pessoas às quais se cortou o braço e ainda muito tempo depois sentem a mão a doer-lhes. A mão que então lhes toca e as afecta com uma sensação dolorosa não é certamente a que se lhes cortou. Logo, só pode ser a ideia da mão, como consequência das comoções do cérebro, semelhante às que temos quando nos ferem a mão. (MALEBRANCHE, 1990, p. 19-20)

Nesta passagem dos *Diálogos de um filósofo cristão e um filósofo chinês*, diálogo redigido com a intenção de se defender de acusações de spinozismo¹⁸¹ Malebranche deu a entender que certas comoções no cérebro causariam a dor. Assim, haveria uma origem corpórea da dor sentida na alma. Isso, porém, iria de encontro à sua tese da ineficácia causal das criaturas, além de propor uma relação

¹⁸¹ Algo interessante acerca disso é que Bayle, na nota A do verbete *Spinoza*, sugere uma semelhança entre a filosofia de Spinoza e as filosofias antigas e orientais no *Dictionnaire Historique Critique* (1697). Ao que parece, Malebranche aderiu a esta sugestão em seu diálogo de 1708. É bem possível que Malebranche tenha lido o *Dictionnaire*, sobretudo porque foi citado no verbete *Épicure* numa nota em que Bayle realizou uma defesa do sistema dele às críticas do Arnauld – o que veremos no quarto capítulo.

direta entre duas substâncias distintas. No entanto, restariam ainda as questões sobre a causa e o motivo desta comoção. Em todo o caso, sucede-se uma ocorrência que faz o ser humano perceber uma ideia que não corresponde ao objeto sentido.

Em torno disso, ele comentou no *Éclaircissement VI*:

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

Por esses motivos, a existência dos corpos é colocada em questão. Nesse sentido, eles são ininteligíveis. Entretanto, ainda assim, é permitido ao sujeito a obtenção de um conhecimento preciso da essência dos corpos. Trata-se de um nível epistemológico possível. Este conhecimento, porém, torna a condição do sujeito ainda mais irresoluta, pois haveria uma autorização para exprimir ciência sobre o mundo, sem a possibilidade da ciência acerca da dimensão subjetiva.

O mundo exterior é passível de ser calculável por meio da geometria. A dimensão interior, porém, é irreduzível à mensuração. Como aquele âmbito obscuro pode obter um conhecimento lúcido acerca dos corpos? De que maneira estas dimensões se relacionam? Os conhecimentos que dizem respeito aos corpos e que conhecemos mediante a geometria se sustentam no nada? A este respeito, Malebranche nos advertiu com um princípio que antecede aquele expresso pelo enunciado de Descartes: “O nada não tem propriedades” (*Entretiens*, 1922, I, i, p. 26)¹⁸².

Se existe uma disposição, como disse Monzani (2011), “simétrica e inversa” entre alma e corpo, o que há entre essas duas instâncias? Pode-se dizer que não há nada. O corpo é apenas uma ficção imaginada pelo espírito e existem apenas ideias, uma vez que a matéria é prescindível para a relação com ideias. Também seria possível dizer que só existem corpos e que até a alma é material, de modo que é preciso apenas aprimorar os métodos de medição para compreendê-la. Poderíamos

¹⁸² « *Le néant n'a point de propriétés.* » — Tradução nossa.

pensar também na proposta que propõe uma dimensão em que exista a união entre a alma e o corpo como possível. Se orientando para qualquer uma destas possibilidades, a necessidade de algo “entre” a alma e o corpo é dispensada.

Porém, parece que Malebranche preferiu a sugestão mais tensa de que nada há entre a alma e o corpo. Todavia alertando que “o nada não tem propriedades” inferiu que há alguma coisa entre essas dimensões permitindo a relação entre essas duas instâncias e que, por preconceito, chamamos de “nada”. Chamamos de “nada” por falta de recursos para compreender. Acreditamos, enfim, que ele compreendeu que chamamos de “nada”, o infinito, por ser algo abstrato do qual nada podemos experimentar. Portanto, a relação entre as substâncias heterônomas dispostas numa simetria inversa é feita mediante o infinito, ou melhor, mediante o Ser Infinito que encerra em si uma potência infinita de vontade e de ideias, a saber: Deus. É neste ser que a alma de existência certa e de essência desconhecida vê os corpos mediante uma essência indubitável, ainda que a existência de algo correspondente às ideias que apresentam a essência dos corpos seja incerta.

Para Malebranche o sujeito é feito a lua, astro cujo brilho não é originário de si mesmo, mas que necessita da luz de outro astro que é a foz de seu próprio brilho. Sobre a alma, disse Guérault (1955, p. 52): “Ela não é por ela mesma *luminosa*. Ela é somente *esclarecida* por uma luz que lhe vem de fora; luz lunar e não luz solar, *luz iluminada*, e não *luz iluminante*¹⁸³.”. Logo, a alma depende de uma iluminação exterior, assim como a lua, mantendo a analogia astronômica. Nisso reside o que Pricladnitzky (2015) chamou de “dependência epistêmica” de Deus. Por isso, nas *Entretiens*, mediante o personagem de Teodoro, Malebranche chamou a atenção comentando:

Quanta diferença existe, meu caro Aristo, entre a luz de nossas ideias e a obscuridade de nossos sentimentos, entre conhecer e sentir; e quanto é necessário se acostumar como a distinguir sem esforço! Aquele que não refletiu muito sobre esta diferença, acreditando sem cessar que conhece muito claramente e que sente mais vivamente, não pode não se enganar nas trevas de suas próprias modificações. Pois então, compreenda bem essa importante verdade: o homem não é para si mesmo a sua própria luz; sua substância, bem longe de esclarecer, é ininteligível para ele mesmo; ele não conhece nada senão pela luz da Razão universal que esclarece todos os

¹⁸³ « *Elle n'est pas elle-même lumineuse. Elle est seulement éclairée par une lumière qui lui vient d'ailleurs ; lumière lunaire et non lumière solaire, lumière illuminée, et non lumière illuminant.* » — Tradução nossa.

espíritos, senão pelas ideias inteligíveis que ela descobre para ele na sua substância toda luminosa. (*Entretiens*, 1922, III, iii, p. 57)¹⁸⁴

Vale ainda observar o próximo parágrafo, que, de certa maneira, sintetiza o que foi dito até então:

A razão criada, nossa alma, o espírito humano, as mais puras e as mais sutis inteligências, podem muito bem ver a luz, mas elas não podem produzi-la ou tirá-la de seu próprio interior. Elas não podem engendrá-la com sua substância. Elas podem descobrir as verdades eternas, imutáveis, necessárias no Verbo divino, na Sabedoria eterna, imutável, necessária. Mas elas não podem encontrar em si mesmas senão sentimentos por vezes muito vivos, mas sempre obscuros e confusos, senão modalidades plenas de trevas. Em uma palavra, elas não podem, ao se contemplar, descobrir a verdade. Elas não podem se nutrir de sua própria substância. Elas não podem encontrar a vida das substâncias senão na Razão universal que anima todos os espíritos, que ilumina e que conduz todos os homens. Pois é ela que consola interiormente aqueles que a seguem. É ela que chama de volta aqueles que a abandonam. É enfim ela que, por meio de censuras e de ameaças terríveis, enche de confusão, de inquietude e de desespero aqueles que estão resolutos a abandoná-la. (*Entretiens*, III, iv, p. 57-58 — SZK)¹⁸⁵

Notamos, com isso, como o sujeito é dependente da luz divina, pois, por si mesmo, não é a causa de sua luz. Conhecemos mediante a luz das ideias divinas, das quais somos dependentes. O ser humano não é a fonte da luz que o ilumina. O claro e distinto não é proveniente da alma. A luz vem de fora, da Razão Universal, que, em última instância, é Deus. Retomando a metáfora cartesiana do terreno da alma, poderíamos dizer que, sendo análoga a um banhado ou a um pântano, a alma precisa ser aterrada por um conteúdo vindo de outra dimensão. Eis que Malebranche sugeriu como resposta: a tese da *Visão em Deus*. É em Deus que os firmamentos do

¹⁸⁴ « *Qu'il y a de différence, mon cher Ariste, entre la lumière de nos idées, et l'obscurité de nos sentiments, entre connaître et sentir ; et qu'il est nécessaire de s'accoutumer à la distinguer sans peine ! Celui qui n'a point fait assez de réflexion sur cette différence, croyant sans cesse connaître fort clairement ce qu'il sent le plus vivement, ne peut faire qu'il ne s'égaré dans les ténèbres de ses propres modifications. Car enfin, comprenez bien cette importante vérité : l'homme n'est point à lui-même sa propre lumière ; sa substance, bien loin de l'éclairer, lui est inintelligible elle-même ; il ne connaît rien que par la lumière de la Raison universelle qui éclaire tous les esprits, que par les idées intelligibles qu'elle leur découvre dans sa substance toute lumineuse.* » — Tradução nossa.

¹⁸⁵ « *La Raison créée, notre âme, l'esprit humain, les intelligences les plus pures et les plus sublimes peuvent bien voir la lumière ; mais ils ne peuvent la produire ou la tirer de leur propre fonds ; ils ne peuvent l'engendrer de leur substance. Ils peuvent découvrir les vérités éternelles, immuables, nécessaires dans le Verbe divin, dans la Sagesse éternelle, immuable, nécessaire ; mais ils ne peuvent trouver en eux que des sentiments souvent fort vifs, mais toujours obscurs et confus, que des modalités pléines de ténèbres. En un mot, ils ne peuvent, en se contemplant, découvrir la vérité. Ils ne peuvent se nourrir de leur propre substance. Ils ne peuvent trouver la vie des intelligences que dans la Raison universelle qui anime tous les esprits. Car c'est elle qui console intérieurement ceux qui la suivent ; c'est elle qui rappelle ceux qui la quittent ; c'est elle enfin qui, par des reproches et des menaces terribles, remplit de confusion, d'inquiétude et de désespoir ceux qui sont résolus de l'abandonner.* ».

edifício do conhecimento se sustentam, pois, sem esta porção de terra externa para aplainar o terreno pantanoso do espírito, viga alguma se sustentaria. Dessa forma, como comentaram Cardoso e Marques (2016, p. 153): “A tese matricial do malebranchismo é a da passividade radical da natureza e também do espírito: pensar é ser afectado (*sic*) pela luminosidade do inteligível, o eu pensante não é a fonte das suas próprias ideias, não se conhece claramente a si mesmo.”. Logo, uma vez que o conhecimento existe, segue-se que Deus é conhecido. Por esta razão, nosso filósofo concebeu que Deus é o primeiro na ordem do conhecimento e que nós o conhecemos por si mesmo, ao descrever que:

Somente Deus é conhecido por si mesmo, pois, ainda que existam outros seres espirituais além dele e que parecem ser inteligíveis por sua natureza, somente ele pode agir sobre o espírito e se revelar a este. Somente Deus é visto com uma visão imediata e direta; somente ele pode iluminar o espírito por sua própria substância. Finalmente, nesta vida, é somente pela união que temos com ele que somos capazes de conhecer o que conhecemos, assim como explicamos no capítulo precedente, pois é nosso único mestre que preside o nosso espírito, segundo Santo Agostinho, sem a mediação de qualquer criatura. (*Recherche*, 2004, III, parte 2, viii, p. 204)

É em Deus que o ser humano estabelece uma relação sensível com ideias. É em Deus que o conhecimento é possível, uma vez que, por si mesmo o ser humano não é a sua luz.

Seria possível, a partir disso, questionar se o mundo material em si não seria prescindível, uma vez que Deus se coloca como um agente produtor de ideias no espírito humano possibilitando a percepção. Não apenas este questionamento seria uma possibilidade, mas também a pergunta acerca da necessidade de uma dimensão metafísica, pois Deus poderia estar confundido com a própria natureza, numa manifestação imanente. Todavia, pensando o mundo material como causa ocasional da causa metafísica, Malebranche propôs sua doutrina ocasionalista, buscando harmonizar essas duas dimensões.

Para pensar essa relação ocasionalista, Malebranche sugere o exemplo das bolas que se chocam. Enquanto algumas pessoas, num jogo de bilhar, deduziriam que, num choque entre bolas o movimento da segunda seria causado pela primeira, nosso autor diria que o choque da primeira bola com a segunda seria a ocasião para Deus agir, promovendo os movimentos que aí se seguem. O mesmo se passa com nossos órgãos sensoriais, como explica Badiou (2013, p. 36):

A tese da visão em Deus é que nosso espírito não vê, assim como não ouve os corpos reais. Quando vemos uma mesa, não vemos a mesa, ainda que ela esteja diante de nossos olhos, nós vemos sua ideia em Deus, inclusive no exercício de ver¹⁸⁶.

A mesa está no mundo, assim como as vibrações das cordas que formam um acorde musical. Porém, a mesa por si mesma, assim como as vibrações das cordas que movem o ar e chegam aos ouvidos, são inacessíveis para o ser humano, pois são ininteligíveis. Deus torna isso concebível na forma de uma ideia, operando uma espécie de tradução para uma linguagem perceptível. Os reflexos da luz na mesa e as vibrações são, portanto, ocasiões para Deus agir, causando as ideias para a alma.

A proposta da *Visão em Deus* busca fornecer um esquema de pensamento que leva em conta tanto o que se sucede na dimensão material da realidade, quanto o que se passa em âmbito metafísico, o âmbito da eficácia. Porém, ainda assim fica em aberto a questão sobre a necessidade da existência de objetos materiais, pois a percepção humana se relaciona apenas com ideias cuja correspondência com os corpos é prescindível. Longe de superar as hipóteses cartesianas sobre o membro fantasma, sobre o sonho e sobre a loucura, Malebranche elevou o questionamento a um ponto em que o seu próprio “sistema” não deu conta de responder.

Essa insuficiência argumentativa ficou nítida no *Éclaircissement VI*. Neste texto, ele admitiu a impossibilidade de provar algo acerca da existência de uma realidade material externa. Além disso, sugeriu que é preciso ter fé na existência de um mundo material situado numa dimensão que transcende a nossa capacidade perceptiva. Sobre essa relação com os corpos, de acordo com Émile Boutroux (1916, p. 27), “Malebranche reconhece, declara e demonstra que a existência dos corpos é indemonstrável. Mas ele afirma, não menos categoricamente, que os corpos existem. Nós somos assegurados disso, disse ele, pela revelação.¹⁸⁷”.

Essa questão acerca da existência dos corpos suscitou debates. Em torno disso, no *Éclaircissement VI*, ele disse:

Não temos nada que nos prove que não existam, e temos, ao contrário, uma forte inclinação para crer que existam. Temos, portanto, mais razão para crer

¹⁸⁶ « *La thèse de la vision en Dieu, c'est que notre esprit ne voit pas, mais aussi bien n'entend pas les corps réels. Quand nous voyons une table, nous ne voyons pas la table, bien qu'elle soit là sous nos yeux, nous voyons son idée en Dieu, y compris dans l'exercice du voir.* » — Tradução nossa.

¹⁸⁷ « *Malebranche reconnaît, déclare, démontre que l'existence des corps est indémontrable. Mais il affirme, non moins catégoriquement, que les corps existent. Nous en sommes assurés, dit-il, par la révélation.* » — Tradução nossa.

que existam do que para crer o contrário. Assim, parece que deveríamos crer que existem. Pois somos naturalmente levados a seguir nosso julgamento natural, quando não podemos positivamente corrigi-lo pela luz e pela evidência. [...] Certamente, somente a fé pode nos convencer de que há efetivamente corpos. Somente podemos ter demonstração exata da existência de outro ser, quando se trata de um ser necessário. (*Éclaircissement VI*, 2004, p. 277).

A despeito da admiração pela descrição cartesiana acerca do corpo, ele reconheceu esta dificuldade quanto à relação entre alma e corpo, tanto no que tange à causalidade, quanto no que se refere ao conhecimento que uma dimensão pode ter da outra. Longe de propor uma solução, ele reconheceu: “Não há nenhuma ligação necessária entre a presença de uma ideia no espírito de um homem e a existência da coisa que essa ideia representa, e o que acontece com aqueles que dormem ou estão delirando prova isso suficientemente.” (*Recherche*, 2004, I, x, § iv, p. 126).

A fé passa a fazer parte da explanação de Malebranche. Sendo assim, “[...] a obscuridade deste conhecimento de si mesmo é utilizada pelo autor como uma propedêutica para apresentar a Visão em Deus [...]” (KONTIC, 2018, p. 614). Refletindo sobre isso no seu curso intitulado “*L’union de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*”, Merleau-Ponty concluiu: “As ideias que eu penso não são meus pensamentos, porque pensar uma ideia não é engendrará-la inteligivelmente. Minhas ideias surgem para mim como que por milagre. É a partir da obscuridade do sentimento de si mesmo que se passa para a visão em Deus.” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 18-19)¹⁸⁸. Foi neste sentido que o gesto da crença passou a ter um papel filosófico na doutrina do padre oratoriano. Diante da certeza na própria existência sem conhecer a essência da própria subjetividade, cabe ao sujeito ter fé na existência do mundo que ele percebe mediante ideias que apresentam a extensão como essência. Mais uma vez no *Éclaircissement VI*, ele explanou:

Deus fala ao Espírito e obriga aquela sua mente de duas maneiras, pela evidência e pela fé. Estou de acordo que a fé obriga a crer que há corpos, mas com relação à evidência, parece-me que ela não é inteira e que não somos invencivelmente levados a crer que há alguma outra coisa além de Deus e de nosso espírito. (*Éclaircissement VI*, 2004, p. 275)

¹⁸⁸ « *Les idées que, je pense ne sont mes pensées, puisque penser une idée n’est pas l’engendrer intelligiblement. Mas idées m’apparaissent comme par miracle. C’est à partir de l’obscurité du sentiment de soi-même qu’on passe à la vision en Dieu.* » — Tradução nossa.

O corpo é um objeto que, tanto no aspecto que é passível de se conhecer quanto no aspecto misterioso, nos conduz à fé. O funcionamento passível de ser estudado em detalhes, indica a engenhosidade de Deus. A parte misteriosa trata-se de um convite para recorrer às Escrituras Sagradas e potencializar a fé de que há um mundo material criado por Deus, que é a ocasião para a Vontade Dele se manifestar.

Com isso, percebemos como o nosso filósofo propôs uma compreensão relativista tanto da subjetividade com dimensões subterrâneas e ininteligíveis, quanto da existência em um mundo cuja existência está em suspenso. Abordamos 3 (três) tipos de conhecimento descritos por ele na *Recherche*, a saber: conhecimento por sentimento interior, conhecimento por ideia e o conhecimento de algo por si mesmo, que respectivamente se referem ao *eu*, ao corpo e a Deus. Tendo abordado isso, avancemos para uma reflexão acerca de como ele pensou sobre as outras mentes.

3.4 MONTAINGE: INIMIGO OU ALIADO? PERCEPÇÃO E LOUCURA

“Esta minha loucura seria salutar e esta morte vivificante.” (AGOSTINHO, 1996, p. 216)

Uma vez que vimos¹⁸⁹ a recepção de Malebranche dos *Ensaio*s, nos concentraremos em examinar como esses autores pensaram a questão dos sentidos e como eles podem conduzir o ser humano a juízos equívocos. Para isso, nos limitaremos a examinar dois ensaios. É curioso o título de um dos ensaios que escolhemos, pois ele prescreve: “É loucura relacionar o verdadeiro e o falso com a nossa competência”. Este ensaio trata, como sugere o título, da nossa incapacidade de descobrir o verdadeiro e o falso mediante os sentidos. Contudo, como Montaigne refletiu acerca dos limites dos sentidos neste ensaio? Num contexto no qual está tratando, aparentemente num tom de escárnio e pena, das pessoas que acreditam em retorno da morte, milagres, feitiçarias, ele fez a seguinte reflexão.

E atualmente acho que eu mesmo era, no mínimo, igualmente digno de pena. Não que a experiência tenha desde então me feito ver alguma coisa acima de minhas primeiras crenças; e no entanto não foi por falta de curiosidade; mas a razão ensinou-me que condenar assim, resolutamente, uma coisa por ser falsa e impossível é pretender ter na cabeça as fronteiras e os limites da vontade de Deus e do poder de nossa mãe natureza; e que não há no mundo

¹⁸⁹ Referência ao item 2.1.

loucura mais notável do que reduzi-los à medida de nossa capacidade e competência. (MONTAIGNE, 2000, p. 93)

Identificamos nessa passagem que Montaigne reclamou que, ao se considerar numa posição digna de concluir o que é verdadeiro e o que é falso, o ser humano nada mais faz do que agir de maneira louca por se considerar como porta-voz da “vontade de Deus” e “de nossa mãe natureza”. Isso nos inspira a questionar: temos nós a capacidade de emitir juízos válidos sobre a natureza? A própria tradição científica não nos mostra exatamente a fragilidade desta intenção? Ao que tudo indica, Montaigne nos nega esta capacidade afirmando, inclusive, que sentiu pena de si mesmo por um dia ter estado convicto de que a perspectiva do ser humano pode ser considerada como um padrão de medida válido para todas as coisas. Não identificamos uma negação de que existe essa propensão em adotar uma perspectiva para conhecer as coisas do mundo. Não há problemas em cada pessoa ver o mundo conforme a sua perspectiva. O problema está relacionado com o autoconvencimento de que essa perspectiva se trata de um padrão de medida inequívoco e que, portanto, todos os juízos emitidos com base nessa perspectiva são inevitavelmente verdadeiros. Tal procedimento é uma loucura, tanto neste contexto quanto no contexto das contribuições de Malebranche acerca do tema – o que veremos mais adiante.

Antes convém pensar em como essa postura de Montaigne nos auxilia na compreensão dos motivos pelos quais ele se valeu da ocasião de um comentário sobre povos nativos no Brasil para fazer uma crítica à cultura europeia ocidental. Poderíamos pensar que esta compreensão que relativiza a verdade se deu muito em função do conhecimento de outros grupos humanos ao redor do mundo. Montaigne não foi alheio a isso. Em um texto intitulado *Sobre os canibais*, o filósofo libertino realizou reflexões que, longe de marginalizar as diferentes maneiras em que indígenas das Américas conduziam suas vidas a partir de suas próprias lógicas, acolhia essas lógicas sem emitir juízo de valor, demonstrando, inclusive, admiração por tais costumes.

Sobre isso, ele falou:

Ora, para voltar a meu assunto, e pelo que dela me contaram, acho que não há nada de bárbaro e de selvagem nessa nação, a não ser que cada um chama de barbárie o que não é seu costume. Assim como, de fato, não temos outro critério de verdade e de razão além do exemplo e da forma das opiniões e usos do país em que estamos. (MONTAIGNE, 2000, p. 99)

E completa

Não fico triste por observarmos o horror barbaresco que há em tal ato, mas sim por, ao julgarmos corretamente os erros deles, sermos tão cegos para os nossos. Penso que há mais barbárie em comer um homem vivo do que em comê-lo morto, em dilacerar por tormentos e suplícios um corpo ainda cheio de sensações, fazê-lo assar pouco a pouco, fazê-lo ser mordido e esmagado pelos cães e pelos porcos (como não apenas lemos mas vimos de fresca memória, não entre inimigos antigos, mas entre vizinhos e compatriotas, e, o que é pior, a pretexto de piedade e religião) do que em assá-lo e comê-lo depois que está morto. (MONTAIGNE, 2000, p. 103)

Com estas considerações acerca das distintas perspectivas, Montaigne parece estar convidando a cultura ocidental a se abrir ao conhecimento de outras formas de viver no mundo com base em outras perspectivas, não para julgar qual é a verdadeira e qual é a falsa, mas apenas para estimar um juízo que é tão próprio ao costume francês, fazendo um paralelo com outras culturas. Não se trata de inferir o que é verdadeiro ou falso, mas de estimar as implicações éticas conseguintes de determinadas maneiras de considerar algo como verdadeiro e algo como falso. Por que não seria verdadeiro considerar os costumes europeus como bárbaros ou até mais bárbaros, ou seja, cruéis em relação aos costumes de alguma outra sociedade? Sabemos, historicamente, as consequências da barbárie europeia em relação a esses povos. Poderíamos mencionar diversos exemplos, começando pelo resgate de como o autor Padre António Vieira (1608 — 1697) compreendeu a verdade desses povos. Mas isso nos desviaria muito da intenção dessa seção. É válido reiterar que Montaigne considerou loucura a convicção de que a perspectiva humana pode indicar o que é verdadeiro e falso em relação à “vontade de Deus” e “de nossa mãe natureza”. Ao fazer isso, ele parece advertir quanto à necessidade de lançar um olhar para as demais perspectivas como possíveis para o conhecimento do mundo, uma vez que também se encontram possibilidades de equívoco.

Após essas breves considerações, convém avançar para o momento apropriado de avaliarmos como Malebranche pensou a relação entre os limites dos sentidos, o conhecimento edificado com base neles e o tema da loucura.

3.4.1 A loucura e a equivocidade dos juízos

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

Segundo Malebranche, é característico da condição humana incorrer em equívocos, ao emitir juízos com base nos sentidos. Para ele “[...] os sentidos nos são dados somente para a conservação de nosso corpo e não para nos ensinar a verdade.” (*Recherche*, 2004, I, x, p. 130). Na intenção de melhor elucidar o motivo pelo qual ele pensou assim, vem a calhar o exame de outra passagem da *Recherche*. Diz ele: “É verdade que os homens não julgam que a dor está na agulha que os pica, do mesmo modo que julgam que o calor está no fogo.” (*Recherche*, 2004, I, xi, p. 132). Nesta breve passagem Malebranche nos informa como os sentidos equívocos são úteis para a nossa conservação. Segundo ele, é incorreto afirmar que “o calor está no fogo”, pois, se assim o fosse, poderíamos afirmar também que “a dor está na agulha”. Mas, é útil para a conservação dos corpos “saber” que o fogo queima, ainda que seja irracional pensar assim. Em resumo, é por isso que podemos afirmar que nossos sentidos são limitados de acordo com Malebranche.

Com base nisso, para ele, a expressão da loucura não se trata de algo necessariamente equívoco, pois a princípio todos os seres humanos fazem afirmações extravagantes com base nos dados dos sentidos. Por isso Julgamos ser possível identificar no argumento de Malebranche sobre a loucura no qual expressou que “[...] é evidente que o homem passa por louco não porque vê o que não existe, mas precisamente porque vê o contrário do que os outros vêem, quer os outros se enganem ou não.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 268-9), algo similar à afirmação de Montaigne segundo a qual “É loucura atribuir o verdadeiro e o falso à nossa competência”. Além disso, não podemos afirmar que determinada pessoa é louca, pois quando Malebranche pensou no conhecimento possível acerca das outras mentes, afirmou que só as conhecemos por conjectura. Desse modo, não há exclusão do pensamento expresso de forma singular que “passa por louco”. É nesse sentido que, comentando Malebranche, diz Buzon (2010, p. 249): “Loucura, visão, desrazão são as modificações dos espíritos singulares e não problemas de uma faculdade que seria a razão, faculdade à qual Malebranche nega constantemente a realidade psicológica e individual¹⁹⁰.”.

¹⁹⁰ « *Folie, vision, déraison sont des modifications des esprits singuliers et non des troubles d'une faculté qui serait la raison, faulté don Malebranche dénie constamment la réalité psychologique et individuelle.* » — Tradução nossa.

A relação mais nítida entre a condição de equivocidade dos juízos e a pretensa loucura¹⁹¹, se encontra de forma mais explícita quando ele diz:

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

Enfim, julgando as coisas a partir dos dados fornecidos pelos sentidos, todo o ser humano, seja ele considerado louco ou são, está passível de incorrer em falsas conclusões. Neste sentido, convém indagar em que medida Malebranche propôs uma doutrina que se opõe a Montaigne. Reiterando, ele também associou a crença inquestionável nos sentidos à loucura. Nas *Entretiens* a personagem Terodoro alerta: “Nunca tome, Aristo, seus próprios sentimentos por nossas ideias, as modificações que tocam nossa vossa alma pelas ideias que iluminam todos os espíritos. Eis o maior de todos os preceitos para evitar o desvario.” (*Entretiens*, 1922, III, i, p. 56)¹⁹².

Evidentemente, ele se colocava como um filósofo que desaprovava o estilo e as afirmações de Montaigne, considerando que ele não sustentava as suas afirmações em bases sólidas. Porém, em que medida a filosofia dele não oferece uma abertura para um campo diverso e contingente de possibilidades epistemológicas? Em que medida essa abertura não o aproxima do autor dos *Ensaio*s. Montaigne seria

¹⁹¹ É curioso como abordando desse modo, Malebranche orienta o seu pensamento na contramão de Descartes, propondo, sendo assim, um anti-cartesianismo — como sugeriu Maurice Blondel (1916). Isso porque Descartes justifica a loucura na condição fisiológica humana, afirmando que as ilusões das pessoas loucas são efeito do “vapor da biliar” (2004). Por isso que, sobre Descartes comentou Shuttera (2017, p. 69) : Independentemente de ser ou não a loucura que constitui a razão genuína da dúvida, se representa a impossibilidade do exercício da meditação ou o objeto do pensamento, há algo que é significativo quanto ao tema que nos ocupa: que a loucura é desqualificada (ou “caracterizada” ou “excluída”) em termos médicos, sem uma prévia racionalização dentro do projeto; como o resultado de um cérebro perturbado ou ofuscado pelos vapores da biliar. [*Independientemente de si se trata o no de la locura, de la cual constituye la razón genuina de la duda, de si representa la imposibilidad del ejercicio de la meditación o el objeto del pensamiento, hay algo que es significativo en cuanto al tema que nos ocupa: que la locura es descalificada (o “caracterizada” o “excluida”) en términos médicos, sin una previa racionalización dentro del proyecto; como el resultado de un “cerebro perturbado u ofuscado por los vapores negros de la biliar.* — Tradução nossa.]. Malebranche, ao contrário, entende que a equivocidade dos sentidos é constitutiva do ser humano. Essa condição deslegitima a compreensão de que algum pessoa seria louca pelo fato de ter uma percepção diferente em relação a outra.

¹⁹² « *Ne prenez jamais, Ariste, vos propres sentiments pour nos idées, les modifications qui touchent votre âme pour les idées qui éclairent tous les esprits. Voilà le plus grand de tous les préceptes pour éviter l'égarement.* » — Tradução nossa.

uma expressão de desordem do mundo, se colocando como na contramão da ordem e tendo, assim, lugar na teodiceia malebranchiana — conforme veremos adiante¹⁹³.

4 O PRAZER NA FILOSOFIA DE MALEBRANCHE: DO PECADO ORIGINAL À INQUIETUDE

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

Tendo abordado como a epistemologia de Malebranche nos orienta para uma abertura de possibilidades, donde podemos inferir que esta proposta culmina em uma noção relativista de ser humano, pretendemos, neste capítulo, examinar como o filósofo pensou o prazer, na intenção de compreender de que maneira é possível associar sua doutrina com a filosofia de Epicuro e Gassendi. O sujeito desconhece a sua essência. É forçosamente convencido da própria existência, sem ter a capacidade de assegurar o mesmo do mundo criado. As ideias que colocam o sujeito diante de dados que permitem um pensamento e a construção de um conhecimento plausível sobre o mundo que não necessariamente corresponde a este mundo.

A perspectiva de um louco pode ser válida, pois loucura é acreditar nos dados dos sentidos, convencendo-se de que estes dados informam uma verdade. A loucura se manifesta quando alguém se convence que é o parâmetro para o verdadeiro e o falso. Por isso, tudo entra no âmbito da possibilidade, sendo necessária a crença no mundo criado, ao invés da convicção certa. É preciso também crer que algo não é ilusão.

¹⁹³ Abordaremos isso mais especificamente na seção 4.6.

Diante disso, propomos o presente capítulo para a realização de um exame acerca das sensações que acompanham tais percepções, com ênfase no par prazer e dor e a relação disso com a felicidade. De início, oferecemos uma seção na qual o conceito de prazer é associado com a felicidade do sujeito, tanto pela sua utilidade, quanto pelo papel que ele exerce na relação do *moi* com Deus. Em seguida, sugerimos uma reflexão sobre como conexão entre prazer e felicidade explicitamente manifesta um distanciamento em relação ao estoicismo, possibilitando uma aproximação com Epicuro. O passo seguinte diz respeito aos limites deste conceito no interior da própria doutrina malebranchiana, considerando que o prazer não é apenas relacionado com a busca por Deus e com a utilidade para a conservação do corpo, mas também com o desvio e com o pecado. Nesta seção, também propomos uma abordagem sobre como o próprio conceito de pecado é problemático, ao considerarmos o *Éclaircissement I*.

Após examinadas as implicações do conceito de prazer, reconhecendo a sua disposição paradoxal, oferecemos uma seção na qual intentamos analisar como Malebranche explicou a existência dos mais variados paradoxos relativos à existência, para assimilar como a proveniência divina da dor e do prazer, do bem e do mal, do pecado e da virtude se enquadram no conceito de Ordem. Cabe aí também a condição cindida do sujeito. Todas estas cismas que caracterizam a vida humana convergem com a Ordem divina, pela via de que o ser humano diverge dela desde o primeiro pecado, feito pela escolha daquele que cumpriu com a Providência divina.

Propomos, enfim, uma análise sobre o conceito de Ordem, para entender como é possível que o prazer seja, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, um bem e um mal, um pecado e uma obediência, um acerto e um desvio do itinerário que conduz à felicidade.

4.1 O PRAZER E A FELICIDADE: O PRAZER É CAUSADO POR DEUS

De um só golpe, poderíamos concluir que, uma vez que só há uma causa verdadeira para tudo o que se sucede no mundo, Deus é quem causa o prazer em nós. Neste caso, Deus também causaria a dor. Portanto, a dor e o prazer não estão associados a objetos que desfrutamos no mundo, mas com uma causa transcendente que opera para que tais estímulos se realizem no sujeito na ocasião da fruição desses

objetos. Mesmo concluindo isso, porém, cabe compreender os motivos pelos quais Deus opera em prol disso nesta doutrina.

Para Malebranche, há uma Providência divina que prescreve a necessidade de todas as criaturas se inclinarem a Deus. Essa necessidade advém do fato de que Deus criou o mundo para a Sua glória. Em torno disso, comenta Stencil (2011, p. 1112): “A teodiceia de Malebranche começa com a afirmação de que Deus é capaz de agir apenas por Sua própria Glória” (STENCIL, 2011, p. 1112)¹⁹⁴. Para o padre do Oratório, Ele é como um Arquiteto responsável pela confecção de algo belo e que reconhece essa beleza. Deste reconhecimento Ele extrai uma glória. É possível ainda que, além do gesto de apreço feito pelo próprio Arquiteto, as criaturas ainda reconheçam tal beleza, donde se segue um outro tipo de glória que não se desvincula da primeira, embora não seja uma consequência necessária da primeira, ao menos no exemplo mencionado por Malebranche. Vejamos:

Quando um arquiteto faz um edifício cômodo e com uma excelente arquitetura, ele tem uma secreta complacência, pois sua obra o faz testemunha sua habilidade em sua arte. Assim, pode-se dizer que a beleza de sua obra o faz honra, porque ela porta o caráter das qualidades com as quais se glorifica, das qualidades que estima, que ama e que se alegra em possuir. Que aconteça, além disso, de alguém se deter para contemplar seu edifício e para admirar nele a conduta e as proporções, o arquiteto tira dele uma segunda glória, que é ainda principalmente fundada sobre o amor e a estima que tem das qualidades que possui, e que se alegraria em possuir em um grau mais eminente. Pois se acreditasse que a qualidade de arquiteto fosse indigna dele, se desprezasse essa arte ou essa ciência, sua obra cessaria de honrá-lo, e aqueles que o louvariam por tê-la construído o deixariam confuso. (*Entretiens*, 1922, IX, iv, p. 202-203 — SZK)¹⁹⁵

Deus opera tal qual o arquiteto que busca realizar algo da maneira mais primorosa possível e que extrai disso uma glória. É por este motivo que cria os seres inclinados a Si, pois é mais plausível que o autor de uma bela obra a ame e seja amado. Não havendo essa coerência, ou seja, se o autor não admirasse a própria

¹⁹⁴ “*Malebranche’s theodicy begins with the claim that God is able to act only for His own glory.*” — Tradução nossa.

¹⁹⁵ « *Lorsqu’un architecte a fait un édifice commode et d’une excellente architecture, il en a une secrète complaisance, parce que son ouvrage lui rend témoignage de son habileté dans son art. Ainsi, on peut dire que la beauté de son ouvrage lui fait honneur, parce qu’elle porte le caractère des qualités dont il se glorifie, des qualités qu’il estime et qu’il aime, et qu’il est bien aise de posséder. Que s’il arrive, de plus, que quelqu’un s’arrête pour contempler son édifice, et pour en admirer la conduite et les proportions, l’architecte en tire une seconde gloire, qui est encore principalement fondée sur l’amour et l’estime qu’il a des qualités qu’il possède, et qu’il serait bien aise de posséder dans un degré plus éminent; car s’il croyait que la qualité d’architecte fût indigne de lui, s’il méprisait cet art ou cette science, son ouvrage cesserait de lui faire honneur, et ceux qui le loueraient de l’avoir construit lui donneraient de la confusion.* » – Tradução nossa.

obra enquanto outros a admiram, o projeto seria confuso. Neste sentido, Deus criou um mundo para se vangloriar, pois, assim, está de acordo com as criaturas inclinadas a amá-Lo pela Sua obra. Logo, há uma concorrência¹⁹⁶ entre Deus e Suas criaturas que convergem para a Glória Dele, pois

Se Deus, criando este mundo, tivesse produzido uma matéria infinitamente extensa, sem imprimir nela algum movimento, os corpos não seriam todos diferentes uns dos outros. Todo o mundo visível seria, no presente, apenas uma massa de matéria ou de extensão que bem poderia servir para tornar conhecida a grandeza e o poder de seu autor, mas não haveria essa sucessão de formas e essa variedade de corpos que compõe toda a beleza do universo e que leva todos os espíritos para a admirar a sagacidade infinita daquele que o governa. (*Recherche*, 1837, IV, I, i, p. 125)¹⁹⁷

O movimento faz com que a alma seja conduzida a admirar a Deus. Não se trata, assim, do mero conhecimento das habilidades do Criador na realização de Sua obra. O sujeito é orientado a potencializar o sentimento de glória que o Arquiteto desfruta diante de Sua obra, o sentimento no qual toda a glória, seja ela própria ou advinda de terceiros, se enraíza.

Contudo, não são apenas os movimentos concernentes ao sujeito que potencializam essa glória. A beleza do mundo é resultante do movimento existente na esfera criada. Sem o movimento, não haveria a diferença; o mundo não seria divertido e repleto de uma diversidade de seres. Operando o que Deprun (1979, p. 189) compreendeu como “analogia psicofísica”, o filósofo explicou como os movimentos da matéria e do espírito convergem para a glória divina. Disse ele:

Ora, parece-me que as inclinações dos espíritos são para o mundo espiritual o que o movimento é para o mundo material; e que se todos os espíritos fossem sem inclinações, ou se nunca lhes faltasse nada, não se encontraria na ordem das coisas espirituais aquela variedade que não só faz admirar a profundidade da sabedoria de Deus, como faz a diversidade que se encontra nas coisas materiais, mas também na sua misericórdia, na sua justiça, na sua bondade e, em geral, em todos os seus outros atributos. A diferença nas inclinações produz, portanto, nos espíritos um efeito bastante semelhante ao que a diferença nos movimentos produz nos corpos; e as inclinações dos espíritos e os movimentos dos corpos compõem toda a beleza dos seres

¹⁹⁶ Diante da ciência de que Malebranche, no *Éclaircissement XV*, usa o termo concorrência em outro contexto, alertamos que não adotamos o conceito com base no texto referido nesta nota.

¹⁹⁷ « *Si Dieu, en créant ce monde, eût produit une matière infiniment étendue, sans lui imprimer aucun mouvement, tous les corps n'auraient point été différents les uns des autres. Tout ce monde visible ne serait encore à présent qu'une masse de matière ou d'étendue qui pourrait bien servir à faire connaître la grandeur et la puissance de son auteur ; mais il n'y aurait pas cette succession de forme et cette variété de corps qui fait toute la beauté de l'univers, et qui porte tous les esprits à admirer la sagesse infinie de celui qui le gouverne.* » – Tradução nossa.

criados. Então todas os espíritos devem ter algumas inclinações, assim como os corpos têm movimentos diferentes. (*Recherche*, 1837, IV, I, i, p. 125)¹⁹⁸

As inclinações do espírito o conduzem-no para o Bem universal, ou seja, para Deus. Trata-se de uma inclinação para algo que se situa além do campo perceptível pelo sujeito. Sendo assim, esta inclinação se converte em vontade que anseia pelo Bem, que, em última instância, é o prazer.

Esta inclinação que leva a Deus auxilia o sujeito a conservar o próprio corpo, o que contribui para a manutenção da obra divina. Na busca pelo bem, o *moi* evita situações danosas ao corpo. Porém, operando em prol da conservação, o sujeito não se relaciona com ideias, mas com sentimentos. Logo, não está na esfera do conhecimento possível, mas na dos sentimentos obscuros da dimensão tenebrosa da alma. Neste sentido, argumenta Alquié (1974, p. 46):

Ora, Malebranche professa que, da alma, não temos, propriamente dizendo, nenhuma ideia. Assim como sua união com o corpo, a existência da alma nos é conhecida pelo sentimento. E sua essência nos escapa. A partir daí, os próprios fundamentos da argumentação de Descartes nos são retiradas. Malebranche deve justificar de outra forma, a tese que adota: ele estabelece, portanto, a distinção da alma e do corpo vendo uma consequência necessária dos desejos de Deus¹⁹⁹.

A razão não conduz o sujeito a se orientar acertadamente para determinado objeto, no momento mesmo em que se afasta de outros. Trata-se, pois, de um sentimento que conduz ao bem e que demanda da razão o papel secundário de auxiliar no processo de gerenciamento dos afetos. É no âmbito do incognoscível que nos situamos ao abordar o prazer e a dor. Vale lembrar que

O sentimento interior que tenho de mim mesmo me ensina que existo, que penso, que desejo, que sinto, que padeço, etc., mas ele não me faz conhecer o que sou, a natureza do meu pensamento, de minha vontade, dos meus

¹⁹⁸ « Or, il me semble que les inclinations des esprits sont au monde spirituel ce que le mouvement est au monde matériel; et que si tous les esprits étaient sans inclinations, ou, s'ils ne voulaient jamais rien, il ne se trouve rait pas dans l'ordre des choses spirituelles cette variété qui ne fait pas seulement admirer la profondeur de la sagesse de Dieu, comme fait la diversité qui se rencontre dans les choses matérielles, mais aussi sa miséricorde, sa justice, sa bonté, et généralement tous ses autres at tributs. La différence des inclinations fait donc dans les esprits un effet assez semblable à celui que la différence des mouvements produit dans les corps ; et les inclinations des esprits et les mouvements des corps font en semble toute la beauté des êtres créés. Ainsi tous les esprits doivent avoir quelques inclinations, de même que les corps ont différents mouvements. » – Tradução nossa.

¹⁹⁹ « Or, Malebranche professe que, de l'âme, nous n'avons, à proprement parler, aucune idée. Tout comme son union avec le corps, l'existence de l'âme, nous est connu par sentiment. Et son essence nous échappe. Dès lors, les fondements mêmes de l'argumentation de Descartes nous sont retirés. Malebranche doit justifier autrement la thèse qu'il adopte : il établit donc la distinction de l'âme et du corps en y voyant une conséquence nécessaire des desseins de Dieu. » — Tradução nossa

sentimentos, de minhas paixões, de minha dor, nem as relações que todas essas coisas possuem entre si. Pois, mais uma vez, não possuindo a ideia de minha alma, não vendo o arquétipo dela no Verbo divino, não posso descobrir ao contemplá-la nem o que ela é, nem as modalidades das quais ela é capaz, nem enfim a relação que existem entre suas modalidades. Relações que sinto vivamente sem conhecê-las, mas relações que Deus conhece claramente sem senti-las. (*Entretiens*, 1922, III, vii, p. 60 — SZK)²⁰⁰

O prazer está na ordem dos sentimentos, da incomensurabilidade, do irracional. Diante disso, é plausível que se emitam juízos equívocos acerca destas condições. Todavia, este equívoco em nada prejudica na conservação do corpo. No *Troisième Entretien* Malebranche menciona o exemplo da doçura de um arranjo musical. Não há dúvidas de que se trata de um exemplo extravagante, uma vez que a música não afeta diretamente o paladar. Porém, há nisso uma utilidade em relação aos prazeres.

O mesmo se sucede com a dor. Em torno disso, reiterando, advertiu Malebranche: “É verdade que os homens não julgam que a dor está na agulha que os pica, do mesmo modo que julgam que o calor está no fogo.” (*Recherche*, 2004, I, XI, i, p. 132). Ou seja, nem sempre o sentimento ou a sensação que acompanha a relação com determinado objeto é compreendida como pertencente ao objeto. Neste sentido, os juízos tendem a ser equívocos no tocante aos sentimentos.

Mas Malebranche nos mostra como até juízos equívocos podem ser úteis para o corpo. Vejamos os seguintes juízos como exemplos: “O calor está no fogo”; “O dedo dói depois de picado pela agulha”; “O verde está no gramado” ou “O azul está no céu”. Com exceção dos exemplos relacionados à dor no dedo, todos os demais juízos atribuem a qualidade ao objeto. Malebranche parece nos dizer que tudo se sucede assim. A dor está no sujeito que a sente, assim como o calor, o verde e o azul. É da disposição do órgão sensível somada com a luz que incide no objeto que resulta a verdura da grama, ou o azulado do céu.

Todavia, é útil adjetivar o objeto, pois é muito mais prático alertar alguém dizendo “Não coloque a mão aí! O fogo queima!” do que dizer “Não encoste aí, pois o contato com o fogo fará com que seus nervos conduzam uma informação até a sua

²⁰⁰ « *Le sentiment intérieur que j'ai de moi-même m'apprend que je suis, que je pense, que je veux, que je sens, que je souffre, etc.; mais il ne me fait point connaître ce que je suis, la nature de ma pensée, de ma volonté, de mes sentiments, de mes passions, de ma douleur, ni les rapports que toutes ces choses ont entre elles, parce qu'encore un coup, n'ayant point d'idée de mon âme, n'en voyant point l'archétype dans le Verbe divin, je ne puis découvrir en la contemplant ni ce qu'elle est, ni les modalités dont elle est capable, ni enfin les rapports qui sont entre ses modalités, rapports que je sens vivement sans les connaître : mais rapports que Dieu connaît clairement sans les sentir.* » — SZK.

glândula pineal. Isso fará com que você sinta, em consequência das leis da união da alma e do corpo, uma sensação dolorida de aversão que alertará que tal contato não contribui para a conservação do seu corpo e, por isso, estimulará o afastamento imediato deste objeto.”. Em relação à cor, poderíamos mencionar exemplos como “o sinal está vermelho” ou “esta maçã está marrom por dentro”, etc. Sendo assim, os sentidos possuem uma função epistemológica de ordem prática, “[...] pois devemos sempre lembrar que os sentidos não nos são dados para descobrir a verdade ou as relações exatas que os objetos possuem entre si, mas para conservar nosso corpo e tudo o que pode ser útil a ele.” (*Entretiens*, 1922, XII, ii, p. 276)²⁰¹.

Assim podemos identificar uma primeira função do prazer, pois, a despeito do fato de sujeito emitir juízos falsos acerca deste sentimento e da dor, há uma utilidade destes sentimentos e, porque não o dizer, dos juízos que podem acompanhá-los. Portanto, há um motivo de ordem prática para Deus causar isso no espírito. Este motivo está relacionado com a manutenção da glória do autor da natureza, mediante a conservação de suas criaturas. Sobre isso, comentou em *Des Passions*:

Ora, nunca acontece que o corpo esteja no estado em que deveria estar, sem que a alma receba muita satisfação dele; 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. (*Recherche*, 1837, V, III, p. 173)²⁰²

Em vista desta glória consequente do reconhecimento do primor com o qual executou a Sua obra, Deus promove o prazer, de um ponto de vista prático. Porém, para além disso, há ainda outro motivo para esta promoção. Deus tende tudo para Si mesmo. Sendo o polo gravitacional para onde tudo tende, Ele opera nos espíritos fazendo com que as criaturas O amem.

Com este propósito, causa o prazer na alma, como expresso no *Traité de la nature et de la grâce*, no contexto em que o padre oratoriano define o conceito Bem. Vejamos:

A palavra *bem* é equívoca. Ela pode significar ou o *prazer* que torna formalmente feliz, ou a *causa* do prazer verdadeira ou aparente. Neste discurso tomarei sempre a palavra bem no segundo sentido, porque, com

²⁰¹ « ... car il faut toujours se souvenir que les sens ne nous sont pas donnés pour nous découvrir la vérité, ou les rapports exacts que les objets ont entre eux, mais pour conserver notre corps et tout ce qui peut lui être utile. » — Tradução nossa.

²⁰² « Or, il n'arrive jamais que le corps soit dans l'état où il doit être, que l'âme n'en reçoive beaucoup de satisfaction ; et il n'arrive jamais que le corps soit dans un état contraire à son bien et à sa conservation, que l'âme ne souffre beaucoup de peine. » - Tradução nossa

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*. (TNG, 1712, III, iv, p. 201-202)²⁰³

O prazer não é causado na alma apenas como meio de alerta de que o corpo está no estado em que deve estar, mas também para orientar a alma para Deus, a causa do prazer. Sem o prazer, Deus não poderia ser amado, pois é ao causar este sentimento no sujeito que Deus inspira na alma o interesse por amá-Lo – compreensão que gerou a polêmica com Lamy, conforme veremos no próximo capítulo. Toda prática amorosa no mundo tende a levar o sujeito para Deus, até porque, como interpreta Raffaella Carbone no artigo *Volontà, libertà e giudizio pratico: Malebranche e la sfera dell'agire*: “Como Malebranche argumenta na *Recherche de la vérité*, uma vez que Deus se ama, nos ama, ama todas as suas criaturas, não cria espírito que não esteja conduzido a amá-lo, a amar-se, a amar todas as suas criaturas.” (CARBONE, 2013, p. 05-06)²⁰⁴.

Notamos, com isso, que o prazer não tem apenas um papel de ordem prática na filosofia de Malebranche, mas também uma função teológica. Mediante o prazer, a vontade do sujeito entra em um itinerário que o leva para Deus, pelo chamado do próprio Deus. O prazer impulsiona o movimento que tende para o autor da natureza, o Arquiteto, que não poderia criar o mundo de outra maneira senão com suas criaturas se inclinando para ele. É neste sentido que o prazer só pode ser um bem, pois, na ocasião do desfrute de objetos que favorecem a conservação do corpo, ele é causado por Deus com o propósito de despertar o interesse das criaturas em amá-lo. Por isso, comentou Vetö (1987, p. 489):

Ora, se o bem é compreendido em termos de prazer, é porque o prazer anuncia sempre a realização de um ser, a realização de seu movimento natural. Todos os movimentos naturais das criaturas são em direção ao bem,

²⁰³ « Le mot de **bien** est équivoque : il peut signifier ou le **plaisir** qui rend formellement heureux, ou la **cause** du plaisir vraie ou apparente. Dans ce discours je prendrai toujours le mot de bien dans le second sens : parce qu'en effet le plaisir est imprimé dans l'âme, afin qu'elle aime la cause qui la rend heureuse, afin qu'elle se transporte vers elle par le mouvement de son amour, & qu'elle s'y unisse étroitement pour être continuellement heureuse.[...] Comme il n'y a que Dieu qui puisse agir en l'âme immédiatement & par lui-même, & lui faire sentir du plaisir par l'efficace actuelle de sa volonté toute puissante ; il n'y a que lui qui soit véritablement **bien**. » - Tradução nossa.

²⁰⁴ “Come Malebranche argumenta nella *Recherche de la vérité*, poiche Dio si ama, ci ama, ama tutte le sue creature, non crea spiriti che non siamo portati ad amarlo, ad amarsi, ad amare tutte le sua creature.” — Tradução nossa.

em direção aos bens. Eles são – nos corpos e nos espíritos – a impressão de Deus e esta impressão é boa. Todo o bem vem de Deus e tudo o que vem de Deus é bom²⁰⁵.

Esta compreensão sobre o prazer afasta em muito o nosso filósofo do estoicismo. Porém, em que medida não há uma aproximação ao epicurismo? Vejamos na próxima seção.

4.2 CRÍTICA AO ESTOICISMO OU ADESÃO AO EPICURISMO? O PRAZER OCASIONAL NA HISTÓRIA DAS IDEIAS (EM DEBATE)

"De sol e tudo, o senhor pode completar, imaginado; o que não pode, para o senhor, é ter sido, vivido."
(ROSA, Guimarães, 2019, p. 43)

Conta-nos Yves-Marie André que seu mestre demonstrou desde muito cedo uma fascinante facilidade para lidar com as questões da ciência. A criança prodígio se tornou, com o passar do tempo, uma das mais populares figuras da filosofia do século XVII²⁰⁶. As circunstâncias, porém, não foram absolutamente favoráveis na relação do nosso filósofo com os seus estudos. Isso porque, se por um lado o espírito de Malebranche pôde ter sido considerado forte e de fluido nos raciocínios, não podemos dizer o mesmo do corpo dele

Pois se ele vem ao mundo com um espírito dos mais fortes e mais belos que nunca havia aparecido sobre a terra, ele era, ao mesmo tempo, de uma fraqueza de corpo que não o deixou um momento sequer de intervalo sem dor. Por isso ele não foi enviado para o colégio com seus irmãos. Se nisso ele ganhou ou perdeu, não decidirei. O que é certo, é que em pouco tempo ele devorou as primeiras dificuldades das ciências com uma facilidade de espírito que surpreendeu. (ANDRE, 1970, p. 04)²⁰⁷

²⁰⁵ « Or, si le bien se comprend en termes de plaisir, c'est que le plaisir annonce toujours l'accomplissement d'un être, la réalisation de son mouvement naturel. Tous les mouvements naturels des créatures vont vers le bien, vers les biens. Ils sont - dans les corps et dans les esprits - l'impression de Dieu et cette impression est bonne. Tout le bien vient de Dieu et tout ce qui vient de Dieu est bien. »
— Tradução nossa.

²⁰⁶ Em torno da popularidade de Malebranche, cf, a Introdução de Plínio Junqueira Smith, cuja referência é: MALEBRANCHE, Nicolas. A busca da verdade (textos escolhidos). Trad. Plínio J. Smith. 1ªed. São Paulo: Discurso editorial, 2004.

²⁰⁷ « Car s'il vint au monde avec un esprit des plus forts et des plus beaux qui aient jamais paru sur la terre, il était en même temps d'une faiblesse de corps, qui ne lui laissa toute sa vie presque pas un moment d'intervalle sans douleur. Cela fut cause qu'on ne l'envoya point au collège avec ses frères. S'il y gagna ou s'il y perdit, je n'en déciderai pas. Ce qui est certain, c'est qu'en peu de temps il dévora les premières difficultés des sciences avec une facilité d'esprit qui étonnait. » – Tradução nossa.

Os sintomas indicados pelo biógrafo nos permitem suspeitar que ele padecia daquilo que hoje compreendemos como espinha bífida, uma má formação que aparece já no feto em decorrência da carência de folato durante o período de gestação. A consequência desta falta de ácido fólico é a dificuldade para que a medula espinhal do nascituro se desenvolva até fechar. Além da dor, há também sintomas como a presença de um calombo de gordura nas costas, a presença de pelos na região da coluna onde se situa a medula óssea, fraqueza nas pernas, escoliose e, em alguns casos, dificuldades neurológicas. Ainda que não seja nos moldes que Malebranche abordou no livro *De L'Imagination da Recherche*, trata-se, pois, de uma influência do regime alimentar materno que indica consequências no feto.

Por conta disso, o décimo terceiro filho de Nicolas Malebranche, ministro do cardeal Richelieu, e Catherine de Lauzon, aliada à casa dos Bochart de Champigny, não frequentou o colégio tal como seus irmãos. Além disso, nosso filósofo conviveu com uma constante dor, pois "Ele tinha uma conformação particular: a espinha das costas tortuosa e o esterno extremamente afundado". (ANDRE, 1970, p. 04 – nota 5)²⁰⁸.

Só aos 16 anos teve uma condição melhor de saúde, ou seja, durante o período em que foi estudar sob a regência de Rouillard. As coisas iam aparentemente se encaminhando bem, até que, aos 18 (dezoito) dias de abril de 1658, quando ele tinha 19 anos completados, sua mãe faleceu. Passadas duas semanas e três dias, faleceu também o seu pai. Ao que tudo indica, a perda da mãe foi significativa, pois ela deu uma atenção especial a Malebranche diante do fato de que ele não podia, durante a infância, ir até uma instituição formativa para adquirir conhecimento. Disse André sobre Catherine de Lauzon:

Todavia ele perdeu a mãe: uma perda muito significativa de um espírito raro e de grande virtude. Ela era uma senhora de um espírito raro e de uma grande virtude. Ela era aplicada particularmente em formá-lo, e pode-se dizer que foi ela a primeira responsável por esta linguagem brilhante e natural que admiramos em seus escritos. (ANDRÉ, 1970, p. 07)²⁰⁹

²⁰⁸ « Il avait une conformation particulière : l'épine du dos tortueuse et le sternum extrêmement enfoncé. » – Tradução nossa.

²⁰⁹ « Cependant il perdit sa mère : perte bien sensible d'un esprit rare et d'une grande vertu. Elle s'était une dame d'un esprit rare et d'une grande vertu. Elle s'était appliquée particulièrement à le former, et

Dolorosas foram as duas primeiras décadas da vida de Malebranche, tanto por conta de sua condição fisiológica, quanto pelos acontecidos que se sucederam com ele naquele contexto. Não é vão, portanto, que encontramos no livro *Des Passions* uma crítica dele ao estoicismo, na qual ele considera ridículo o aconselhamento “[...] de não se afligir pela perda de seus amigos ou de seus bens [...]” (*Recherche*, 1837, V, ii, p. 166) para buscar a vida feliz. Ele também considerou desprovida de razão a recomendação de “[...] não nos afligirmos pela morte de um pai, da perda de nossos bens.” (*Recherche*, 1837, V, ii, p. 166)²¹⁰. Não é de se admirar que sua tese acerca do prazer vá na exata contramão do que diziam os filósofos do Pórtico, alegando inclusive que se mobilizavam pelo orgulho, e não pela razão, pois

Seu orgulho lhe sustenta a coragem; mas não impede que eles sofram efetivamente a dor com inquietude e que eles não sejam infelizes. Assim, a união que eles têm com seu corpo não é destruída, nem sua dor dissipada; mas é que a união que eles têm com outros homens, fortalecida pelo desejo de sua estima, resiste de alguma forma a essa outra união que eles têm com seu próprio corpo. A vista sensata de quem os olha, e a quem estão unidos, detém o curso dos espíritos que acompanham a dor e apaga do seu rosto o ar que ali imprimiu: pois, se ninguém os olhasse, esse ar de firmeza e liberdade de espírito desapareceria imediatamente. Assim, os estoicos de alguma forma resistem à união que têm com seu corpo apenas se tornando mais escravos de outros homens, aos quais estão unidos pela paixão pela glória. É, portanto, uma verdade constante que todos os homens, por natureza, estão unidos a todas as coisas sensíveis e que, pelo pecado, são dependentes delas. Reconhecemos isso muito bem pela experiência, embora a razão pareça se opor, e quase todas as ações dos homens são provas sensatas e demonstrativas disso. (*Recherche*, 1837, V, ii, p. 166)²¹¹

Em que medida este posicionamento não o aproxima da tradição do Jardim, apesar das críticas à doutrina? Malebranche afirma que todas as pessoas estão unidas aos bens sensíveis. Com exceção da parte relacionada ao pecado, a

l'on peut dire que c'est à elle qu'il a la première obligation de ce langage brillant et naturel que l'on admire dans ses écrits. » – Tradução nossa.

²¹⁰ Recuperamos a presente passagem de uma citação já feita no item 2.2. do segundo capítulo cujo trecho no original se encontra na nota 138.

²¹¹ « *Leur orgueil leur soutient le courage ; mais il n'empêche pas qu'ils ne souffrent effectivement la douleur avec inquiétude et qu'ils ne soient misérables. Ainsi, l'union qu'ils ont avec leur corps n'est point détruite, ni leur douleur dissipée ; mais c'est que l'union qu'ils ont avec les autres hommes, fortifiée par le désir de leur estime, résiste en quelque sorte à cette autre union qu'ils ont avec leur propre corps. La vue sensible de ceux qui les regardent, et auxquels ils sont unis, arrête le cours des esprits qui accompagnent la douleur et efface sur leur visage l'air qu'elle y imprimait : car, si personne ne les regardait, cet air de fermeté et de liberté d'esprit s'évanouirait incontinent. Ainsi, les stoïciens ne résistent en quelque façon à l'union qu'ils ont avec leur corps qu'en se rendant davantage esclaves des autres hommes, auxquels ils sont unis par la passion de la gloire. C'est donc une vérité constante que tous les hommes, par la nature, sont unis à toutes les choses sensibles, et que par le péché ils en sont dépendants. On le reconnaît assez par expérience, quoique la raison semble s'y opposer, et presque toutes les actions des hommes en sont des preuves sensibles et démonstratives.* » - Tradução nossa.

inevitabilidade de se relacionar com bens sensíveis e se colocar passível de dor e prazer, o aproxima de Epicuro.

Esta relação de proximidade não seria inédita de nossa parte, se considerarmos a história das ideias. Fato conhecido é a relação que Bayle estabeleceu, ao fazer do argumento do filósofo oratoriano um recurso para reforçar a ideia de Epicuro de que o prazer é um bem, no verbete *Épicure* do *Dictionnaire Historique Critique*.

Malebranche apareceu no verbete *Epicure* depois de Bayle fazer uma descrição biográfica do autor grego, informando o seu nascimento em Gargentium, sua passagem por Atenas e que “Ele começou a construir uma Escola em um belo jardim que comprou.” (BAYLE, 1741, p. 365)²¹². Mencionou também que foi um herdeiro do Sistema dos átomos de Demócrito. Porém, a relação se inicia no instante em que Bayle mencionou a noção epicuriana de felicidade ou de soberano bem, dissertando que:

Quanto à sua doutrina sobre o bem soberano ou felicidade, era muito provável que fosse mal interpretada, e efeitos ruins resultaram que desacreditaram sua Seita: mas no fundo era muito razoável, e não se deve negar que tomar a palavra felicidade como ele a tomou, a felicidade do homem não consiste no prazer. (BAYLE, 1741, p. 368)²¹³

Este comentário foi a ocasião para a menção a Malebranche, uma vez que nesta passagem ele fala da relação entre prazer e felicidade. Com isso, Bayle preparou o terreno para tematizar uma polêmica significativa do século XVII, pois, na sequência, manifestou que “Foi em vão que o Sr. Arnauld criticou esta doutrina” (BAYLE, 1741, p. 368)²¹⁴. Esta frase foi a ocasião para a adição da nota “H”, na qual Bayle não apenas efetuou esta aproximação entre o padre do Oratório e o filósofo do Jardim, como operou uma defesa daquele em relação a Arnauld. André contextualizou como se deu esta defesa, informando que o contexto pedia que Malebranche se defendesse tanto destas quanto de outras críticas,

Mas enquanto ele estava sendo ordenado a se defender na França, ele estava sendo defendido na Holanda, sem que ele soubesse de nada sobre

²¹² « Il se mit à ériger une École dans un beau jardin qu’il acheta » — Tradução nossa.

²¹³ « Quant à sa doctrine touchant le souverain bien ou le bonheur, elle était fort propre à être mal-interprété, & il en résulta de mauvais effets qui décrièrent sa Secte : mais au fond elle était très-raisonnable, & l’on ne faudrait nier qu’en prenant le mot de bonheur comme il le prenait, la félicité de l’homme ne consiste dans le plaisir. » — Tradução nossa.

²¹⁴ « C’est en vain que Mr. Arnauld a critiqué cette doctrine » — Tradução nossa.

isso. Feliz se a mão que repeliu os golpes do oponente não tivesse sido uma mão calvinista. Foi o famoso Bayle, autor das *Nouvelles de la République des Lettres*, um grande espirituoso... pelos seus primeiros escritos, que não se pode ler sem deplorar a sua infelicidade de ter nascido numa religião herética e de ter seguido também as suas regras e muitos princípios até suas últimas consequências. No extrato que ele dá, nas *Nouvelles* do mês de agosto de 1685, do primeiro volume das *Réflexions philosophiques et théologiques* do Sr. Arnauld contra o Padre Malebranche, ele abraça em grande medida o partido deste último. Pois depois de ter elogiado o doutor da Sorbonne pela sua vasta erudição e sobretudo pelo fato de falar normalmente uma certa linguagem sensível que a maioria dos leitores compreende muito melhor do que a da verdade, critica-o com toda a honestidade, certo de que diz contra o filósofo sobre os prazeres dos sentidos. (ANDRÉ, 1970, p. 145)²¹⁵

De maneira sucinta, André informou que a polêmica se deu porque

O padre Malebranche sustenta que todo prazer torna atualmente feliz aqueles que o gozam, no momento em que o gozam e enquanto gozam; mas que, no entanto, devemos nos privar deles nesta vida por causa das consequências que eles têm em relação à eternidade. O Sr. Arnauld, pelo contrário, quer que esta proposição seja uma máxima epicurista, capaz de corromper toda a moralidade e que a restrição a ela acrescentada seja ilusória. (ANDRÉ, 1970, p. 146)²¹⁶

Em certo sentido, Bayle foi ao encontro do argumento de Arnauld, pois não negou o aspecto epicuriano na filosofia de Malebranche. Porém, não seria correto afirmar que isso implicaria em uma corrupção de toda a moral, como o crítico pretendeu. Este foi um dos pontos que Bayle observou acerca de Arnauld. Ele salientou o fato de que seria muito difícil pensar em um autor da Antiguidade que não relacionasse a felicidade com coisas materiais, ou seja, com objetos que provocam o estado de felicidade. Entretanto, Epicuro não estaria entre tais filósofos, pois ele havia pensado na felicidade em si mesma, ao invés de concebê-la na relação com outras coisas. Tal é a interpretação dele no *Dictionnaire*, conforme podemos ver:

²¹⁵ « Mais pendant qu'on lui ordonnait en France de se défendre, on le défendait en Hollande, sans qu'il en sût rien. Heureux si la main qui repoussait les coups de son adversaire n'eût été une main calviniste. C'était le fameux Bayle, auteur des **Nouvelles de la république des lettres**, bel esprit... par ses premiers écrits, qu'on ne peut lire sans déplorer son malheur d'être né dans une religion hérétique et d'en avoir trop suivi les principes jusqu'à leurs dernières conséquences. Dans l'extrait qu'il donne, dans les **Nouvelles** du mois d'août 1685, du premier volume des **Réflexions philosophique et théologiques** de M. Arnauld, contre le P. Malebranche, il embrasse un pont le parti de ce dernier. Car après avoir loué le docteur de Sorbonne de sa vaste érudition et surtout de ce qu'il parle ordinairement un certain langage sensible que la plupart des lecteurs entendent bien mieux que celui de la vérité, il le critique fort honnêtement sûr qu'il dit contre le philosophe sur les plaisirs des sens. » – Tradução nossa.

²¹⁶ « Le P. Malebranche soutient que tout plaisir rend actuellement heureux ceux qui jouissent, pour le moment qu'ils en jouissent et autant qu'ils en jouissent ; mais que néanmoins il faut s'en priver dans cette vie à cause des suites qu'ils ont par rapport à l'éternité. M. Arnauld veut au contraire que cette proposition soit une maxime épicurienne, capable de corrompre toute la morale et que la restriction qu'on y ajoute est illusoire. » – Tradução nossa.

É claro que eles [os filósofos da Antiguidade] atribuíram a ideia de bem-aventurança, não à sua causa formal, mas à sua causa eficiente; isto é, eles chamaram de felicidade o que julgaram capaz de produzir em nós o estado de felicidade, e não disseram qual é o estado de nossa alma quando ela é feliz. Epicuro não tinha uma visão errada, ele considerava a bem-aventurança em si mesma, e em seu estado formal, e não de acordo com a relação que ela tem com seres completamente externos, como causas eficientes. Esta maneira de considerar a felicidade é, sem dúvida, a mais exata e a mais digna de um Filósofo. (BAYLE, 1741, p. 368)²¹⁷

Neste sentido, Epicuro pensou que a busca da felicidade deve se conduzir mediante uma orientação para as causas da felicidade, no lugar das coisas materiais que a produzem. Podemos perceber que ele se distingue desta concepção que Bayle atribuiu à Antiguidade, recordando a *Carta a Meneceu*, na passagem em que há uma advertência de que, mesmo sendo o prazer o fim último para a vida feliz, não se trata de qualquer prazer — como vimos anteriormente.

Peixes, vinhos, rapazes e mulheres não conduzem necessariamente para uma vida feliz, sobretudo se proporcionarem uma fruição caracterizada pelo excesso. Foi neste sentido que Bayle argumentou que, diferentemente do que havia sugerido Arnauld, uma doutrina pautada no prazer não representava uma negação a toda e qualquer moral.

Epicuro fez bem em escolhê-la, e usou-a tão bem que ela o levou precisamente para onde ele precisava ir: o único dogma que poderia ser razoavelmente estabelecido ao longo deste caminho era dizer que a bem-aventurança do homem consiste em estar à vontade, e na sensação de prazer, ou em geral no contentamento da mente. Isto não prova que a felicidade humana esteja estabelecida na boa alimentação e no comércio impuro que os sexos podem ter entre si; porque no máximo elas só podem ser causas eficientes, e não é disso que se trata: quando se trata das causas eficientes do contentamento, nós apontaremos as melhores para você; você será mostrado, por um lado, os objetos mais capazes de preservar a saúde do seu corpo e, por outro, as ocupações mais propensas a prevenir a ansiedade da sua mente: portanto, você será prescrito sobriedade, temperança e a luta contra as paixões tumultuadas e desordenadas que tiram da alma o seu estado de beatitude, isto é, a aquiescência suave e tranquila à sua condição. Esses eram os prazeres (*voluptez*) nos quais Epicuro fazia consistir a felicidade humana. (BAYLE, 1741, p. 368)²¹⁸

²¹⁷ « Il est clair qu'ils [les philosophes de l'Antiquité] ont attaché l'idée de la béatitude, non pas à sa cause formelle, mais à sa cause efficiente ; c'est-à-dire, qu'ils ont appelé notre bonheur ce qu'ils ce qu'ils ont juge capable de produire en nous l'état de félicité, & qu'ils n'ont point dit quel est l'état de notre âme quand elle est heureuse. Epicure n'a point pris le change, il a considéré la béatitude en elle-même, & dans son état formel, & non pas selon le rapport qu'elle a à des êtres tout-à-fait externes, comme sont les causes efficientes. Cette manière de considérer le bonheur est sans doute la plus exacte, & la plus digne d'un Philosophe. » — Tradução nossa.

²¹⁸ « Epicure a donc bien fait de la choisir, & il s'en est si bien servi, qu'elle l'a conduit précisément où il fallait qu'il allât : le seul dogme, que l'on pouvait établir raisonnablement selon cette route, était de dire

Considerando a maneira como Epicuro pensou que a busca da felicidade necessita da temperança ou da fuga do estado de inquietude, podemos concluir que o prazer não se trata necessariamente da busca por um determinado objeto, mas do estado de fruição da tranquilidade obtida por um gozo equilibrado dos prazeres, de acordo com a conveniência para a saúde do corpo e a serenidade da alma. Esta condição é a *volupté* nas interpretações de Epicuro. Trata-se, sendo assim, de um conceito que não deveria ocasionar alarde, tal como propôs Gassendi e, na mesma linha argumentativa, Bayle:

Nós deliramos sobre a palavra volúpia; as pessoas que já eram mimadas abusavam dela; os inimigos de sua Seita aproveitaram-se disso, e assim o nome de epicurista tornou-se muito odioso. Tudo isso é acidental ao dogma e não impede Epicuro de ter filosofado solidamente. É claro que ele cometeu uma grande falta ao não reconhecer que somente Deus pode produzir em nossa alma o estado que a torna feliz. (BAYLE, 1741, p. 368)²¹⁹

Feita esta contextualização, Bayle abordou o texto de Malebranche, propondo que Epicuro se enganou ao não reconhecer Deus como causa dos prazeres. Essa interpretação permite uma aproximação com a doutrina de Gassendi, que, conforme vimos, defendia a síntese entre a doutrina cristã e a filosofia hedonista de Epicuro. Na *Carta a Meneceu* percebemos com nitidez que, para ele, os deuses em nada interferem na vida humana, pois vivendo numa condição de bem-aventurança, manifestam indiferença às coisas de natureza diferente deles, pois

Os deuses de fato existem e é evidente o conhecimento que temos deles; já a imagem que deles faz a maioria das pessoas, essa não existe: as pessoas não costumam preservar a noção que têm dos deuses. Ímpio não é quem rejeita os deuses em que a maioria crê, mas sim quem atribui aos deuses os falsos juízos dessa maioria. Com efeito, os juízos do povo a respeito dos deuses não se baseiam em noções inatas, mas em opiniões falsas. Daí a

*que la béatitude de l'homme consiste à être à son aise, & dans le sentiment du plaisir, ou en général dans le contentement de l'esprit. Cela ne prouve point que l'on établit le bonheur de l'homme dans la bonne chère, & dans le commerce impur que les sexes peuvent avoir l'un avec l'autre ; car tout au plus ce ne peuvent être que des causes efficientes, & c'est de quoi il ne s'agit pas : quand il s'agira des causes efficientes du contentement, on vous marquera les meilleures ; on vous indiquera d'un côté les objets les plus capables de conserver la santé de votre corps, & de l'autre les occupations les plus propres à prévenir l'inquiétude de votre esprit : on vous prescrira donc la sobriété, la tempérance, & le combat contre les passions tumultueuses & déréglées qui ôtent à l'âme son état de béatitude, c'est-à-dire, l'acquiescent doux & tranquille à sa condition. C'étaient là les voluptés (**voluptez**) où Epicure faisait consister le bonheur de l'homme. » — Tradução nossa.*

²¹⁹ « On se recria sur le mot de volupté ; les gens qui étaient déjà gâtez en abusèrent ; les ennemis de sa Secte s'en prévalurent, & ainsi le nom d'Epicurien devint très-odieux. Tout cela est accidentel au dogme, & n'empêche pas qu'Epicure n'ait solidement philosophé. Bien entendu qu'il commettait une grande faute, en ne reconnaissant pas qu'il n'y a que Dieu qui puisse produire dans notre âme l'état qui la rend heureuse. » – Tradução nossa.

crença de que eles causam os maiores malefícios aos maus e os maiores benefícios aos bons. Irmanados pelas suas próprias virtudes, eles só aceitam convivência com os seus semelhantes e consideram estranho tudo que seja diferente deles. (EPICURO, 2002, p. 27)

Não há, portanto, uma ação direta dos deuses na vida humana. Na doutrina de Malebranche, há algo de semelhante, pois Deus não age por vontades particulares, o que significa dizer que benefícios e malefícios são distribuídos no mundo sem uma intenção deífica direta – o que veremos na penúltima seção deste capítulo. No entanto, para Malebranche Deus é a causa destes benefícios e malefícios, ainda que tal distribuição vá na contramão de alguns atributos divinos.

A acusação de um erro na doutrina de Epicuro, oriunda do fato de que este não reconheceu uma associação entre os prazeres e a divindade, tomou como base a tese de Malebranche. Bayle acreditou que esta proposta era a mais adequada, a despeito das críticas de Arnauld. A respeito da querela, ele comentou:

Passemos a Arnauld. Ele critica com todas as suas forças esta doutrina do padre Mallebranche, *todo prazer é um bem, na verdade, e torna feliz aquele que o goza*. O autor das *Nouvelles République des Lettres*, oferecendo o *Extrait du Livre de Mr. Arnauld*, declarou-se neste Verbete em favor do padre Mallebranche. *Não há nada de mais inocente*, disse ele, *nem de mais certo do que dizer que todo prazer torna feliz aquele que o goza no momento em que goza, e que, no entanto, é preciso fruir os prazeres que nos conectam ao corpo...*, *Mas, diz-se, é a virtude, é a graça, é o amor de Deus, ou melhor, é somente Deus, que é a nossa bem-aventurança. Em concordância como instrumento ou causa eficiente, como falam os Filósofos; mas como causa formal, é o prazer, é o contentamento que é a nossa única felicidade.* (BAYLE, 1741, p. 368)²²⁰

Entrando na polêmica que anteriormente só envolvia Arnauld e Malebranche, da qual falaremos mais adiante, Bayle endossou o argumento do filósofo oratoriano, acusando a irrazoabilidade da proposta de Arnauld segundo a qual o prazer prescindiria de uma dimensão material. O ponto em questão diz respeito, portanto, ao que serve de ocasião para o prazer, isto é, o vinho, o alho poró etc. Se a matéria está

²²⁰ « *Passons à Mr. Arnauld. Il critique de toutes ses forces cette doctrine du P. Mallebranche, Tout plaisir est un bien, & rend actuellement heureux celui qui le goûte. L'Auteur des Nouvelles de la République des Lettres, en donnant l'Extrait du Livre de Mr Arnauld, se déclara sur cet Article pour le P. Mallebranche. Il n'y a rien de plus innocente, dit-il, ni de plus certain que de dire, que tout plaisir rend heureux celui qui en jouit pour le temps qu'il en jouit, & que néanmoins il faut fuir les plaisirs qui nous attachent aux corps... Mais, dit-on, c'est la vertu, c'est la grâce, c'est l'amour de Dieu, ou plutôt c'est Dieu seul, qui est notre béatitude. D'accord en qualité d'instrument ou de cause efficient, comme parlent les Philosophes ; mais en qualité de cause formelle, c'est le plaisir, c'est le contentement qui est notre seule félicité.* » – Tradução nossa.

separada do corpo, não há a necessidade de um objeto concreto para ocasionar esta sensação.

Diante disso, Bayle faz apelo a um aspecto essencial da filosofia de Malebranche: a diferença entre sentimentos e ideias, entre conhecer e sentir, presente na *Troisième Entretien* sobre a metafísica. Sem negar a plausibilidade do argumento de Arnauld, ele efetuou um balanço a partir do qual, ainda assim, seguiu em defesa do padre do Oratório. Vejamos:

A relação das nossas ideias com o seu objeto é essencial e ele [Arnauld] está certo ao dizer que Deus não poderia fazer com que a ideia do círculo estivesse separada em relação ao círculo. Mas, não é o mesmo em relação aos nossos sentimentos. Nossa alma poderia sentir frio sem relacioná-lo a um pé ou a uma mão, assim como ela sente a alegria de uma boa notícia e a tristeza, sem relacioná-la a nenhuma parte do corpo. E se enquanto ela está unida ao corpo ela relaciona a alguma parte desse corpo a dor e certos prazeres, a sensação de queimadura, cócegas, etc, é somente por um estabelecimento completamente livre do Autor de sua união com o corpo, é somente para que ela possa cuidar melhor para conservar a máquina que é unida a ela. (BAYLE, 1741, p. 368)²²¹

Os sentimentos dão indícios da existência do corpo, pois é para conservar a “máquina” que temos sentimentos interiores tais como a dor e o prazer. Esses sentimentos não estão relacionados a algo exterior, conforme vimos anteriormente. As sensações não estão diretamente relacionadas a coisas externas, mas os sentimentos nos permitem suspeitar da existência de um corpo que é a ocasião do que se sente. O sentimento de alegria, por exemplo, não tem nenhuma relação com a sensação que nos permite ver um triângulo.

Para Malebranche, os sentimentos confundem a razão, mas ajudam o corpo. Em função dos sentimentos, incorremos em juízos falsos, como o de que o fogo é dotado de calor, como já mencionamos. Nesta ilustração, o correto seria propor que a proximidade do corpo com a chama faz com que Deus cause o sentimento de calor. Isso porque “[...] é, portanto, evidente que os sentidos não são dados a nós senão para a conservação de nosso corpo e não para nos ensinar a verdade” (*Recherche*,

²²¹ « *Le rapport de nos idées à leur objet est essentiel ; & il a raison de dire que Dieu ne pourrait pas faire que l'idée du cercle fût séparée du rapport au cercle. Mais n'en va pas de même de nos sentiments. Notre âme pourrait sentir du froid sans le rapporter à un pied, ni à une main, tout comme elle sent la joie d'une bonne nouvelle & le chagrin, sans le rapporter à aucune des parties du corps ; & si pendant qu'elle est unie à un corps elle rapporte à quelque partie de ce corps la douleur & certains plaisirs, le sentiment de brûlure, le chatouillement, &c, ce n'est que par un établissement tout-à-fait libre de l'Auteur de son union avec le corps, ce n'est qu'afin qu'elle puisse mieux veiller à conserver la machine qui lui est unie.* » – Tradução nossa.

1837, I, cap. X, v, p. 26)²²². Nossos órgãos sensoriais podem perceber a realidade e descobrir verdades. Mas, como os sentidos são seguidos de sentimentos, escapamos à condição favorável para a obtenção do conhecimento e damos atenção à experiência, e, num estado de inquietude, tomamos os sentimentos pelo objeto dos sentidos.

O mesmo ocorre com o prazer. A condição epistêmica humana é demarcada por seus limites, na doutrina de Malebranche. Disso se segue a condição de equivocidade dos juízos, de modo que a prática de tomar um objeto pelo sentimento fruído na sensação com ele se torna comum por sua utilidade. Ou seja, da mesma forma que exprimimos que “o fogo queima”, também podemos incorrer no equívoco de formular que “o vinho é prazeroso”.

Os sentimentos são, sendo assim, muito úteis para ajudar na conservação do corpo. Ainda que juízos tomados com base nos sentimentos sejam falsos, eles podem auxiliar na manutenção da vida do corpo. Tal é a função do corpo na filosofia de Malebranche, ou seja, a de ajudar a alma a conservar o corpo que é unido a ela, porque

Se esta razão cessasse, não seria mais necessário que ela trouxesse seus sentimentos para fora de si mesma, e, no entanto, ela seria sempre suscetível à modificação que chamamos dor, prazer, frio, calor: Deus poderia imprimir nela todas essas modificações. ou sem ser regulado por nenhuma causa ocasional, ou sendo regulado por uma causa ocasional que não seria um corpo, mas os pensamentos de alguma mente. O Autor da Arte de Pensar tem razão ao dizer que é bem possível que uma alma separada do corpo seja atormentada pelo fogo do Inferno ou do Purgatório. E que ela sentia a mesma dor que se sente quando se é queimado, pois mesmo quando ela estava no corpo, a dor da queimadura estava nela, e não no corpo. E que não era nada mais que um pensamento de tristeza que ela sentia, por ocasião do que estava acontecendo no corpo ao qual Deus a havia unido. Mas ele não está certo ao supor que Deus deveria dispor de uma certa porção de matéria em relação a um espírito, de modo que o movimento dessa matéria fosse uma ocasião para esse espírito ter pensamentos angustiantes. (BAYLE, 1741, p. 368)²²³

²²² « il est donc évident de tout ceci que les sens ne nous sont donnés que pour la conservation de notre corps, et non pour apprendre la vérité. » — Tradução nossa.

²²³ « Si cette raison cessait, il ne serait plus nécessaire qu'elle rapportât hors de soi ses sentiments, & néanmoins elle serait toujours susceptible de la modification qu'on nomme douleur, plaisir, froid, chaud : Dieu pourrait lui imprimer toutes ces modifications ou sans se régler sur aucune cause occasionnelle, ou en se réglant sur une cause occasionnelle qui ne serait pas un corps, mais les pensées de quelque esprit. L'Auteur de l'Art de penser à raison de dire qu'il est très-possible, qu'une âme séparée du corps soit tourmentée par le feu ou de l'Enfer ou du Purgatoire. Et qu'elle sente la même douleur que l'on sent quand on est brûlé, puis que lors même qu'elle était dans le corps, la douleur de la brûlure était en elle, et non dans le corps. Et que ce n'était autre chose, qu'une pensée de tristesse qu'elle ressentait, à l'occasion de ce qui se passait dans le corps auquel Dieu l'avait unie. Mais il n'a pas raison de supposer

Com efeito, não há necessidade do corpo para que o *moi* tenha sensações e sentimentos. Podemos ter tais experiências nos sonhos. Não há a necessidade senão da alma e de Deus para sentir de ambas as formas. Mas Malebranche não viu nenhuma razão para isso, senão a conservação do corpo. A ocasião da matéria – seja no exterior ou no interior do organismo, pelos movimentos dos espíritos animais – provoca Deus, ser imaterial, a causar os sentimentos na alma também imaterial. É por esse motivo que Deus não precisa ser matéria. Nesta direção, Bayle argumentou:

Um ser completamente imaterial poderia desempenhar a função de tal causa ocasional, e nesse caso nossa alma poderia sentir o mesmo prazer que chamamos sensual e corpóreo; poderia, eu digo, senti-lo no sentido de se relacionar com uma boca, ou de um ouvido, como atualmente relacionamos com o prazer da boa comida e da Música. Daí se conclui que o prazer, seja qual for o tipo que supomos que seja, pode tornar a alma feliz em qualquer estado que supomos que ela esteja unida ou não à matéria. (BAYLE, 1741, p. 368)²²⁴

Deus pode causar a dor ou o prazer na ocasião de um objeto exterior ou não. De todo modo, é preciso do corpo para ocasionar, promovendo a ocasião ou recebendo certos estímulos. Mas, sendo a ocasião, o corpo não é a causa. A causa é Deus. Portanto, Deus causa o prazer que torna feliz quem goza deste prazer. “Além disso, Malebranche sustentou que não se pode amar nenhum objeto, incluindo Deus, a menos que se tenha prazer nele.” (KREMER, 2000, p. 199)²²⁵. Em decorrência desta tese, Malebranche foi comparado a Epicuro na história das ideias. Guardadas as devidas proporções, podemos inferir que ambos os filósofos pensaram que a vida deveria ser orientada segundo um princípio de *eudaimonia*, na busca pela felicidade, e que um desvio, ainda que temporário, para o prazer seria obrigatório no itinerário para a felicidade.

Em certo sentido, a biografia do padre oratoriano nos permite compreender como uma perspectiva possível que a convivência diária com a dor justificaria um

qu'il faudrait que Dieu disposât tellement une certaine portion de la matière à l'égard d'un esprit, que le mouvement de cette matière fût une occasion à cet esprit d'avoir des pensées affligeantes. » – Tradução nossa.

²²⁴ « *Un être tout-à-fait immatériel pourrait faire la fonction d'une telle cause occasionnelle, & en ce cas-là notre âme pourrait sentir le même plaisir que nous nommons sensuel & corporel, elle le pourrait, dis-je, sentir dans le rapporter à une bouche, ou à une oreille, comme nous y rapportons présentement le plaisir de la bonne chère & de la Musique. D'où il résulte que le plaisir, de quelque espèce qu'on le suppose, peut faire le bonheur de l'âme en quelque état qu'on la suppose, unie ou non avec la matière.* » – Tradução nossa.

²²⁵ “*Furthermore, Malebranche held that one cannot love any object, including God, unless one takes pleasure in it.*” — Tradução nossa.

posicionamento contrário ao estoicismo. Além disso, é possível supor que o prazer não seria algo tão condenável. Na doutrina de Malebranche, isso acarreta um problema. O pecado que acompanha o prazer seria um desvio? Em certo sentido, o desvio é um pecado. Mas, por ser um pecado, é necessariamente um mal? Em que sentido? Buscaremos responder a estas interrogações na próxima seção. Avancemos.

4.3 A SITUAÇÃO DO PRAZER: ENTRE O MAL E O PECADO

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

Na polêmica obra intitulada *Traité de la nature et de la grâce* Malebranche propôs uma conceitualização acerca do prazer que vai ao encontro do que foi abordado até aqui, a saber: “[...] o prazer é impresso na alma a fim de que ela ame a causa que a torna feliz” (TNG, 1712, p. 201-202). Tal tese está em pleno acordo com a doutrina de Malebranche, pois os prazeres são efeito de ocasiões que fazem com que Deus opere na realização deles.

Isso é coerente também com a situação humana no mundo. A despeito do fato de nosso filósofo viver constantemente inflamado por uma dor decorrente de sua disposição física, ele soube reconhecer nos demais seres humanos a tendência de viver de maneira constantemente perturbada. Isso porque a natureza opera de maneiras misteriosas que não permitem uma compreensão segundo os critérios da razão, o que não significa dizer que opera de forma irracional e sem finalidade, mas que não nos é facultada a possibilidade de reduzir os acontecimentos naturais a categorias que os captem, os aprisionem. A natureza é uma desordem, na perspectiva humana.

Vale lembrar que este mistério se situa também na dimensão humana interior. Diante disso, foi constatado também que este constante incômodo dos seres humanos os impulsiona a buscar meios de remediar tal transtorno. Fora da subjetividade, há um mundo no qual terremotos destroem civilizações e chuvas caem nos mares em vez de solos férteis sedentos pelos elementos nutritivos que potencializariam o florescimento daquilo que fora semeado por um lavrador — conforme os exemplos de Malebranche. Esta disposição natural das coisas mobiliza o ser humano à arte, à

elaboração de meios técnicos de viver com a natureza, apesar da natureza. Ao fazer isso, a humanidade marcha na contramão da natureza, contra o *status quo* dela. Essa marcha vai, neste sentido, na contramão de Deus.

Os artifícios humanos não resistem ao modo no qual a natureza se pronuncia. As coisas produzidas artificialmente não passam de remendos, gambiarras para amenizar os efeitos da manifestação natural. A manifestação da natureza equivale a Deus. O ser humano não deve, portanto, marchar contra a natureza. Assim se dá também com a esfera subjetiva na relação com o prazer, sobretudo o prazer advindo de artifícios humanos, para a elaboração de ocasiões prazerosas.

Assim como na tese da personagem Aristófanes, presente no diálogo *O Banquete* de Platão (428/427 a.C — 348-347 a.C), o ser humano malebrancheano busca constantemente algo que falta por um impulso de amor. Porém, não se trata de uma metade que se distanciou por conta de um raio atirado por Zeus durante a manifestação de sua ira, a fim de que aquele ser originário saia da condição de hermafrodita e não tenda demasiadamente ao cultivo das paixões²²⁶. Para Malebranche esse amor se manifesta como uma vontade. A busca não se dá por um corpo que já foi uno com quem busca e que, depois do raio de Zeus, se tornou um outro duplo. Trata-se de uma busca espiritual, pois a alma busca um tipo de relação com o seu Criador que se estabelece desde o pecado original.

Malebranche nos forneceu uma interpretação acerca da Criação, segundo a qual Adão teria sido criado numa condição epistêmica privilegiada, se comparada à condição de seus herdeiros e de suas herdeiras. Dotado de um controle absoluto da vontade, conseguia impor freio às paixões e dar a devida atenção às ideias em Deus. Adão possuía, sendo assim, uma liberdade que o permitia estabelecer uma relação cognoscível com Deus e com o mundo de um modo que a nenhum outro ser humano foi permitido ter. No *Quatrième Éclaircissement* Malebranche abordou isso. Vejamos:

²²⁶ Com essa menção, fazemos referência ao argumento da personagem Aristófanes no diálogo *O Banquete* de Platão. Neste diálogo que tem como tema o amor, Platão coloca na boca de Aristófanes a tese que compreendia que antes dos seres humanos existirem como hoje somos, sua forma era andrógina e com os dois sexos e todos os membros dobrados. Assumindo essa forma, tinha também mais força e ousadia, a ponto de tramarem chegar aos céus e destronarem Zeus. Diante disso, Zeus tomou uma providência, a fim de conter a intemperança desse ser. De acordo com Platão, Zeus disse o seguinte: “[...] eu os cortarei a cada um em dois, e ao mesmo tempo eles serão mais fracos e também mais úteis para nós, pelo fato de se tornarem mais numerosos; e andarão eretos, sobre duas pernas.” (PLATÃO, 1983, p. 23). Como consequência disso, a atração entre os seres humanos se iniciou. Sobre isso, complementa o autor: “Por conseguinte, desde que a nossa natureza se mutilou em duas, ansiava cada um por sua própria metade e a ela se unia [...]” (*idem, ibidem*).

Assim como Adão antes do pecado estava destinado a merecer sua felicidade eterna; que ele tinha plena e inteira liberdade para isso, e que sua luz era suficiente para mantê-lo intimamente unido a Deus, a quem ele já amava pelo movimento natural de seu amor; ele não deveria ser levado ao cumprimento de seu dever por prazeres atraentes (*prévenants*), que teriam diminuído seu mérito ao diminuir sua liberdade. Adão teria algum direito de reclamar de Deus, se este o tivesse impedido de merecer sua recompensa como ele deveria, isto é, por meio de ações perfeitamente livres. (*Recherche*, 1837, *Quatrième Éclaircissement*, p. 300)²²⁷

Sendo livre, Adão tinha um poder de resistência a toda e qualquer perturbação. Disso seguia a possibilidade de se conduzir para Deus sem a necessidade do estímulo do prazer, ou melhor, do prazer preventivo, atraente. Sendo mestre do corpo, tinha o espírito inabalável, tal como um estoico almejava ser – conforme vimos²²⁸. Logo não havia circunstância que causasse alvoroço no primeiro dos homens, pois nada o apoquentava. Porém, sendo livre para se queixar de Deus e colocar um desvio na ordem estabelecida, Adão fez com que, tal como as partes do andrógino segregado segundo a narrativa platônica, as próximas gerações tivessem que viver de maneira decomposta. Essa liberdade que, de alguma forma, Adão tinha, se fundamentava no amor divino. Mesmo imbuído de todos os recursos necessários para a vida, Adão era filho do amor de Deus e, seguindo a tradição agostiniana, Malebranche acreditou que esse amor é acompanhado da liberdade. Deus ama de tal maneira as suas criaturas que não as limita em liberdade, mesmo que essa liberdade resulte no afastamento do próprio Deus. Nisso se fundamenta a liberdade de queixa de Adão, no amor que concede a liberdade e não cerca a criatura, deixando-a orientar-se livremente. A livre escolha de Adão fez com que as próximas gerações de criaturas humanas tivessem que viver com a falta das condições volitivas, epistemológicas e imaginativas para conviver com os dados sensíveis sem se deixar importunar por eles. Ou seja,

O homem, antes do pecado, não era submisso, e não deveria ser submisso, senão a Deus. Pois naturalmente os Anjos não possuem autoridade sobre os espíritos, que lhes são iguais. Eles só têm poder sobre os corpos, substâncias inferiores. Ora, como Adão era o mestre do que se passava na parte principal do seu cérebro, mesmo quando os Demônios teriam podido perturbar a economia de seu corpo pela ação dos objetos ou de outra maneira, eles não

²²⁷ « *Ainsi, comme Adam avant le péché était dans le temps destiné pour mériter son bonheur éternel ; qu'il avait pour cela une pleine et entière liberté, et que sa lumière suffisait pour le tenir étroitement uni à Dieu, qu'il aimait déjà par le mouvement naturel de son amour ; il ne devait pas être porté à son devoir par des plaisirs prévenants, qui eussent diminué son mérite en diminuant sa liberté. Adam eût eu en quelque façon droit de se plaindre de Dieu, s'il l'avait empêché de mériter sa récompense comme il la devait mériter, c'est-à-dire par des actions parfaitement libres.* » – Tradução nossa.

²²⁸ Seção 2.2.

teriam podido inquietá-lo, nem torná-lo infeliz. (*Entretiens*, 1922, XII, xv, p. 292 – SZK)²²⁹

Percebemos com isso que o pecado não tem apenas implicações morais, mas epistemológicas. A desforra divina foi a imposição da limitação das faculdades humanas, e a consequência disso foi que o ser humano deixou de ter a condição de mestre da própria vontade, abandonando uma condição na qual podia ser apático até em relação às tentações feitas por anjos. Depois da queda até mesmo as impressões dos sentidos colocam o ser humano numa condição de passividade, a despeito da vontade própria, como ele disse também no Décimo Segundo Diálogo:

Ora, o espírito inquietado contra sua vontade pela fome, pela sede, pela lassitude, com a pela, por mil paixões diferentes, não pode nem amar nem buscar como se deve os verdadeiros bens; e ao invés de fruir agradavelmente dos bens do corpo, a menor indigência o torna infeliz. De modo que o homem rebelde a Deus, tendo perdido a autoridade que tinha sobre seu corpo, se encontra, unicamente pela perda desse poder, desprovido dos bens dos quais a Providência lhe havia provido. (*Entretiens*, 1922, XII, xiv, p. 292 – SZK)²³⁰

A rebeldia do primeiro homem fez com que a limitação epistemológica fosse passada de geração em geração, numa progressão resultante daquilo que se herda na condição de nascituro, somada à vivência no mundo. Na teoria de Malebranche, somam-se as ocasiões sensíveis vivenciadas pelo feto no ventre materno às ocasiões sensíveis que a mãe tem com o mundo.

Neste ponto, Malebranche parece ter unido a sua experiência biográfica à sua teoria. Ou seja, considerando o fato de ter nascido fadado a experimentar uma constante sensação de dor, em decorrência das circunstâncias vividas durante a gestação de sua mãe. Em certo sentido, ele projetou isso para a sua teoria, ao considerar que o pecado de Adão e Eva influencia a disposição fisiológica de seus descendentes, pois da queda se resultou a perda do domínio da parte principal do

²²⁹ « *L'homme, avant le péché, n'était soumis et ne devait être soumis qu'à Dieu; car naturellement, les Anges n'ont point d'autorité sur les esprits, qui leur sont égaux; ils n'ont pouvoir que sur les corps, substances inférieures. Or, comme Adam était le maître de ce qui se passait dans la partie principale de son cerveau, quand même les Démons eussent pu troubler l'économie de son corps par l'action des objets ou autrement, ils n'auraient pu l'inquiéter ni le rendre malheureux.* » — SZK.

²³⁰ « *Or l'esprit inquiet malgré lui de la faim, de la soif, de la lassitude, de la douleur, de mille passions différentes, ne peut ni aimer, ni rechercher comme il faut les vrais biens ; et au lieu de jouir paisiblement de ceux du corps, la moindre indigence le rend malheureux. De sorte que l'homme rebelle à Dieu, ayant perdu l'autorité qu'il avait sur son corps, il se trouve, uniquement par la perte de ce pouvoir, dépourvu des biens dont la Providence l'avait pourvu.* » — SZK.

cérebro, como vimos acima. Isso se dá porque, no interior de sua mãe, o bebê tem uma relação indireta com o mundo.

No livro *De l'Imagination* Malebranche buscou explicar os motivos pelos quais incorremos em erros ao fazer uso da faculdade de imaginar e como esses erros dificultam a busca pela verdade. No capítulo XVII desse livro, ele se dedicou a pensar a relação entre uma mãe e o bebê que se encontra em seu ventre, com a intenção de investigar como as imaginações de uma mãe podem influenciar na formação física e psicológica da criança. Isso pelo motivo de que, para Malebranche, a gestante e o nascituro partilham experiências. Numa longa explicação de teor misógino, o padre oratoriano tratou disso. Vejamos:

As crianças no ventre de suas mães, cujos corpos ainda não estão completamente formados e que estão em um estado de fraqueza e na maior necessidade que pode ser concebida, também devem ser unidas às suas mães da maneira mais estreita que se possa imaginar. E embora a sua alma esteja separada da [alma] da mãe, e o seu corpo não esteja separado do dela, é preciso pensar que eles têm os mesmos sentimentos e as mesmas paixões. Numa palavra, todos os mesmos pensamentos que são excitados na alma por ocasião dos movimentos que se produzem no corpo. Assim, as crianças veem o que suas mães veem, ouvem os mesmos gritos, recebem as mesmas impressões dos objetos e são agitadas pelas mesmas paixões. Pois, como o olhar do rosto de um homem apaixonado penetra aqueles que o olham, e naturalmente imprime neles uma paixão semelhante àquela que o agita, embora a união deste homem com aqueles que o consideram não seja forte, temos, parece-me, razão de pensar que as mães são capazes de imprimir em seus filhos todos os mesmos sentimentos que os tocam e todas as mesmas paixões pelas quais elas são agitadas. Pois finalmente o corpo da criança é um com o da mãe, o sangue e os espíritos são comuns a ambos: os sentimentos e as paixões são consequências naturais dos movimentos dos espíritos e do sangue, e esses movimentos são necessariamente comunicados da mãe à criança e para a criança. Portanto, as paixões e sentimentos, e, de modo geral, todos os pensamentos dos quais o corpo é a ocasião, são comuns à mãe. (*Recherche*, 1837, II, parte 1, vii, §1, p. 53)²³¹

²³¹ « *Les enfants dans le sein de leurs mères, le corps desquels n'est point encore entièrement formé, et qui sont par eux-mêmes dans un état de faiblesse et de disette la plus grande qui se puisse concevoir, doivent aussi être unis avec leurs mères de la manière la plus étroite qui se puisse imaginer. Et quoique leur âme soit séparée de celle de leur mère, leur corps n'étant point détaché du sien, on doit penser qu'ils ont les mêmes sentiments et les mêmes passions, en un mot, toutes les mêmes pensées qui s'excitent dans l'âme à l'occasion des mouvements qui se produisent dans le corps. Ainsi les enfants voient ce que leurs mères voient, ils entendent les mêmes cris, ils reçoivent les mêmes impressions des objets, et ils sont agités des mêmes passions. Car, puisque l'air du visage d'un homme passionné pénètre ceux qui le regardent, et imprime naturellement en eux une passion semblable à celle qui l'agite, quoique l'union de cet homme avec ceux qui le considèrent ne soit pas fort grande, on a, ce me semble, raison de penser que les mères sont capables d'imprimer dans leurs enfants tous les mêmes sentiments dont elles sont touchées et tous les mêmes passions dont elles sont agitées. Car enfin le corps de l'enfant ne fait qu'un même corps avec celui de la mère, le sang et les esprits sont communs à l'un et à l'autre : les sentiments et les passions sont des suites naturelles des mouvements des esprits et du sang, et ces mouvements se communiquent nécessairement de la mère à l'enfant. et à l'enfant Donc*

Segundo ele, as mudanças ocorridas no corpo da mãe em detrimento da experiência sensível que ela possa vir a ter com o mundo são a ocasião para que o feto partilhe desta experiência. Se uma mãe passa por uma experiência de calor, o feto sente esse calor nela. Nesta passagem, notamos como o padre oratoriano compreende uma relação de necessidade, ao tratar da conexão de uma mãe gestante com o nascituro. Se observarmos a forma como ele argumenta, podemos notar como ele inicia destacando as fragilidades da criança. Ou seja, ele atenta para os motivos que fazem desta criança dependente da mãe. Tal fragilidade salienta a necessidade desse vínculo com a grávida. Em seguida, o filósofo argumenta que, em detrimento de tal laço íntimo e necessário, o bebê partilha das mesmas experiências da mãe, por ocasião daquilo que ela experiencia. Os movimentos ocorridos no corpo da mãe são vivenciados pelo bebê por ocasião da mesma experiência. Reiterando, “Portanto, as paixões e sentimentos, e, de modo geral, todos os pensamentos dos quais o corpo é a ocasião, são comuns à mãe.” (*Recherche*, 1837, II, parte 1, vii, § I, p. 53)²³².

Não bastasse a própria condição fisiológica, Malebranche propôs esta reflexão também com base numa ocorrência local que atraiu grande atenção do meio intelectual daquele contexto. Ao que parece, essa ocorrência foi publicada na forma de notícia em jornais. Trata-se de um homem que nasceu com formações diferentes em seu corpo. Segundo se noticiou, a mãe dele havia ficado impressionada com uma cena de tortura, durante a gravidez. Vejamos como ele narrou o fato:

Cerca de sete ou oito anos atrás, vimos no Incuráveis um jovem que nasceu louco e cujo corpo foi quebrado nos mesmos lugares onde os criminosos são quebrados. Ele viveu neste estado por quase vinte anos: várias pessoas o viram, e a falecida Rainha Mãe, indo visitar este hospital, teve curiosidade de vê-lo, e até de tocar nos braços e pernas deste jovem nos lugares onde eles estavam quebrados. De acordo com os princípios que acabei de estabelecer, a causa deste acidente fatal foi que sua mãe, tendo sabido que um criminoso seria domado, foi vê-lo executado. Todos os golpes que foram dados a esse miserável atingiram com força a imaginação dessa mãe e, como uma espécie de contragolpe, o cérebro terno e delicado de seu filho. As fibras do cérebro desta mulher estavam estranhamente abaladas e talvez quebradas em alguns lugares pelo curso violento dos espíritos produzidos pela visão de uma ação tão terrível; mas eles tiveram consistência suficiente para evitar sua reviravolta completa. As fibras do cérebro da criança, ao contrário, incapazes de resistir à torrente desses espíritos, foram completamente dissipadas, e a devastação foi grande o suficiente para fazê-la perder o juízo para sempre. É por isso que ele veio ao mundo privado de sentidos. Esta é a cena em que

les passions et les sentiments, et généralement toutes les pensées dont le corps est l'occasion, sont communes à la mère. » – Tradução nossa.

²³² . « *Donc les passions et les sentiments, et généralement toutes les pensées dont le corps est l'occasion, sont communes à la mère et à l'enfant.* » — Tradução nossa.

ele estava familiarizado com as mesmas partes do corpo do criminoso que sua mãe viu ser executado. (*Recherche*, II, vii, § III, 1837, p. 54)²³³

Foi com base nesta notícia que Malebranche pensou que uma mulher gestante e seu nascituro desfrutaram de uma experiência partilhada com o mundo, embora a relação do nascituro com o mundo ocorra de maneira indireta. Para ele, o bebê sente o mundo *na* mãe e esta experiência sensível influi na condição dele com o mundo, após o nascimento. Tal dinâmica hereditária ocorreu devido a Adão. A rebeldia do primeiro homem fez com que toda a humanidade ficasse sujeita à perturbação do mundo sensível, ainda antes do nascimento. Além da limitação imposta na vontade e, por conseguinte, na percepção – pois é mediante a vontade que o sujeito se mantém atento às ideias verdadeiras – houve também limitação em todas as faculdades humanas, inclusive na faculdade da imaginação²³⁴. Portanto, todo ser humano tem um *déficit* cognitivo. A forma diversificada como esse *déficit* foi hereditariamente distribuído entre as pessoas, resultou no nascimento de pessoas com propensões cognitivas diversas. Isso implica no modo como cada ser humano gerencia seus desejos, ou seja, sua dimensão passional, pois a incompreensão acerca de como saciar o desejo pela Verdade e pelo Bem é um ponto em comum entre as pessoas.

A consequência disso foi a condição humana de inquietude. Sem conhecer propriamente o Bem, o *moi* busca Ele nos diversos bens dispostos no mundo. Sem conseguir pôr freio na vontade, o *moi* sente uma excitação pujante pelo Bem universal.

²³³ « Il y a environ sept ou huit ans que l'on voyait aux Incurables un jeune homme qui était né fou, et dont le corps était rompu dans les mêmes endroits dans lesquels on rompt les criminels. Il a vécu près de vingt ans en cet état : plusieurs personnes l'ont vu, et la feue reine mère allant visiter cet hôpital eut la curiosité de le voir, et même de toucher les bras et les jambes de ce jeune homme aux endroits où ils étaient rompus. Selon les principes que je viens d'établir, la cause de ce funeste accident fut que sa mère, ayant su qu'on allait rompre un criminel, l'alla voir exécuter. Tous les coups que l'on donna à ce misérable frappèrent avec force l'imagination de cette mère, et, par une espèce de contre-coup, le cerveau tendre et délicat de son enfant. Les fibres du cerveau de cette femme furent étrangement ébranlées et peut-être rompues en quelques endroits par le cours violent des esprits produit à la vue d'une action si terrible ; mais elles eurent assez de consistance pour empêcher leur bouleversement entier. Les fibres, au contraire, du cerveau de l'enfant ne pouvant résister au torrent de ces esprits, furent entièrement dissipées, et le ravage fut assez grand pour lui faire perdre l'esprit pour toujours. C'est là la raison pour laquelle il vint au monde privé de sens. Voici celle pour laquelle il était rompu aux mêmes parties du corps que le criminel que sa mère avait vu mettre à mort. » – Tradução nossa.

²³⁴ O desenvolvimento dessa argumentação segundo a qual a Queda comprometeu a capacidade de domínio humano em relação às suas faculdades se encontra, principalmente, na seção 2.2. na qual Malebranche critica uma posição filosófica de Sêneca e que nós buscamos o fundamento dessa crítica na interpretação malebranchiana da condição humana antes da Queda. Segunda Malebranche, reiterando, a condição de Adão antes da Queda permitia total domínio sobre as paixões sobre a imaginação. Com o pecado original, essa capacidade foi perdida, de modo que todos/as os/as descendentes de Adão têm a chamada “parte principal do cérebro” (glândula pineal) comprometida desde a condição de nascituro por efeito do pecado.

Não podendo fazer nada para conter o frenesi, busca suavizar a excitação por meio do usufruto de bens particulares. É neste sentido que o sujeito não é mestre da própria vontade, pois busca Deus, mas desvia-se dele para usufruir de um bem material. Sobre a inquietude, ele disse em *Des Inclinations*:

A vontade, que busca o que ela deseja, obriga o espírito a se representar todo tipo de objetos. O espírito os apresenta a si mesmo, mas a alma não os aprecia; ou se ela os aprecia, ela não se contenta. A alma não os aprecia porque geralmente a visão do espírito não é acompanhada de prazer; pois é por prazer que a alma aprecia o seu bem: e a alma não se contenta porque não há nada que possa deter o movimento da alma, senão aquele que o imprime. Tudo o que o espírito se representa como seu bem é finito, e tudo o que é finito pode desviar por um momento nosso amor, mas não pode fixá-lo. Quando o espírito considera objetos muito novos e muito extraordinários, ou que têm alguma coisa do infinito, a suporta por algum tempo que ele os examina com atenção, porque ela espera encontrar neles o que ela busca, e que aquilo é grande e parece infinito carrega o caráter de seu verdadeiro bem. Mas, com o tempo ela se enjoa deste bem, como dos outros. Ela está, portanto, sempre inquieta, porque é conduzida a buscar o que jamais pode encontrar e que sempre espera encontrar; e ela ama o grande, o extraordinário e o que tem alguma coisa do infinito, porque não tendo encontrado seu verdadeiro bem nas coisas comuns e familiares, imagina encontrá-lo naquelas que não lhe são conhecidas. (*Recherche*, 1837, IV, cap. ii, § i, p. 127)²³⁵

A vontade busca Deus, mas Deus não está no alcance da vontade. Não estando em condições de fruir de Deus, ou do Bem universal, a vontade se desvia para um bem particular. Este bem particular propicia um prazer que não paralisa a vontade, mas abranda a excitação. Uma vez que a tendência para o Bem universal não é detida, o desejo se atualiza, reiniciando um novo processo de busca pelo prazer. Nesta busca, outro objeto particular é provisoriamente escolhido para minorar as perturbações decorrentes da excitação que leva para Deus e assim sucessivamente, pois

²³⁵ « *La volonté, qui cherche ce qu'elle désire, oblige l'esprit de se représenter toutes sortes d'objets. L'esprit se les présente, mais l'âme ne les goûte pas ; ou si elle les goûte, elle ne s'en contente pas. L'âme ne les goûte pas, parce que souvent la vue de l'esprit n'est point accompagnée de plaisir ; car c'est par plaisir que l'âme goûte son bien : et l'âme ne s'en contente pas, parce qu'il n'y a rien qui puisse arrêter le mouvement de l'âme que celui qui le lui imprime. Tout ce que l'esprit se représente comme son bien est fini ; et tout ce qui est fini peut détourner pour un moment notre amour, mais il ne peut le fixer. Lorsque l'esprit considère des objets fort nouveaux et fort extraordinaires, ou qui tiennent quelque chose de l'infini, la volonté souffre pour quelque temps qu'il les examine avec attention, parce qu'elle espère y trouver ce qu'elle cherche, et que ce qui est grand et paraît infini porte le caractère de son vrai bien. Mais avec le temps elle s'en dégoûte aussi bien que des autres. Elle est donc toujours inquiète, parce qu'elle est portée à chercher ce qu'elle ne peut jamais trouver et qu'elle espère toujours de trouver ; et elle aime le grand, l'extraordinaire et ce qui tient de l'infini, parce que n'ayant pas trouvé son vrai bien dans les choses communes et familières, elle s' imagine le trouver dans celles qui ne lui sont point connues.* » - Tradução nossa.

[...] a vontade é excitada a fazer o espírito correr de objeto em objeto, porque ela nunca está sem a representação confusa e como que longínqua daquele que contém em si todos os seres, como dissemos no terceiro livro. Pois a vontade querendo, por assim dizer, aproximar mais de si o seu verdadeiro bem para ser tocada e para receber o movimento que a anima, excita o entendimento a representá-lo em algum lugar. (*Recherche*, 1837, IV, ii, § ii p. 127)²³⁶

É também neste sentido que a teoria das causas ocasionais se relaciona com o prazer. Deus é o estímulo que impulsiona o *moi* para o prazer. Por conta disso, o sujeito se direciona para um bem particular, na busca de um prazer que só se realizaria numa relação com Deus. Neste direcionamento Deus é a causa de cada movimento, por ocasião do arranjo do corpo desejante. O bem particular, enfim, serve de ocasião para o desfrute e para o descarrego que a fruição proporciona. A carga de estímulos diminui, atenuando temporariamente o desejo contínuo. Sendo assim, por ocasião do objeto Deus provê o prazer. O prazer é, portanto, provisório, ocasional. Logo, o desejo reacende, almejando continuamente a causa do estímulo e se desviando o sujeito para ocasiões provisórias de prazer.

Há nisso um problema. Na leitura de Dreyfus, esse problema está relacionado com o mal que seria uma escolha talvez involuntária, ou melhor, desajuizada. Sobre isso, ele disse:

Pois se, sabendo que os bens sensíveis são apenas bens falsos, a alma livremente determinasse amá-los, isso suporia que a vontade poderia escolher *deliberadamente* o mal, o que contradiria a própria definição da vontade como uma impressão em direção ao bem. É por isso que Malebranche rejeita claramente tal doutrina, afirmando que, quando a vontade se determina livremente por um falso bem, isso só pode ser porque, ao fazer um julgamento falso, ela toma o mal por bem. (DREYFUS, 1946, p. 243)²³⁷

De alguma forma, o sujeito opta pelo mal, mesmo que não seja de maneira deliberada. Contudo, não podemos negar que há uma ação de vontade que impele o

²³⁶ « *Troisièmement, que la volonté est excitée à faire ainsi courir l'esprit d'objet en objet, parce qu'il n'est jamais sans lui représenter confusément et comme de loin celui qui contient en soi tous les êtres, comme nous l'avons dit dans le troisième livre. Car la volonté voulant, pour ainsi dire, approcher davantage de soi son vrai bien pour en être touchée et pour en recevoir le mouvement qui l'anime, elle excite l'entendement à se le représenter par quelque endroit* » – Tradução nossa.

²³⁷ « *Car si, sachant que les biens sensibles ne sont que de faux biens, l'âme se déterminait librement à les aimer, cela supposerait que la volonté puisse **délibérément** choisir le mal, ce qui contredirait la définition même de la volonté comme impression vers le bien. C'est pourquoi Malebranche rejette nettement une telle doctrine, affirmant que, lorsque la volonté se détermine librement pour un faux bien, ce ne peut être que parce que, faisant un **jugement faux**, elle prend le mal pour bien* » — Tradução nossa.

sujeito a escolher. Nesse sentido, seria Deus a força motriz que empurra o sujeito para o mal? Eis os dilemas existentes na dimensão desejante da alma.

Nunca satisfeita, sempre irritada, a alma busca aplacar seu desejo pelo Bem universal, que, em última instância, é a Felicidade, em um bem que ocasiona o prazer.

Assim, o amor pelo verdadeiro bem excita nela [, na alma,] desejos ainda novos por novos bens; e mudando constantemente, toda a sua vida e toda a sua felicidade na terra consiste apenas em uma circulação contínua de pensamentos, de desejos, de prazeres. Assim é uma alma que não faz nenhum uso de sua liberdade, que se deixa levar ao acaso pelo movimento que a transporta, e pelo encontro fortuito dos objetos que a determinam. (TNG, 1712, I, viii, p. 208-209)²³⁸

Não tendo a absoluta liberdade que tinha Adão, a alma não consegue imprimir um contramovimento aos estímulos dos sentidos, não conseguindo conter a tendência em direção aos objetos que se colocam como ocasião de um prazer provisório. Porém, isso não significa que o sujeito não tenha liberdade alguma, pois aparentemente pode evitar deixar-se conduzir fortuitamente de objeto em objeto. Isso mostra como o conceito de liberdade é problemático na doutrina de Malebranche, pois mesmo sem se mover de forma fortuita, a alma é constrangida a ir ao encontro de algum objeto. Ou seja, quando não se move por um imperativo que aparentemente é o “acaso” ou um “nada” (infinito incompreensível), é impulsionada pela impressão divina.

O problema, porém, não se restringe a isso. No livro *Des Sens*, ele propôs um conceito de liberdade que sugere que todo e qualquer uso da liberdade é prejudicial, pois pressupõe um desvio. Vejamos esta conceitualização:

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

²³⁸ « *Ainsi l'amour du vrai bien excite encore en elle de nouveaux désirs pour de nouveaux biens : & prenant sans cesse le change, toute sa vie & tout son bonheur sur la terre, ne consiste que dans une circulation continuelle de pensées, de désirs, de plaisirs. Telle est une âme qui ne fait nul usage de sa liberté, qui se laisse conduire au hasard par le mouvement qui la transporte, & par la rencontre fortuite des objets qui la déterminent.* » - Tradução nossa.

Pela passagem acima, não identificamos nada que destitua a funcionalidade do conceito de liberdade, pois o *desvio* pode ser considerado em termos meramente físicos, ou seja, relacionados ao movimento que tem Deus como ponto de chegada, mas opera um *desvio* para que o *moi* atenua a sua condição após uma longa busca por um ponto muito distante. A liberdade seria, portanto, uma mudança provisória no itinerário. Contudo, antes de propor esta definição, nosso filósofo havia sugerido que esse *desvio* tem uma implicação moral grave, estando relacionado com o pecado. Disse ele:

[...] 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, I, i, § ii, p. 67-8 – grifo nosso)

“Em um certo sentido”, a alma causa o pecado ao se desviar do itinerário proposto por Deus. Ela incorre neste *desvio* pela via de que, diferentemente das outras coisas da natureza, ela é agente e se determina. A mesma liberdade, cuja falta de uso leva o sujeito a ser conduzido fortuitamente de objeto em objeto, é, num certo sentido, a causa do pecado e das misérias humanas.

Com nitidez, podemos observar que este foi o caso de Adão, pois ele teve um absoluto poder de liberdade e, fazendo uso deste poder, se rebelou contra Deus e causou o pecado no mundo, no sentido de que fez com que toda a sua linha hereditária incorresse, mesmo sem querer, no pecado. Isso porque a consequência da queda foi que o ser humano manifesta o seu amor por Deus, desviando-se dele, indo na contramão do movimento que tende ao bem universal, ao se deter no bem particular.

Resistir ao bem particular não é uma alternativa para o ser humano. Com o estímulo advindo da impressão de Deus com e a incapacidade de fruir do próprio Deus, ou de concentrar sua atenção apenas em Deus, o ser humano desvia. Incorre

no *desvio* por ausência de alternativas. Deus causa o estímulo e também o prazer consequente do desfrute ocasional. Portanto, sendo efeito do estímulo divino, o *desvio* é o meio pelo qual o espírito busca a Deus, pois após a queda de Adão o ser humano perdeu a capacidade de resistir às incitações dos dados sensíveis.

A partir daquilo que foi visto, alguns questionamentos são possíveis. O primeiro seria: como o *desvio* pode manifestar a busca por Deus, se foi exatamente pelo *desvio* que o ser humano se colocou nesta situação na qual todo e qualquer uso da liberdade implica em pecado? Ao fazer uso do recurso da narrativa bíblica, Malebranche propõe uma noção de pecado original que recorre à epistemologia para sugerir como a ação de Adão originou os pecados do mundo. Tais pecados estão relacionados ao *desvio* originário, tanto no sentido de que o imitam, quanto no sentido de que, se não fosse a queda, tais desvios não seriam praticamente obrigatórios. É pelo desvio, pela busca do prazer, que o sujeito ama o bem de certa ocasião, o qual o convida a amar a causa daquele prazer.

Diante disso, como podemos compreender que o ser humano peca quando desvia? Por que a liberdade seria prejudicial? Muito possivelmente, levando em conta questionamentos desta natureza, que Malebranche propôs um *Éclaircissement* acerca deste tema, sugerindo uma ressignificação do conceito de pecado. Podemos antecipar que ressignificada, esta noção vai ao encontro do que estamos propondo neste trabalho, pois ressignifica também o prazer.

Vale também antecipar o tema do *Éclaircissement* em questão, qual seja: “Deus faz tudo o que há de real nos movimentos do espírito e nas determinações destes movimentos; e, todavia, ele não é o autor do pecado. Ele faz tudo o que há de real nos sentimentos da concupiscência e, porém, ele não é o autor de nossa concupiscência.”. Com essas sentenças paradoxais, não podemos deixar de recordar Tertuliano. A preocupação que guia as reflexões de nosso filósofo diz respeito ao papel de Deus no pecado. Sendo causa de tudo, Deus seria a causa do pecado. Estando na condição de causa verdadeira da inclinação que leva os espíritos a, por falta de alternativa, optar pelo *desvio*, Deus é cúmplice da concupiscência. Muitos foram os embaraços nos quais Malebranche se envolveu. De que maneira ele argumentou para se desvencilhar? Tal é o assunto da próxima seção.

4.4 O PECADO RESSIGNIFICADO: O ARGUMENTO PRESENTE NO *PREMIER ÉCLAIRCISSEMENT*

“23 de junho... Passei no açougue para comprar meio quilo de carne para bife. Os preços era 24 e 28. Fiquei nervosa com a diferença dos preços. O açougueiro explicou-me que o filé é mais caro. Pensei na desventura da vacam a escrava do homem. Que passa a existência no mato, se alimenta com vegetais, gosta de sal, mas o homem não dá porque custa caro. Depois de morta é dividida. Tabelada e selecionada. E morre quando o homem quer. Em vida dá dinheiro ao homem. E morta enriquece o homem. Enfim, o mundo é como o branco quer. Eu não sou branca, não tenho nada com estas desorganizações.”
(JESUS, Maria Carolina de., 2014, p. 70)

Nas primeiras linhas do *Premier Éclaircissement*, notamos que o problema com o qual Malebranche lida tem relação com a questão da liberdade. Pensando em Deus como um princípio causal cujas implicações são notáveis nos movimentos da matéria, até que ponto Deus não contribui como cúmplice para o pecado ao fazer o corpo humano inclinar-se para as coisas materiais? Ao que parece, esta foi uma crítica recebida pelo padre oratoriano, que trabalhou o presente texto para se desembaraçar disso. Essas primeiras linhas serviram de advertência e de contextualização do problema a ser enfrentado. Vejamos:

Algumas pessoas pretendem que abandonei muito cedo a comparação do espírito com a matéria, e imaginam que ela não tem mais poder do que a matéria para determinar a impressão que Deus lhe dá. Eles querem que eu explique, se possível, o que Deus faz em nós, e o que nós mesmos fazemos, quando pecamos; porque, na opinião deles, serei obrigado, pela minha explicação, a concordar que o homem é capaz de dar a si mesmo alguma nova modificação, ou então a reconhecer que Deus é verdadeiramente o autor do pecado. (*Recherche*, 1837, *Premier Eclaircissement I*, p. 292)²³⁹

De fato, se considerarmos o ocasionalismo, é difícil negar a plausibilidade da objeção feita ao padre do Oratório. É por isso que, neste empreendimento, ele tentou apresentar que existe no ser humano um princípio de determinação que não existe na matéria. É neste princípio que podemos encontrar o limite da intervenção divina. Há,

²³⁹ « *Quelques personnes prétendent que j'abandonne trop tôt la comparaison de l'esprit avec la matière, et s'imaginent qu'il n'a pas plus de force qu'elle pour déterminer l'impression que Dieu lui donne. Ils souhaitent que j'explique, si je le puis, ce que Dieu fait en nous, et ce que nous faisons nous-mêmes, lorsque nous péchons ; parce qu'à leur avis je serai obligé, par mon explication, de tomber d'accord, ou que l'homme est capable de se donner à soi-même quelque nouvelle modification, ou bien de reconnaître que Dieu est véritablement auteur du péché.* » – Tradução nossa.

sendo assim, um campo de possível atuação do sujeito, sendo essa ação o que possibilita a imputação de responsabilidade ao sujeito nos pecados.

Respondo que a fé, a razão e o sentimento interior que tenho de mim mesmo me obrigam a deixar minha comparação onde a deixei; pois estou convencido de todos os modos de que tenho em mim mesmo um princípio de minhas determinações, e tenho razões para acreditar que a matéria não tem princípio semelhante. (*Recherche*, 1837, *Premier Eclaircissement*, p. 292)²⁴⁰

Prevalece aqui a noção de que o ser humano é dotado de um princípio de ação e que, portanto, é em certa medida livre para determinar suas escolhas. É este aspecto do que já havia trabalhado nesta obra que ele aprofundou neste esclarecimento. Retomando a ideia dos três primeiros capítulos da *Recherche*, Malebranche nos apresenta uma argumentação que ilustra as motivações da crítica recebida, ou seja, a de que Deus contribui para o pecado. Nesta retomada, salienta o papel de Deus na busca por bens particulares. Vejamos:

Primeiro, Deus nos empurra constante e invencivelmente para o bem em geral. Em segundo lugar, ele representa para nós a ideia de um bem particular, ou nos dá a sensação dele. Por fim, ela nos conduz em direção a esse bem específico. Deus está constantemente nos empurrando para o bem em geral. Porque Deus nos criou e nos guarda para si; ele quer que amemos tudo o que é bom; é o primeiro ou melhor, o único motor. Por fim, isso fica claro por uma infinidade de coisas que já disse em outros lugares e com as quais aqueles com quem falo concordam. (*Recherche*, 1837, *Premier Eclaircissement*, p. 292)²⁴¹

E completa:

Deus nos apresenta a ideia de um bem particular, ou nos dá o sentimento dele. Porque ele é o único que nos ilumina. Os corpos que nos cercam não podem agir sobre nossa mente, e nós não somos nossa própria luz, nem nossa própria felicidade; provei isso detalhadamente no terceiro livro e em outros lugares. Por fim, Deus nos conduz em direção a esse bem específico. Pois Deus nos conduz para tudo o que é bom; é uma consequência necessária que ele nos conduza a bens particulares, quando produz a percepção ou o sentimento deles em nossa alma. Isso é tudo o que Deus faz

²⁴⁰ « Je répons que la foi, la raison et le sentiment intérieur que j'ai de moi-même, m'obligent de quitter ma comparaison où je la quitte ; car je suis convaincu en toutes manières, que j'ai en moi-même un principe de mes déterminations, et j'ai des raisons pour croire que la matière n'a point de semblable principe. » – Tradução nossa.

²⁴¹ « Premièrement, Dieu nous pousse sans cesser, et par une impression invincible vers le bien en général. Secondement, il nous représente l'idée d'un bien particulier, ou nous en donne le sentiment. Enfin, il nous porte vers ce bien particulier. Dieu nous pousse sans cesse vers le bien en général. Car Dieu nous a faits et nous conserve pour lui ; il veut que l'on aime tout ce qui est bon ; il est le premier ou plutôt l'unique moteur. Enfin, cela est clair par une infinité de choses que j'ai dites ailleurs et ceux à qui je parle en conviennent. » – Tradução nossa.

em nós quando pecamos. (*Recherche*, 1837, *Premier Eclaircissement*, p. 292)²⁴²

O papel de Deus é proporcionar a percepção. Mesmo em caso de pecado, Deus opera de tal maneira que o sujeito percebe uma ideia ou experimenta um sentimento de algo que se passa nele. Além disso, Deus impulsiona o sujeito a determinado bem representado na forma de uma ideia. Não há dúvidas de que é Deus quem conduz, portanto, o sujeito ao bem, pois ele opera para que o sujeito sinta a vontade deste bem, perceba a ideia deste bem e também sinta as modificações que ocorrem por ocasião da fruição do objeto. O ponto a ser observado, porém, é que a intervenção divina se restringe meramente ao que diz respeito a garantir uma experiência, seja via sentimento ou via percepção. Não é Deus, portanto, quem compele o sujeito a se manter relacionado com este bem. Deus apenas conduz o sujeito ao bem particular,

Mas como um bem particular não inclui todos os bens, e a mente, considerando-o com uma visão clara e distinta, não pode acreditar que ele inclui todos eles; Deus não nos conduz necessariamente ou invencivelmente ao amor deste bem. Sentimos que somos livres para parar por aí; que temos o movimento para ir mais longe; em uma palavra, que a impressão que temos do bem universal, ou para falar como os outros, que nossa vontade não é nem constrangida nem obrigada a parar neste bem particular. (*Recherche*, 1837, *Premier Eclaircissement*, p. 292)²⁴³

A vontade não precisa se deter no bem particular. Com este argumento, Malebranche sugere que o *moi* é dotado de uma liberdade para se manter ou, após a fruição, se afastar do objeto. A liberdade é reconhecida, portanto, como a escolha do sujeito em se deter no objeto para o qual a impressão de Deus o levou, ou se despegar dele para tomar um rumo em concorrência com a vontade divina, ou seja, uma rota que leva para mais longe em direção ao bem universal (Deprun, 1979; Monzani, 2011). Destarte, Deus imprime o movimento para o bem, oferece todos os recursos para que

²⁴² « Dieu nous présente l'idée d'un bien particulier, ou nous en donne le sentiment. Car il n'y a que lui qui nous éclaire. Les corps qui nous environnent, ne peuvent point agir sur notre esprit, et nous ne sommes pas notre lumière, ni notre félicité à nous-mêmes ; je l'ai prouvé fort au long dans le troisième livre et ailleurs. Enfin, Dieu nous porte vers ce bien particulier. Car Dieu nous porte vers tout ce qui est bien ; c'est une conséquence nécessaire qu'il nous porte vers les biens particuliers, lorsqu'il en produit la perception ou le sentiment dans notre âme. Voilà tout ce que Dieu fait en nous, quand nous péchons. » – Tradução nossa.

²⁴³ « Mais comme un bien particulier ne renferme pas tous les biens, et que l'esprit, le considérant d'une vue claire et distincte, ne peut croire qu'il les renferme tous ; Dieu ne nous porte point nécessairement ni invinciblement à l'amour de ce bien. Nous sentons qu'il nous est libre de nous y arrêter ; que nous avons du mouvement pour aller plus loin ; en un mot que l'impression que nous avons pour le bien universel, ou pour parler comme les autres, que notre volonté n'est ni contrainte, ni nécessité de s'arrêter à ce bien particulier. » – Tradução nossa.

o sujeito desfrute de uma experiência com um bem particular, mas não compele o sujeito a se prender a um bem particular, até porque este bem não contém todos os bens.

Contudo, de que maneira isso não indica um *desvio*? Antes, tínhamos que o *desvio*, que coincide com a liberdade no contexto do *Des Sens*, era a causa do pecado. Porém, o *desvio* é inevitável e é Deus quem está comprometido com isto. Deus pode não ser cúmplice da liberdade, se considerarmos a liberdade no sentido do *Prémier Éclaircissement*, isto é, a capacidade de o sujeito se deter ou não em um objeto. Todavia, isso não o isenta de ser cúmplice do *desvio*, pois, reiterando, fornece todos os recursos para que a alma seja conduzida ao bem particular. De acordo com isso, comentou Wahl em seu artigo *Occasionalism, Laws and General Will*: “A vontade de Deus é a única coisa que tem o poder de mover algo, dado que é Deus quem cria a coisa e a conserva naquele lugar. Em termos de poder, todas as outras vontades são ineficazes já que não criam.” (WAHL, 2011, p. 228)²⁴⁴.

Se no livro *Des Sens* a alma pecava na medida em que tomava a impressão da vontade divina e exercia tal ação a ponto de “[...] 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.” (*Recherche*, 2004, I, ii, p. 68); neste *Éclaircissement* vemos que o pecado também é a consequência do *desvio*, mas não apenas do *desvio*. No *Des Sens*, é desviando que se causa o desregramento. No *Premier Éclaircissement*, é optando por se manter na rota do *desvio*. O elemento da liberdade não se confunde mais com o mero ato de desviar, mas com o ato de se deter no objeto que ocasionou o *desvio*, a despeito da impressão que convida o sujeito a ir mais longe. Disto se segue uma ressignificação do pecado. Disse ele:

Eis, portanto o que faz o pecador. Ele se detém, ele repousa, ele não segue a impressão de Deus; ele não faz nada, pois o pecado não é nada. Ele sabe que a grande regra que deve observar é que fazer uso de sua liberdade o máximo que puder, e que ele não deve repousar em nenhum bem, se não estiver interiormente convencido que seria contra a ordem não querer se deter aí. Se ele não descobre esta regra pela luz de sua razão, ele a aprende ao menos pelas censuras secretas de sua consciência. Ele deve, portanto, seguir a impressão que ele recebe para o bem universal, e pensar em outros bens além daquele que ele goza e do qual deve apenas fazer uso. Pois é

²⁴⁴ “God’s will is the only thing that has the power to move something, given that it is God who creates the thing and conserves it at that place. In terms of power, all other wills are inefficacious, since they do not create.” — Tradução nossa.

pensando em outros bens diferentes daquele que ele goza que ele pode excitar em si mesmo novas determinações de seu amor e fazer uso de sua liberdade consentindo a essas novas determinações. Ora, eu provo que, pela impressão que Deus lhe dá para o bem em geral, ele pode pensar em outros bens além daquele que goza, porque ele é precisamente nisso que consiste a dificuldade. (*Recherche*, 1837, *Premier Eclaircissement*, p. 292)²⁴⁵

O pecador é aquele que se detém em apenas um bem particular. Trata-se do sujeito que não segue o *movimento para ir mais longe* e vai ao encontro de outros bens para fruí-los. Pecar é deixar de se movimentar de forma divertida, queremos dizer, evitar o trânsito entre a diversidade de bens particulares para os quais a vontade de Deus conduz. Pecar é evitar a inquietude, pois o pecador se apega ao objeto e ali se detém, agindo contra a sua natureza titubeante e frenética, que pulsa por novas maneiras de fruir o prazer, pulsa por novos arranjos deleitosos. O pecado, neste outro sentido, seria o esquecimento daquilo que falta ao sujeito, o esquecimento do Bem universal.

Antes, tínhamos um cenário no qual um sujeito pecava ao fazer uso da impressão de Deus para se direcionar a uma pera — como fez Agostinho. Ao desviar, causava o desregramento e o pecado. Agora, porém, notamos um regime menos rígido em relação ao sujeito. O pecado se configuraria como tal no caso de o sujeito insistir na pera e não se permitir vivenciar o estado de inquietude que o impulsiona para outros bens. A paralisação da busca leva, portanto, ao pecado.

A princípio, se desenha um sujeito livre, que assume o comando de seu destino na medida em que controla as suas inclinações. É uma liberdade que faz aquilo que quer da inclinação divina, no registro de assentir ou rechaçar tal inclinação para o Bem universal.

Embora este raciocínio seja apropriado, ele suscita uma dúvida acerca de um aspecto crucial na filosofia de Malebranche, a saber: a possibilidade de este exercício da liberdade não nos permite deduzir a existência de uma potência no sujeito?

²⁴⁵ « Voici donc ce que fait le pécheur. Il s'arrête, il se repose, il ne suit point l'impression de Dieu ; il ne fait rien, car le péché n'est rien. Il sait que la grande règle qu'il doit observer, c'est de faire usage de sa liberté autant qu'il le peut, et qu'il ne doit se reposer dans aucun bien, s'il n'est intérieurement convaincu qu'il serait contre l'ordre de ne vouloir point s'y arrêter. S'il ne découvre pas cette règle par la lumière de sa raison, il l'apprend du moins par les reproches secrets de sa conscience. Il devrait donc suivre l'impression qu'il reçoit pour le bien universel, et penser à d'autres biens qu'à celui dont il jouit, et duquel il devrait seulement faire usage. Car c'est en pensant à d'autres biens qu'à celui dont il jouit, qu'il peut s'exciter en lui de nouvelles déterminations de son amour, et faire usage de sa liberté en consentant à ces nouvelles déterminations. Or, je prouve que par l'impression que Dieu lui donne pour le bien en général, il peut penser à d'autres biens qu'à celui dont il jouit, parce que c'est en cela précisément que consiste la difficulté. » — Tradução nossa.

Acreditamos que seria plausível pensar nisso como uma potência, na medida em que, se instalando tal como uma represa no movimento impulsionado por Deus, o sujeito não deixa de estar promovendo um movimento no mundo.

A resposta para a dúvida está no reconhecimento dos limites desta potência, ou desta liberdade. A questão é que o sujeito não consegue embarrear definitivamente esta vontade corrente que vem de Deus. Assim, nesta doutrina a liberdade é reconhecida naquilo que a resiste, na impressão que indica de uma maneira inquestionável que a iniciativa de contenção da vontade é limitada. Ao represar a tendência divina que leva para um objeto e concentrá-la neste único objeto, o sujeito opera de maneira livre. Porém, a mesma potência da qual o *moi* se coloca na contramão, é a que fomenta a tendência para determinado objeto, a despeito do sujeito. Foi neste sentido que o Verbo alertou o meditativo nas *Méditations Chrétiennes et Métaphysiques*:

Já que essas potências te enganam, não te vanglories delas: e, já que elas são contrárias às tuas vontades, não lhes chames potências. Elas não estão no teu poder, se agem em ti apesar de ti. Não é que tu ajas por meio delas, uma vez que elas resistem à tua acção (*sic*), uma vez que elas agem contra os teus esforços, ou que agem sem que tu penses nelas. (*Méditations*, 2003, I, 9, p. 39)

O sujeito é livre na medida em que consegue imprimir resistência ao amor divino que o conduz para ir cada vez *plus loin*, concentrando-o em um só objeto por meio de recursos que não são próprios de si, mas advindos de Deus. Esta inclinação se dá no sujeito, apesar do sujeito, muito embora, a despeito de Deus, o sujeito escolha contrapor-se vontade Dele. Em última instância, mesmo se opondo a Deus, o sujeito o obedece, pois tal oposição não se daria se não fosse pela vontade divina. Examinado isto, vem a calhar outra advertência do Verbo na obra já mencionada:

Mas ai dos insensatos que procuram a perfeição do seu ser naquilo que está abaixo deles, a luz do seu espírito nos objetos visíveis, a causa da sua felicidade nos corpos, o movimento e a vida nas criaturas mortas e incapazes de qualquer acção (*sic*). Ai dos soberbos que se contentam consigo próprios; que pensam poder tornar-se sábios e felizes pelas suas próprias forças; e que imaginam produzir em si mesmos os prazeres de que gozam por ocasião dos corpos, e as ideias que os iluminam na presença dos objetos, ou segundo os diferentes desejos que a curiosidade excita neles. (*Méditations*, 2003, II, 19, p. 50)

Esta identificação do estatuto da liberdade é importante para compreender como o argumento do *Prémier Éclaircissement* se estabelece. Embora tenhamos

operado um pequeno desvio de rota, orientando-nos para outro contexto de produção, tal desvio não se isenta de coerência com o curso do que vínhamos discutindo. Há no sujeito um certo princípio de determinação, que permite que ele se detenha num só objeto. Isso pode se manifestar no pensamento, até porque, se assim não fosse, o conceito de atenção²⁴⁶ não faria sentido na sua doutrina. Sendo assim, o sujeito pode, em certo sentido, abster-se de várias outras ideias para se fixar numa só. Isso propõe uma certa mudança no movimento impresso por Deus, ao mesmo tempo em que obedece ao curso impresso por ele – como vimos. Porém, isso não produz nada. Eis a distinção! O ser humano apenas maneja de certa maneira um dado que não é produzido por ele. Logo, apesar de ser livre e em certo sentido determinar o curso das inclinações – sejam aquelas que promovem modificações na alma, sejam aquelas que excitam para as ideias e para o conhecimento – não é livre no mesmo sentido de Deus que é produtor do barro com o qual um oleiro confecciona as mais variadas coisas. Esta liberdade de repouso ou tráfego, portanto, não produz efeitos no mundo. Portanto, observando nestes termos, esta tese não vai na contramão do ocasionalismo. Vejamos como ele argumentou isso:

É uma lei da natureza que as ideias dos objetos se apresentem para o nosso espírito desde que nós queiramos nisso pensar, desde que a capacidade que temos de pensar não seja preenchida pelos sentimentos vivos e confusos que recebemos na ocasião do que se passa no nosso corpo. Ora, podemos querer pensar em todas as coisas porque a impressão natural que nos conduz para o bem se estende para todos os bens aos quais podemos pensar; e podemos em todos os momentos pensar em todas as coisas, porque somos unidos àquele que contém as ideias de todas as coisas, assim como provei alhures. Se, portanto, é verdade que podemos querer considerar

²⁴⁶ O conceito de atenção é considerado fundamental no desenvolvimento do método de Malebranche, cujas regras são: (i) [...] não devemos jamais dar consentimento inteiro senão às proposições que parecem tão evidentemente verdadeiras, que não possamos recusar-lhes, sem sentir uma dor interior e censuras íntimas da razão, isto é, sem que tomemos claro conhecimento de que fazemos mau uso de nossa liberdade se não quisermos consentir.; (ii) é preciso descobrir por qualquer esforço do espírito uma ou várias ideias médias que possam servir como que de medida comum para reconhecer seu meio as relações que estão entre elas (ibidem, p. 309); (iii) é preciso deduzir (subtrair) com cuidado do assunto que devemos considerar todas as coisas que não são necessárias de examinar para descobrir a verdade que buscamos (idem, ibidem); (iv) é preciso dividir o objeto de sua meditação por partes e considerar todas uma depois das outras segundo a ordem natural, começando pelas mais simples, quero dizer, por aquelas que encerram menos relações e nunca passar aos mais compostos antes de ter reconhecido distintamente os mais simples e lhes tornar familiares (idem, ibidem); (v) devemos encurtar as ideias e as colocar (arrumar) em seguida em sua imaginação, ou as escrever sobre o papel, para que elas não encham mais a capacidade do espírito e; “A ideias de todas as coisas que são absolutamente necessárias de considerar estando claras, familiares, abreviadas e enfileiradas por ordem na imaginação ou exprimidas sobre o papel, a sexta regra é: que é preciso as comparar todas segundo as regras das combinações, alternativamente umas com as outras, ou por uma só via do espírito, ou pelo movimento da imaginação acompanhado da visão do espírito, ou pelo cálculo da pena (caneta) junto da atenção do espírito e da imaginação.”

de perto o que já vemos de longe, uma vez que estamos unidos à razão que contém as ideias de todos os seres; e se é certo que em virtude das leis da natureza, as ideias se aproximam de nós logo que queremos, devemos concluir: primeiro, que temos um princípio de nossas determinações; pois é a presença real de ideias particulares que determina positivamente em direção a bens particulares o movimento que temos em direção ao bem em geral, e que transforma, quando descansamos, nosso amor natural em amores livres. Nosso consentimento ou repouso diante de um bem específico não é nada real ou positivo de nossa parte, como explicarei a seguir. (*Recherche*, 1837, *Premier Eclaircissement*, p. 292-293)²⁴⁷

Na segunda parte do argumento, ele nos assegura que esse princípio de determinação existente no sujeito é livre em relação aos bens particulares. Portanto, não há uma vontade invencível que conduza o ser humano a querer um bem particular a ponto de se prender a esse bem e ignorar o impulso divino para o bem, para o movimento. Disse ele:

Em segundo lugar, que este princípio das nossas determinações é sempre livre no que diz respeito a bens particulares; pois não somos invencivelmente inclinados a amá-los; pois podemos examiná-los em si mesmos e compará-los com a ideia que temos do bem soberano, ou com outros bens particulares. Portanto, o princípio da nossa liberdade é que, sendo feitos para Deus e unidos a ele, podemos sempre pensar no verdadeiro bem, ou em outros bens diferentes daqueles em que estamos pensando atualmente; é que podemos sempre suspender nosso consentimento e examinar seriamente se o bem o qual gozamos é ou não o verdadeiro bem. (*Recherche*, 1837, *Premier Eclaircissement*, p. 293)²⁴⁸

²⁴⁷ « C'est une loi de la nature, que les idées des objets se présentent à notre esprit dès que nous voulons y penser, pourvu que la capacité que nous avons de penser, ne soit point remplie par les sentiments vifs et confus que nous recevons à l'occasion de ce qui se passe dans notre corps. Or, nous pouvons vouloir penser à toutes choses ; parce que l'impression naturelle qui nous porte vers le bien, s'étend à tous les biens auxquels nous pouvons penser ; et nous pouvons en tout temps penser à toutes choses ; parce que nous sommes unis à celui qui renferme les idées de toutes choses, ainsi que je l'ai prouvé ailleurs. S'il est donc vrai que nous pouvons vouloir considérer de près, ce que nous voyons déjà comme de loin, puis que nous sommes unis avec la raison qui renferme les idées de tous les êtres ; et s'il est certain qu'en vertu des lois de la nature, les idées s'approchent de nous dès que nous le voulons, on en doit conclure : Premièrement, que nous avons un principe de nos déterminations; car c'est la présence actuelle des idées particulières qui détermine positivement vers des biens particuliers le mouvement que nous avons vers le bien en général, et qui change, lorsque nous nous reposons, notre amour naturel en des amours libres. Notre consentement ou notre repos à la vue d'un bien particulier n'est rien de réel ou de positif de notre part, comme je l'expliquerai plus bas. » – Tradução nossa.

²⁴⁸ « Secondement, que ce principe de nos déterminations est toujours libre à l'égard des biens particuliers ; car nous ne sommes point invinciblement portés à les aimer ; puisque nous pouvons les examiner en eux-mêmes et les comparer avec l'idée que nous avons du souverain bien, ou avec d'autres biens particuliers. Ainsi le principe de notre liberté c'est qu'étant faits pour Dieu et unis à lui nous pouvons toujours penser au vrai bien, ou à d'autres biens qu'à ceux auxquels nous pensons actuellement ; c'est que nous pouvons toujours suspendre notre consentement et sérieusement examiner si le bien dont nous jouissons est ou n'est pas le vrai bien. » — Tradução nossa.

É dessa maneira que a liberdade se insere como possibilidade no âmbito das coisas criadas, ainda que não exista de maneira real, pois “Nosso consentimento ou nosso repouso quando vemos um bem particular não é nada de real ou de positivo de nossa parte [...]” (*Recherche*, 1837, *Premier Éclaircissement*, p. 292-293)²⁴⁹. Sendo assim, a liberdade existe na medida em que não manifesta nada de real, o que expressa um verdadeiro paradoxo. O curioso é que deste paradoxo podemos deduzir ainda outro. A punição que Deus optou por dar ao ser humano depois do pecado original, foi a de limitar de tal modo as capacidades da alma, tanto no tocante às ideias, como no que se refere às inclinações, que, depois da queda nem por um imenso esforço de vontade alguma criatura poderia incorrer em um pecado tal como o de Adão. Que castigo! Que paradoxo! Isso porque o ser humano pode até marchar na contramão do curso para o qual a vontade divina o leva, mas nem isso é por vontade própria.

Porém, mesmo que o pecado não seja de um caráter tal que poderíamos comparar ao de Adão, ele se coloca como possível. É possível na medida em que, deixando de pensar no verdadeiro bem, o sujeito se concentra em um bem atual, ou seja, um bem que se apresenta aos sentidos. É um pecado, e em certa medida uma expressão da liberdade, se considerarmos que o sujeito concentra a correnteza da vontade divina em um só objeto, sem permitir que esta corrente transite e conflua por outros caminhos. Ele justifica essa capacidade de determinação no pressuposto de que Deus permite que o ser humano faça uso da força que conduz ao Bem universal para que o sujeito possa modificar o objeto particular de seu amor, transitando de objeto em objeto de forma inquieta.

Suponho, no entanto, que nossos sentimentos não ocupam toda a capacidade do nosso espírito. Pois, para que sejamos livres com a liberdade de que falo, é necessário não só que Deus não nos empurre invencivelmente para bens particulares, mas também que sejamos capazes de fazer uso da impressão que temos em direção ao bem em geral, amar algo diferente do que amamos atualmente. (*Recherche*, 1837, *Premier Eclaircissement*, p. 293)²⁵⁰

²⁴⁹ « *Notre consentement ou notre repos à la vue d'un bien particulier n'est rien de réel ou de positif de notre part, comme je l'expliquerai plus bas.* » — Tradução nossa.

²⁵⁰ « *Je suppose néanmoins que nos sentiments, n'occupent point toute la capacité de notre esprit. Car, afin que nous soyons libres de la liberté dont je parle, il est nécessaire, non-seulement que Dieu ne nous pousse point invinciblement vers les biens particuliers, mais encore que nous puissions faire usage de l'impression que nous avons vers le bien en général, pour aimer autre chose que ce que nous aimons actuellement.* » — Tradução nossa.

Ele conclui, então, que Deus não é o autor do pecado porque Ele imprime uma força para que o ser humano se encaminhe para mais longe, em vez de conduzi-lo para o bem particular. O pecado, sendo assim, ocorre na ocasião em que o sujeito se estagna e estaciona em um só objeto que se apresenta aos seus sentidos. O pecado acontece na circunstância em que o ser humano assume a condição de inércia, de inação, deixando de ir mais longe.

Observamos, a partir do último excerto e do que foi visto acima, como o pecado foi ressignificado. Antes o mero desvio causava o pecado. Após amadurecer suas reflexões acerca disso, Malebranche nos propôs que o pecado resultaria da soma do desvio com a persistência num só objeto. Para evitar o pecado, o recomendável seria que o *moi* se permitisse transitar de objeto em objeto, reconhecendo o caráter provisório deles e fazendo uso também provisório deles, na intenção de abrandar a inquietude que impulsiona para Deus. No entanto, até que ponto a argumentação principal se sustenta? Em que medida Deus não é cúmplice do pecado? Por um lado, ele afirmou que

Fica evidente por tudo isso que Deus não é o autor do pecado e que o homem não se dá novas modificações. Deus não é o autor do pecado, pois ele constantemente imprime em quem peca ou se detém em um bem particular, o movimento para ir mais longe, que lhe dá o poder de pensar em outras coisas e de se voltar para outros bens que não os seus. aquilo que atualmente é objeto de seu pensamento e de seu amor; que lhe ordena que não ame nada que possa impedir-se de amar, sem ser perturbado pelo remorso, e que constantemente o lembra disso pelas secretas censuras de sua razão. (*Recherche*, 1837, *Premier Eclaircissement*, p. 293)²⁵¹

Porém, não se trata de uma negação absoluta da influência de Deus nos pecados, pois ele reconhece que os movimentos na ordem da matéria são efeito das ações de Deus. Deus acaba por ser, inclusive, a causa da desconsideração do sujeito em relação a Ele mesmo, pois é Ele quem causa do movimento que ocasiona o prazer na esfera mundana, ou seja, o prazer no qual o sujeito se prende. Deus causa, sendo assim, as modificações da alma ao operar para que o corpo proceda de tal maneira na ocasião com outro objeto material.

²⁵¹ « *Il est évident de tout ceci, que Dieu n'est point auteur du péché et que l'homme ne se donne point à soi-même de nouvelles modifications. Dieu n'est point auteur du péché, puisqu'il imprime incessamment à celui qui péché ou qui s'arrête à un bien particulier, du mouvement pour aller plus loin, qu'il lui donne le pouvoir de penser à d'autres choses, et de se porter à d'autres biens qu'à celui qui est actuellement l'objet de sa pensée et de son amour ; qu'il lui ordonne de ne point aimer tout ce qu'il peut s'empêcher d'aimer, sans être inquiété par des remords, et qu'il le rappelle sans cesse à lui par les reproches secrets de sa raison.* » – Tradução nossa.

É verdade que, em certo sentido, Deus leva o pecador a amar o objeto do seu pecado, se esse objeto parece bom para o pecador; pois, como quase todos os teólogos dizem, tudo o que é físico, ato ou movimento pecaminoso, vem de Deus. Mas é somente por um falso julgamento do nosso espírito que as criaturas nos parecem boas, quero dizer, capaz de agir em nós e nos fazer felizes. O pecado do homem consiste em não referir todos os bens particulares ao bem supremo, ou melhor, em não considerar e amar o bem supremo nos bens particulares; e que assim ele não regula seu amor de acordo com a vontade de Deus, ou de acordo com a ordem essencial e necessária, da qual todos os homens têm um conhecimento tanto mais perfeito quanto mais intimamente unidos estão a Deus, e que são menos sensíveis às impressões dos seus sentidos e das suas paixões. Pois nossos sentidos, ao derramarem nossa alma em nosso corpo, e nossas paixões, ao transportá-la, por assim dizer, para aqueles que nos rodeiam, nos distanciam da luz de Deus que nos penetra e nos preenche. (*Rechercher*, 1837, *Premier Éclaircissement*, p. 293)²⁵²

De certo modo o problema inicial se restaura, pois há um reconhecimento da plausibilidade da crítica, uma vez que “O homem não se dá novas modificações que modifiquem ou alterem fisicamente sua substância.” (*Recherche*, 1837, *Premier Éclaircissement*, p. 293)²⁵³. Porém, foi retomada a noção de desvio levando em consideração o papel do repouso, ou seja, da possibilidade de o *moi* propor uma paralização no desejo do objeto para o qual Deus o tende. Aí está o pecado ressignificado, de modo que não retira a cumplicidade de Deus, mas responsabiliza o sujeito por isso. É pecado na medida em que, ciente do fato de que Deus opera de maneira retilínea para determinar as leis naturais, o *moi*, se propusesse arranjos de repouso e transição, obrigaria Deus a recompensá-lo pelo pecado. Deus seria, nesse sentido, obrigado pela própria ordem estabelecida por Ele, de maneira que, segundo Guérault (1959, p. 34): “Se Deus governa tudo pela ordem, é porque esta ordem o governa, longe de ele instituir livremente como um rei decreta uma lei em seu

²⁵² « Il est vrai qu'en un sens Dieu porte le pécheur à aimer l'objet de son péché, si cet objet paraît un bien au pécheur ; car, comme disent presque tous les théologiens, tout ce qu'il y a de physique, d'acte ou de mouvement dans le péché, vient de Dieu. Mais ce n'est que par un faux jugement de notre esprit, que les créatures nous paraissent bonnes, je veux dire, capables d'agir en nous et de nous rendre heureux. Le péché d'un homme consiste en ce qu'il ne rapporte pas tous les biens particuliers au souverain bien, ou plutôt en ce qu'il ne considère et qu'il n'aime pas le souverain bien dans les biens particuliers; et qu'ainsi il ne règle pas son amour selon la volonté de Dieu, ou selon l'ordre essentiel et nécessaire, dont tous les hommes ont une connaissance d'autant plus parfaite qu'ils sont plus étroitement unis à Dieu, et qu'ils sont moins sensibles aux impressions de leurs sens et de leurs passions. Car nos sens répandant notre âme dans notre corps, et nos passions la transportant, pour ainsi dire, dans ceux qui nous environnent, ils nous éloignent de la lumière de Dieu qui nous pénètre et qui nous remplit. » – Tradução nossa.

²⁵³ « L'homme ne se donne point aussi de nouvelles modifications qui modifient ou qui changent physiquement sa substance. » – Tradução nossa.

reinado²⁵⁴.". Em complemento a essa noção de que Deus seria um princípio condicionado, comentou Laporte (1987, p. 344): "Voltamos, então, sempre a isso: que a Liberdade divina não está acima de todas as regras, que ela é regrada pela Lei eterna da Verdade e do Bem²⁵⁵."

Essa ressignificação é nítida em passagem na qual Malebranche parece operar uma inversão nas características de Deus e do ser humano — estabelecendo que Deus seria passivo e o ser humano ativo — numa circunstância em que Deus seria coagido a agir contra sua natureza, em decorrência do pecado humano. Disse ele:

Porque o prazer, sendo uma recompensa, é uma injustiça produzir no corpo movimentos que obriguem Deus, como consequência das leis gerais que ele estabeleceu, a fazer-nos sentir prazer, quando não o merecemos; seja porque a ação que praticamos é inútil ou criminosa, seja porque, estando cheios de pecados, não devemos pedir recompensa. (*Recherche*, 1837, IV, x, § x, p. 149)²⁵⁶

Neste sentido, o sujeito operaria como um músico que, longe de ser a causa do som que se propaga no ar, pode apenas determinar qual som vibra e qual silencia. O pecado se manifesta na medida em que o amor se detém em considerar apenas o som ocasionado pela sequência de vibrações que se difundem no ar, ao invés de se elevar para a causa das vibrações que resultam em som na ocasião do encontro das partículas de ar que se movem e tocam os tímpanos.

Também é certo, pelas coisas que eu disse antes, que Deus também produz e preserva em nós tudo o que é real e positivo nas determinações particulares do movimento de nossa alma, ou seja, nossas ideias e nossos sentimentos. Pois é isso que naturalmente determina nosso movimento em direção a bens particulares para o bem em geral, mas de uma forma que não é invencível, pois temos o movimento para ir mais longe. (*Recherche*, 1837, *Premier Eclaircissement*, p. 294)²⁵⁷

²⁵⁴ « *Si Dieu gouverne tout par l'ordre, c'est que cet ordre le gouverne, loin qu'il l'institue librement comme roi décrète une loi dans son royaume.* » — Tradução nossa.

²⁵⁵ « *On en revient donc toujours à ceci, que la Liberté divine n'est pas au-dessus de toute règle, qu'elle est réglée par la Loi éternelle du Vrai et du Bien.* » — Tradução nossa.

²⁵⁶ « *Parce que le plaisir étant une récompense, c'est faire une injustice que de produire dans son corps des mouvements qui obligent Dieu, en conséquence des lois générales qu'il a établies, à nous faire sentir du plaisir, lorsque nous n'en méritons pas ; soit parce que l'action que nous faisons est inutile ou criminelle, soit parce qu'é tant pleins de péchés, nous ne devons point lui demander de récompense.* » — Tradução nossa.

²⁵⁷ « *Il est encore certain par les choses que j'ai dites auparavant, que Dieu produit et conserve aussi en nous tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les déterminations particulières du mouvement de notre âme, savoir nos idées et nos sentiments. Car c'est ce qui détermine naturellement vers les biens particuliers notre mouvement pour le bien en général, mais d'une manière qui n'est point invincible, puisque nous avons du mouvement pour aller plus loin.* » — Tradução nossa.

Deus é a causa positiva do pecado, porém o é apenas por estar operando na causa de tudo o que se sucede no mundo físico. Deus é e não é a cúmplice do pecado, pois no momento em que coage o sujeito a cometê-lo, é forçado a fazer com que o ato pecaminoso se realize em decorrência das leis da união da alma e do corpo instauradas no ato da criação. Da parte do *moi*, o pecado consiste, portanto, na inércia. Deixar de fazer uso do impulso divino para ir mais longe, implica em deixar de se movimentar, de se mobilizar. O pecado consiste, portanto, na inércia.

De modo que tudo o que fazemos, quando pecamos, é deixar de fazer tudo o que, no entanto, temos o poder de fazer, por causa da impressão natural que temos em relação àquele que contém todos os bens; qual impressão nos dá esse poder; pois nada podemos fazer a não ser por meio do poder que recebemos da nossa união com aquele que faz tudo em nós. E parece-me evidente que se não desejássemos ser felizes, ou se não tivéssemos nenhuma impressão do bem em geral, seríamos incapazes de amar qualquer bem em particular. Ora, é principalmente isso que nos faz pecadores, é porque amando mais gozar do que examinar, por causa do prazer que sentimos ao gozar, e encontrar penas em examinar, cessamos de nos servir do movimento que nos é dado para buscar o bem e para examiná-lo, e nos detemos no gozo das coisas das quais deveríamos somente fazer uso. (*Recherche*, 1837, *Premier Eclaircissement*, p. 294)²⁵⁸

Compreendido o pecado nesses termos, eis uma definição ainda mais assertiva do padre oratoriano:

Então o que fazemos quando não pecamos? Fazemos então tudo o que Deus faz em nós, porque não limitamos a um bem particular, ou melhor, a um falso bem, o amor que Deus imprime em nós pelo bem verdadeiro. E quando pecamos, o que fazemos? Nada. Amamos um bem falso que Deus não nos faz amar por uma impressão invencível. Deixamos de buscar o verdadeiro bem e tornamos inútil o movimento que Deus imprime em nós. Nós apenas paramos, apenas descansamos. (*Recherche*, 1837, *Premier Eclaircissement*, p. 294)²⁵⁹

²⁵⁸ « De sorte que tout ce que nous faisons, quand nous péchons, c'est que nous ne faisons pas tout ce que nous avons néanmoins le pouvoir de faire, à cause de l'impression naturelle que nous avons vers celui qui renferme tous les biens ; laquelle impression nous donne ce pouvoir ; car nous ne pouvons rien que par la puissance que nous recevons de notre union avec celui qui fait tout en nous. Et il me paraît évident que si nous ne désirions point d'être heureux, ou si nous n'avions point une impression pour le bien en général, nous serions incapables d'aimer aucun bien particulier. Or, ce qui fait principalement que nous péchons, c'est qu'aimant mieux jouir, qu'examiner, à cause du plaisir que nous sentons à jouir, et de la peine que nous trouvons à examiner, nous cessons de nous servir du mouvement qui nous est donné pour chercher le bien et pour l'examiner, et nous nous arrêtons dans la jouissance des choses dont nous devrions seulement faire usage. » – Tradução nossa.

²⁵⁹ « Ainsi, que faisons-nous quand nous ne péchons point ? Nous faisons alors tout ce que Dieu fait en nous, car nous ne bornons point à un bien particulier, ou plutôt à un faux bien, l'amour que Dieu nous imprime pour le vrai bien. Et quand nous péchons, que faisons-nous ? Rien. Nous aimons un faux bien que Dieu ne nous fait point aimer par une impression invincible. Nous cessons de chercher le vrai bien, et rendons inutile le mouvement que Dieu imprime en nous. Nous ne faisons que nous arrêter, que nous reposer. » — Tradução nossa.

Mais uma vez podemos observar que a falta de ação, a tendência à inércia faz com que um procedimento humano se configure em pecado. Tal foi o pecado de Adão, efetuado por uma escolha que não está na alçada de seus sucessores. Independentemente do ato em si, parece que o pecado maior foi a inobservância em relação à vontade de Deus. Adão foi negligente por escolha, fazendo com que todos os seus legatários pecassem por negligência e por falta de alternativa. Ao mesmo tempo que isso é resultado de uma punição divina, é também uma espécie de ônus, uma vez que o pecado se justifica na privação do uso das faculdades. Adão poderia bem compreender as vias de Deus e seguir a vontade do Criador, paralisar a inquietude por uma vontade da alma. Depois da queda a humanidade teve que se resignar ao fato de que isso é impraticável, de modo que, diante da inquietude, convém o usufruto precário dos bens que aparecem aos sentidos. Além disso, a ação humana – se assim podemos chamar – é mínima em relação às operações de Deus. Deus tem mais parte no pecado do que o próprio ser humano, que desorientado e vivendo em erranças, incorre em pecado na busca de amenizar o estado de inquietude.

Sendo assim, Deus causa o pecado, ainda que apenas sendo cúmplice. Deus é a causa do mal, ao mesmo tempo que é o Bem universal. Deus é a força suprema e onipotente que opera para o pecado acontecer, ainda que seja obrigado a realizar aquilo que é humanamente arranjado. Olhando em termos de matéria, Deus é o autor do pecado. Do ponto de vista da alma, contudo, o sujeito é quem peca por se determinar de tal maneira que se detém num só objeto. Nisso também a divisão entre alma e corpo se mostra pertinente. Porém, o sujeito procederia assim se não fosse a inquietude decorrente de modificações na alma que se dão pela falta de Deus? Impulsionando o sujeito para um bem inatingível na esfera mundana, Deus não induz ao pecado?

Há ainda um fator que não mencionamos na presente seção, mas que vale a lembrança: o pecado de Adão estava previsto por Deus. Entra em cena o conceito de Providência divina, providência esta que contém o mal sem o qual muitos males não existiriam. Deus causou, sendo assim, o pecado sem o qual não seria obrigado a ser cúmplice dos demais pecados do mundo que o ofendem, que desconsideram a sua vontade. Que desordem! Esta desordem, entretanto, obedece a uma Ordem proveniente do mesmo Deus. É isso que discutiremos na próxima seção, na busca de

ainda compreender como o prazer e o pecado assumem o estatuto louvável na filosofia de Malebranche. Vamos adiante.

4.5 A DESORDEM MUNDANA JUSTIFICADA NA ORDEM DIVINA: CONSIDERAÇÕES SOBRE A RELAÇÃO ENTRE DEUS E NATUREZA NA FILOSOFIA DE MALEBRANCHE

“30 de maio... Troquei a Vera e saímos. Ia pensando: será que Deus vai ter pena de mim? Será que eu arranjo dinheiro hoje? Será que Deus sabe que existe as favelas e que os favelados passam fome?” (JESUS, Carolina Maria de, 2014, p. 46)

“Que desordem, Teodoro!” – reclamou Aristo no parágrafo XVI da *Quatrième Entretien*. Sem saber ou não se Malebranche pensou o nome dos personagens do presente diálogo a partir do sentido grego escondido nas palavras que compõe os respectivos nomes, arriscaremos antes de dar início, uma reflexão acerca desta oração, indo mais longe no significado que pode ser o nome de Teodoro.

De início, vale recuperar o sentido de duas palavras presentes nesse nome, a saber: *Théos* e *Hodos*. *Théos* é Deus. *Hodos* é uma palavra presente no substantivo método, indica caminho ou via. Se no substantivo *método* temos que da soma de *Meta* com *Hodos* se resulta o caminho para se chegar a uma meta ou para ir além, poderíamos sugerir que *Teodoro* pode significar o caminho para se chegar a Deus.

Isso coincide com a função desta personagem no diálogo. É mediante ela que Aristo, o discípulo cujo nome poderia ser uma menção indireta a Aristóteles ou poderia indicar o sentido de “o melhor, o distinto ou o nobre” – mesmo sentido presente na palavra aristocracia (governo dos melhores) – vai amadurecendo sua busca pela verdade, pois vai conhecendo os caminhos por onde percorrer nos “país da verdade” (*Entretiens*, 1922, I, p. 26)²⁶⁰ que levam para Deus.

Tomando uma licença para avaliar a oração em si, poderíamos sugerir que quando Aristo, o melhor, expressa: “Que desordem, Teodoro!”, manifesta a constatação de uma desordem inerente ao que o caminho que leva para Deus indica. Trata-se, pois, de um caminho desordenado, que requer a consideração de mais

²⁶⁰ Expressão extraída da passagem: « *Sans ce travail ou ce combat de l'esprit contre les impressions du corps, on ne fait point de conquêtes dans le pays de la vérité.* ».

elementos complexos, diferentemente do que um peripatético poderia esperar. Os caminhos propostos pelo mestre dos peripatéticos são retilíneos, segundo uma ordem válida, segundo a ordem política vigente no contexto malebranchiano de escrita. Porém, Malebranche constatou que apesar de serem válidos, tais caminhos levaram a incongruências, sobretudo no tocante à percepção e à astronomia²⁶¹.

O caminho que leva para Deus, requer, todavia, a desordem. Não é tão sistemático, pois apresenta paradoxos e mistérios que precisam conviver com tudo o que a razão pode explicar dentro dos seus limites. O caminho que leva para Deus e que permite a busca da verdade é uma desordem. O terreno movediço da alma que tende a pecar por determinação própria enquanto cumpre com a vontade de Deus que, sendo onipotente, é obrigado pelo sujeito a realizar o pecado do qual é cúmplice sem ser responsável. Essa dinâmica expressa apenas uma das dimensões desta desordem. Que desordem Teodoro, que desordem é o caminho para Deus, o Deus que incita ao pecado por consequência de um castigo dado porque o primeiro homem pecou fazendo com que se cumpra a Providência Divina cuja implicação é a circunstância na qual sucessores e sucessoras de Adão pecam por inobservância à vontade divina, concordando com a mesma vontade sem a qual o pecado não seria feito. Que desordem!

Uma desordem que, de maneira alguma, se opõe à ordem, pois se trata de uma manifestação desta, como disse o Verbo divino ao meditativo, nas *Méditations Chrétiennes et Métaphysiques*:

É verdade que agora tudo se encontra na desordem: mas isso é uma consequência do pecado que corrompeu tudo pela própria necessidade da ordem. Com efeito, a própria ordem quer a desordem para punir o pecador, não sendo justo que o pecador submeta o seu corpo. (*Méditations*, 2003, IV, 8, p. 61).

O sujeito não consegue submeter o corpo à mente e, por isso, incorre em pecado. Isso se dá porque a ordem determina que esta desordem se suceda para que o pecador possa ser punido. Que trágica é a situação do ser humano depois do pecado, pois não podendo conduzir as suas ações com base em um princípio de

²⁶¹ Malebranche, assim como muitos filósofos da Modernidade, questionou a autoridade de Aristóteles para as ciências com base nos equívocos do filósofo da Antiguidade em relação à astronomia. Aristóteles desenvolveu a sua teoria sobre os astros com base na ciência de Ptolomeu. Esse modelo astronômico foi criticado após o Giro Copernicano, ou seja, quando autores renascentistas questionaram a validade dessa teoria.

ordem acaba por marchar na contramão da mesma e sendo punido por isso. Que trágica era a situação humana antes do pecado, pois todo esse sofrimento estava previsto na Providência divina, que determinou a desordem originária da qual se seguiu a degeneração. Trata-se de uma condição de incapacidade de tornar o corpo algo submisso à mente.

Isso não é gratuito, pois, se Deus previu este acontecimento e não o evitou, foi porque estava nos Seus planos. Mais uma vez o recurso às Sagradas Escrituras aparece, pois o pecado justifica o nascimento e o sacrifício do corpo de Jesus Cristo²⁶², o redentor cuja existência se deu nos planos de Deus muito antes do acontecimento propriamente dizendo. É por isso que o primeiro homem agiu mal, pois Deus o quis e o permitiu. Sem Jesus, a obra de Deus não seria perfeita, nem digna de Glória. É por isso também que os seres humanos ainda pecam, sendo impelidos a fazê-lo, uma vez que faltam alternativas. O pecado é necessário para que se busque a Jesus Cristo, tal como fez o meditativo na obra de 1699 e, em última instância, a Deus. Do contrário, a obra não seria perfeita, e Deus não seria digno de glória. Sobre isso, Teodoro advertiu Aristo no *Neuvième Dialogue*:

Não sei, Aristo. Mas por mais 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, de modo que Deus, que só pode agir para Sua glória, recebe 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 ter se feito 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 jamais teria deixado Sua obra se corromper. É uma marca segura de que o principal dos desígnios de Deus é a encarnação de seu Filho. (*Entretiens*, 1922, IX, iv, p. 201 – SZK)²⁶³

²⁶² Acerca disso, é válido recuperar passagem das *Méditations* na qual o Verbo Divino, que corresponde a Jesus, indica o porquê da existência dos corpos. Nesta passagem, diz Malebranchce (2003, XI, 9, p. 134): “Porque é que tu pensas que o meu Pai formou um corpo para mim? Foi a fim de que eu pudesse ser o seu Pontífice: a fim de que tivesse alguma coisa para lhe oferecer. Pois, como sabes, o meu Pai não se compraz a receber holocaustos ou os outros sacrifícios da lei dos Judeus. Cada cristão em particular é Sacerdote tal como eu. Tem um corpo a sacrificar, pode dizer como eu ao seu Deus: *Hostiam et oblationem noluit, corpus autem aptasti mihi* (tu não quiseste sacrifício nem oferenda, mas preparaste-me um corpo).”

²⁶³ « *Je ne sais, Ariste. Mais quoique l'homme n'eût point péché, une personne divine n'aurait pas laissé de s'unir à l'univers pour le sanctifier, pour le tirer de son état profane, pour le rendre divin, pour lui donner une dignité infinie, afin que Dieu, qui ne peut agir que pour sa gloire, en reçût une qui répondît*

Mas como isso se encaixa na doutrina de nosso autor? Ele teria recorrido à narrativa bíblica acerca da criação meramente para aproveitar a ideia de degenerescência? Seria apenas uma apologia ao cristianismo, enaltecendo a razão de ser de Jesus na história? Ou existe um caráter científico por trás disso? Poderíamos sugerir que ambas as hipóteses têm seu valor, mas que a última prevalece, ou seja, há uma apropriação do discurso bíblico com critério científico, na medida em que ele usou algumas noções, deixando outras de lado, a ponto de Alquié (1974, p. 32) afirmar que:

Mesmo no que diz respeito à autoridade dos textos sagrados, ele parece permanecer fiel a esse estado de espírito de meditação solitária, e usa a Escritura apenas para enfatizar sua conformidade com uma filosofia que, por outro lado, ele estima que lhe seja comunicada diretamente pelo Verbo²⁶⁴.

No *Quatrième Dialogue* dos *Entretiens* fica nítido como ele utilizou discurso religioso para apresentar um argumento para questões que parecem difíceis de serem resolvidas pela lógica. Este diálogo tematiza as propriedades dos sentidos, a sabedoria que se manifesta no prosaíco da relação entre alma e corpo, e o caráter que esta relação assumiu após o pecado original. Assim como o meditativo fez na quinta das *Méditations*, Aristo reconheceu na conversa com seu mestre que os corpos não causam as sensações, ou seja, que o calor não é efeito do fogo, que a dor não é efeito dum objeto pontiagudo que entra em contato com nossa pele, que nem o Sol, nem o corpo, tampouco a alma seriam a causa de uma luz que se forma quando o nervo óptico é pressionado de tal maneira²⁶⁵, entre outros exemplos. É interessante o

parfaitement à son action. Est-ce que le Verbe ne peut s'unir à l'ouvrage de Dieu sans s'incarner ? Il s'est fait homme ; mais ne pouvait-il pas se faire ange ? Il est vrai qu'en se faisant homme, il s'unit en même temps aux deux substances, esprit et corps, dont l'univers est composé, et que, par cette union, il sanctifie toute la nature. C'est pour cela que je ne crois point que le péché ait été la seule cause de l'Incarnation du Fils de Dieu. Mais Dieu a pu faire à l'ange la grâce qu'il a faite à l'homme. Au reste, Dieu a prévu et permis le péché. Cela suffit ; car c'est une preuve certaine que l'Univers réparé par Jésus Christ vaut mieux que le même Univers dans sa première construction ; autrement, Dieu n'aurait jamais laissé corrompre son ouvrage. C'est une marque assurée que le principal des desseins de Dieu c'est l'Incarnation de son Fils. ».

²⁶⁴ « *Même en ce qui concerne l'autorité des textes sacrés, il semble rester fidèle à cet état d'esprit de méditatif solitaire, et n'utilise l'Écriture que pour souligner sa conformité avec une philosophie que, d'autre part, il estime lui être directement communiquée par le Verbe.* » – Tradução nossa.

²⁶⁵ No diálogo, Aristo questiona de várias maneiras de que maneira poderíamos pensar a relação entre alma e corpo. Até certo ponto – mais precisamente até o parágrafo V – ele concorda com seu mentor. Porém, no sexto parágrafo ele expressa uma experiência que endossa o argumento segundo o qual os corpos não são vetores causais, mas que, no entanto, abre margem para pensarmos que nós podemos ser a causa de algo. Disse ele: “Pois ao pressionar com o dedo o canto do olho no local onde sei que esse nervo se estende, via uma grande luz em um lugar escuro, do lado oposto àquele onde meu olho estava pressionado. Mas essa transformação do movimento em luz me parecia e me parece

modo como, neste contexto, o personagem Aristo reconheceu que o caráter limitado dos sentidos lhe foi útil, pois, se não fosse isso, não teria como desacreditar os próprios sentidos. Embora pareça um tanto desprezioso, o comentário no qual diz “É preciso, Teodoro, que vos confesse que as provas *sensíveis* que acabastes de me dar *contra a autoridade dos sentidos* foram de uma utilidade maravilhosa [...]” (*Entretiens*, 1922, IV, v. p. 83 – SZK)²⁶⁶ sintetiza de forma precisa o teor paradoxal do diálogo em questão.

De fato, é ao atizar a sensibilidade de Aristo que Teodoro o encaminha para a Verdade. Isso não está presente apenas neste diálogo, mas predomina também neste texto²⁶⁷. Ora, se é por esse meio que o mestre busca instruir o discípulo, convém inferir que, embora enganosos, os sentidos não são algo que devemos rechaçar de forma absoluta. Portanto, há um nível de confiança na sensibilidade.

Com base em que é possível confiar nesta faculdade tão vulnerável e passível de levar ao erro e, conseqüentemente, ao pecado? Diante disso, que emerge a necessidade de se considerar a existência das *leis da união da alma e do corpo*, que permitem certa correspondência entre o que se passa no corpo e o que é sentido na alma.

totalmente incompreensível. Que estranha metamorfose, de uma agitação ou de uma pressão em meu olho para um brilho de luz! Brilho que, ademais, não vejo em minha alma, da qual ele é a modalidade, nem em meu cérebro, onde a agitação se termina, nem em meu olho onde se faz a pressão, nem do lado onde pressiono meu olho, mas no ar. No ar, digo, que é incapaz de uma tal modalidade, e no lado oposto àquele do olho que comprimo. Que maravilha!” — « ... *car en me pressant avec le doigt le coin de l'œil sur l'endroit où je sais que s'étend ce nerf, je voyais une grande lumière dans un lieu obscur, du côté opposé à celui où mon œil était pressé. Mais ce changement de mouvement en lumière me paraissait et me paraît encore tout à fait incompréhensible. Quelle étrange métamorphose d'un ébranlement ou d'une pression de mon œil, en un éclat de lumière ! Éclat, de plus, que je ne vois point dans mon âme dont il est la modalité, ni dans mon cerveau où l'ébranlement se termine, ni dans mon œil où se fait la pression, ni du côté où je presse mon œil, mais dans l'air ; dans l'air, dis-je, qui est incapable d'une telle modalité, et vers le côté opposé à celui de l'œil que je comprime. Quelle merveille !* » — (*Entretiens*, 1922, IV, vi, p. 84 –SZK). Esta experiência nos faz questionar a causa da luz. Pensando no Sol, temos uma distinção precisa de como o corpo está afastado da alma. Porém, e neste caso no qual uma pressão no olho permite ver uma luz numa dimensão que aparentemente não pode ser compreendida como um espaço? Foi esta a ocasião para a explicação das leis da união da alma e do corpo no presente diálogo.

²⁶⁶ « *Il faut, Théodore, que je vous avoue que les preuves sensibles que vous veniez de me donner contre l'autorité des sens m'ont été d'un merveilleux usage* » — Grifo nosso.

²⁶⁷ Poderíamos sugerir, inclusive, que isso é algo muito característico de Malebranche. É frequente o uso de ilustrações e imagens nos textos dele. Mesmo para apontar o limite dos sentidos no primeiro livro da *Recherche*, ele se valeu de inúmeros exemplos de ordem sensível, tanto para desacreditar os sentidos como para construir parte de seus argumentos. De maneira geral e levando em conta obras como a própria *Recherche*, as *Méditations* e as *Entretiens*, poderíamos mencionar exemplos ilustrativos como: membro amputado, o sonho, a loucura, o pedaço de cera – na esteira de Descartes – o Arquitecto, o choque entre bolas, o calor do fogo, o objeto pontiagudo &c.

Malebranche sugeriu que, por parte de Deus, há o estabelecimento e o cumprimento dessas leis. Ao tratar disso no presente diálogo, assim como nas *Méditations V*, ele introduziu o conceito de Ordem. Este empreendimento visa explicar o porquê de, ao fazer o experimento do dedo no olho²⁶⁸, Aristo ver a luz do oposto ao pressionado. Em tom conclusivo, explicou:

Assim, Deus vos faz sentir a luz do lado onde a vedes, pois ele segue constantemente as leis que estabeleceu para conservar em Sua conduta uma perfeita uniformidade. Deus jamais faz milagres, jamais age por vontades particulares contra Suas próprias leis, a não ser que a Ordem assim exija ou permita. Sua conduta possui sempre o caráter de Seus atributos. Ela permanece sempre a mesma, se aquilo que Ele deve à Sua imutabilidade não é de menos consideração do que deve a alguma outra de Suas perfeições, assim como provarei adiante. (*Entretiens*, 1922, IV, x, p. 88-89 – SZK)²⁶⁹.

“Deus jamais faz milagres” (*idem, ibidem*): eis a afirmação que abalaria a compreensão de mundo de qualquer partidário do criacionismo! A perturbação é justa, mas Malebranche não nega a criação; pensa, inclusive, numa criação continuada, pois “[...] Deus não fica de braços cruzados, como querem alguns filósofos.” (*Entretiens*, 1922, IV, x, p. 89 – SZK)²⁷⁰. Está em jogo aqui o fato de que Deus sempre cumpre as Leis, para a manutenção da Ordem. Ele o faz por Sabedoria, agindo por *vias simples*. Ora, por que Deus representaria uma luz no lado oposto do ponto pressionado no olho direito de Aristo e no mesmo lado do ponto pressionado no olho esquerdo? Ou melhor, por que coincidiria de Deus, a partir de ocasiões idênticas, realizar efeitos discrepantes? Isso exigiria muito esforço. O Deus de Malebranche segue a lei no mínimo esforço. Por isso, o estabelecimento das leis e seu seguimento. Deus é Sábio; por isso, cumpre as leis para a manutenção da Ordem. Portanto, o efeito da experiência do dedo no olho é tal como foi descrito: “Porque aquele que é o único que pode agir sobre os espíritos estabeleceu certas leis pela eficácia das quais a alma e o corpo agem e padecem reciprocamente.” (*Entretiens*, 1922, IV, x, p. 87 – SZK)²⁷¹.

²⁶⁸ Ver nota 267.

²⁶⁹ « Ainsi Dieu vous fait sentir la lumière du côté où vous la voyez, parce qu'il suit constamment les lois qu'il a établies pour conserver dans sa conduite une parfaite uniformité. Dieu ne fait jamais de miracles ; il n'agit jamais par des volontés particulières contre ses propres lois, que l'Ordre ne le demande ou ne le permette. Sa conduite porte toujours le caractère de ses attributs ; elle demeure toujours la même, si ce qu'il doit à son immutabilité n'est de moindre considération que ce qu'il doit à quelque autre de ses perfections, ainsi que je vous le prouverai dans la suite. ».

²⁷⁰ « Mais c'est, Ariste, que Dieu ne demeure pas les bras croisés, comme le veulent "quelques philosophes. ».

²⁷¹ « C'est que celui qui seul peut agir sur les esprits, a établi certaines lois * par, l'efficace desquelles l'âme et le corps agissent et souffrent réciproquement. ».

Assim prenuncia-se uma explicação sobre a causalidade entre alma e corpo. Eis a explicação que, embora longa, vale a pena ser citada integralmente:

Não há nenhuma relação necessária entre as duas substâncias das quais somos compostos. As modalidades de nosso corpo não podem por sua eficácia própria alterar as modalidades de nosso espírito. Contudo, as modalidades de uma certa parte do cérebro, que não determinarei, são sempre seguidas de modalidades ou de sentimentos de nossa alma, e isso unicamente em consequências das leis sempre eficazes da união destas duas substâncias, ou seja, para falar mais claramente, em consequência das vontades constantes e sempre eficazes do autor de nosso ser. Não há nenhuma relação de causalidade de um corpo a um espírito. O que digo? Não há nenhuma de um corpo a um corpo, nem de um espírito a outro espírito. Nenhuma criatura, em uma palavra, pode agir sobre outra por uma eficácia que lhe seja própria. É o que vos provarei em breve. Mas ao menos é evidente que um corpo, que a extensão, substância puramente passiva, não pode agir por sua eficácia própria sobre um espírito, sobre um ser de uma outra natureza e infinitamente mais excelente do que ele? Assim, é claro que na união da alma e do corpo não há nenhum outro vínculo senão a eficácia dos decretos divinos, decretos imutáveis, eficácia que jamais é privada de seu efeito. Deus então quis, e ele quer sem cessar, que as diversas agitações do cérebro sejam sempre seguidas de diversos pensamentos do espírito que está unido a ele. E é essa vontade constante e eficaz do Criador que constitui propriamente a união dessas duas substâncias. Pois não há nenhuma outra natureza, isto é, outras leis naturais, senão as vontades eficazes do Todo-poderoso. (*Entretiens*, 1922, IV, xi, p. 89-90 – SZK)²⁷²

A relação causal entre a alma e o corpo é, portanto, justificada na vontade divina. A vontade divina de estabelecer leis que orientem sua ação segundo um princípio que mistura a Ordem com a Sabedoria é um mistério para nós. A razão disso, portanto, nos é oculta. No entanto, o interlocutor arrisca dizer que as coisas se passam assim para que tenhamos a oportunidade de oferecer algo a Deus, com a intenção

²⁷² « Il n'y a point de rapport nécessaire entre les deux substances dont nous sommes composés. Les modalités de notre corps ne peuvent, par leur efficace propre, changer celles de notre esprit. Néanmoins les modalités d'une certaine partie du cerveau, que je ne vous déterminerai pas, sont toujours suivies des modalités ou des sentiments de notre âme ; et cela uniquement en conséquence des lois toujours efficaces de l'union de ces deux substances, c'est-à-dire, pour parler plus clairement, en conséquence des volontés constantes et toujours efficaces de l'auteur de notre être. Il n'y a nul rapport de causalité d'un corps à un esprit. Que dis-je ! il n'y en a aucun d'un esprit à un corps. Je dis plus, il n'y en a aucun d'un corps à un corps, ni d'un esprit à un autre esprit. Nulle créature, en un mot, ne peut agir sur aucune autre par Une efficace qui lui soit propre. C'est ce que je vous prouverai bientôt I . Mais du moins est-il évident qu'un corps, que de l'étendue, substance purement passive, ne peut agir par son efficace propre sur un esprit, sur un être d'une autre nature et infiniment plus excellente que lui. Ainsi, il est clair que "ans l'union de- l'âme et du corps il n'y a point d'autre lien que l'efficace des décrets divins, décrets immuables, efficace qui n'est jamais privée de son effet. Dieu a donc voulu, et il veut sans cesse, que les divers ébranlements du cerveau soient toujours suivis des diverses pensées de l'esprit qui lui est uni ; et c'est cette volonté constant et efficace du Créateur qui fait propre ment l'union de ces deux substances ; car il n'y a point d'autre nature, — je veux dire d'autres lois naturelles, — que les volontés efficaces du Tout-Puissant. »

de merecer “[...] a posse de bons eternos.” (*Entretiens*, 1922, IV, xii, p. 90 – SZK)²⁷³. O corpo seria uma parte nossa que deveríamos ignorar, para fazer dele parte do sagrado, ou seja, para sacrificá-lo. O sacrifício seria o silenciamento das manifestações do corpo, embora elas existam devido às leis estabelecidas por Deus.

Atualmente estamos em provação em nosso corpo. É por ele, como causa ocasional, que recebemos de Deus milhares de sentimentos diversos que perfazem a matéria de nossos méritos pela graça de Jesus-Cristo. Seria preciso efetivamente uma causa ocasional para uma causa geral, como vos provarei em breve, para que esta causa geral, agindo sempre de uma maneira uniforme e constante, possa produzir em Sua obra por meios muito simples e sempre pelas mesmas leis gerais uma infinidade de efeitos diferentes. (*Entretiens*, 1922, IV, xii, p. 90 – SZK)²⁷⁴

Porém, isso não significa que devemos aniquilar todas as nossas inclinações para coisas materiais, pois elas buscam auxiliar na conservação de nossa dimensão corpórea. A respeito disso, complementou:

Logo, estando a alma unida ao corpo, e devendo se interessar na conservação dele, é preciso que ela seja alertada por provas de instinto, isto é, por provas curtas mas convincentes, da relação que os corpos que nos cercam possuem com aqueles que animamos. (*Entretiens*, 1922, IV, xiii, p. 91 – SZK)²⁷⁵

Há, portanto, uma regulamentação que segue o princípio da Ordem e permite algumas ilusões. Isso também ocorre na natureza.

Parece que estamos redesenhando o paradoxo da falta de credibilidade da sensibilidade aferida pela via sensorial, mas de uma maneira diferente. Agora podemos estar certos de que a sensibilidade engana, e a confiança nela nos leva a julgar um corpo como colorido ou quente. Porém, os sentidos enganosos são

²⁷³ « *C'est apparemment que Dieu a voulu nous donner, comme à son Fils, une victime que nous pussions lui offrir ; c'est qu'il a voulu nous faire mériter, par une espèce de sacrifice et d'anéantissement de nous-mêmes, la possession des biens éternels.* » [É aparentemente porque Deus quis nos dar, como a Seu Filho, uma vítima que poderíamos Lhe oferecer. É porque quis que merecêssemos, por uma espécie de sacrifício e de aniquilação de nós mesmos, a posse de bens eternos.]

²⁷⁴ « *Maintenant nous sommes en épreuve dans notre corps. C'est par lui, comme cause occasion nelle, que nous recevons de Dieu mille et mille sentiments divers, qui sont la matière de nos mérites par la grâce de Jésus-Christ. Il fallait effectivement une cause occasionnelle à une cause générale, comme je vous le prouverai bientôt, afin que cette cause générale agissant toujours d'une manière uniforme et constante, elle pût produire dans son ouvrage par des moyens très simples et des lois générales toujours les mêmes, une infinité d'effets différents.* ».

²⁷⁵ « *Donc l'âme étant unie au corps, et devant s'intéresser dans sa conservation, il a fallu qu'elle fût avertie par des preuves d'instinct, je veux dire par des preuves courtes, mais convaincantes, du rapport que les corps qui nous environnent ont avec celui que nous animons.* ».

necessários para a conservação do nosso corpo, da dimensão sem a qual não temos experiência sensível, nem sentimentos confusos.

Ao que tudo indica, há um princípio de Sabedoria por trás disso, a saber: Deus causa os sentimentos e as sensações em nós para nos alertar sobre o que é necessário para a conservação do corpo, isentando-nos de realizar esse trabalho. Isentando-nos disso, podemos nos ocupar na busca da verdade. Entra em cena a noção de instinto, uma ocorrência de ordem sensível e de contribuição vital para o ser humano. Sobre isso, comentou:

Ele teve de nos dar provas de instinto, não da natureza e das propriedades daqueles [corpos] que nos cercam, mas da relação que eles possuem com o nosso, de modo que possamos trabalhar com sucesso na conservação da vida sem estar incessantemente atentos às nossas necessidades. Ele teve, por assim dizer, de encarregar-se de nos alertar no tempo e no espaço por sentimentos prevenientes sobre aquilo que diz respeito aos bens do corpo, para nos deixar inteiramente ocupados com a busca dos verdadeiros bens. (*Entretiens*, 1922, IV, xv, p. 92 – SZK)²⁷⁶

Esta é a condição humana. A dimensão da alma, ávida pela verdade, é obstada por um corpo sem o qual ela não conseguiria se orientar para a verdade, na busca de cumprir seu anseio. Ao mesmo tempo em que o corpo induz a juízos falsos, ele induz para juízos úteis para a autoconservação. Por isso acreditamos que de maneira alguma o comentário de Aristo da utilidade da argumentação sensível, que acusava a fragilidade da sensibilidade, foi despretensioso. A sensibilidade obsta e ajuda na busca da verdade, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. No diálogo, Teodoro encerra sua longa fala tratando desse tema. Vejamos:

Pois, por exemplo, nós consideramos e devemos considerar quente a água morna se a tocamos com uma mão fria, e fria, se a tocamos com uma mão que esteja quente. Nós a consideramos e devemos considerá-la agradável quando estamos com sede, mas quando estamos saciados, consideramo-la insossa e desagradável. Admiremos então, Aristo, a sabedoria das leis da união da alma e do corpo. E embora todos nossos sentidos nos digam que as qualidades sensíveis estão difundidas sobre os objetos, não atribuímos aos corpos senão aquilo que vemos claramente pertencer a eles, após ter consultado seriamente a ideia que os representa. Pois, visto que os sentidos nos falam de forma diferente das mesmas coisas segundo o interesse que encontram nelas, visto que eles cessam inevitavelmente quando o bem do corpo assim o exige, consideremo-los como falsas testemunhas em relação

²⁷⁶ « Il a dû nous donner des preuves d'instinct, non de la nature et des propriétés de ceux qui nous environnent, mais du rapport qu'ils ont avec le nôtre, afin que nous puissions travailler avec succès à la conservation de la vie, sans être incessamment attentifs à nos besoins. Il a dû, pour ainsi dire, se charger de nous avertir en temps et lieu, par des sentiments prévenants, de ce qui regarde le bien du corps, pour nous laisser tout entiers occupés à la recherche des vrais biens. ».

à verdade, mas como monitores fiéis em relação à conservação e à comodidade da vida. (*Entretiens*, 1922, IV, xv, p. 92-93 – SZK)²⁷⁷

“Que desordem, Teodoro!” (*Entretiens*, 1922, IV, xvi, p. 93 – SZK)²⁷⁸. Diante dessa fala, Aristo expressa admiração pela sabedoria de Deus ao estabelecer leis que permitem distinguir objetos pelas cores, sentir prazeres no consumo de frutos pela doçura e, enfim, promover um sentimento tão vivo de dor numa parte do corpo que foi ferida, para fazer com que remediemos prontamente “A fim de formar e conservar o mundo material, Deus estabeleceu leis gerais das comunicações dos movimentos [...]” (*Méditations*, 2003, V, 15, p. 73) e, portanto,

Do mesmo modo, pode dizer-se que o fogo tem a virtude de aquecer, de secar, de queimar, de vitrificar, de embranquecer certos corpos e de escurecer outros, de endurecer a terra e de amolecer e tornar fluida a cera, os minerais, os metais. É possível dizer isso: não que haja no fogo alguma virtude ou alguma potência verdadeira; mas porque, em consequência das leis naturais das comunicações dos movimentos, é uma necessidade que o fogo, cujas partes estão em movimento contínuo, quebre as do corpo que lhe está exposto e por via disse aquece: que, primeiro, faça sair dele as partes da água, como as mais fáceis de mover, e mediante isso o seque: que, depois, separe e retire as próprias partes desse corpo e por via disso o queime: que faça deslizar e polir as partes da cinza, deixando em todos os sentidos a passagem à matéria subtil, e por via disso vitrifique: que endureça a terra, afastando a água que a tornava mole, e torne a cera e os metais moles e mesmo fluidos, separando cada parte da vizinha, e deixando-as deslizar todas umas sobre as outras de mil maneiras diferentes. (*Méditations*, 2003, V, 16, p. 74)

O juízo humano é equívoco no tocante à verdade, mas certo em relação ao que é útil para a conservação do corpo. Errando, acerta em razão de um sábio arranjo divino. Ainda que admirável, esta proposta é paradoxal, pois nitidamente Deus conduz ao erro. “Que desordem, Teodoro!” — lamentou Aristo. E complementou com a

²⁷⁷ « Je dis selon les dispositions où il est ; car, par exemple, nous trouvons, et nous devons trouver chaude l'eau tiède, si nous la touchons d'une main froide ; et froide, si nous la touchons d'une main qui soit chaude. Nous la trouvons, et nous la devons trouver agréable, lorsque la soif nous presse ; mais dès que nous sommes désaltérés, nous la trouvons fade et dégoûtante. Admirons donc, Ariste, la sagesse des lois de l'union de l'âme et du corps ; et quoique tous nos sens nous disent que les qualités sensibles sont répandues sur les objets, n'attribuons aux corps que ce que nous voyons clairement leur appartenir, après avoir consulté sérieusement l'idée qui les représente. Car puisque les sens nous parlent différemment des mêmes choses selon l'intérêt qu'ils y trouvent, puis qu'ils se coupent-immanquablement lorsque le bien du corps le demande, regardons-les comme des faux témoins par rapport à la vérité, mais comme des moniteurs fidèles par rapport à la conservation et à la commodité de la vie. ».

²⁷⁸ « Quel désordre, Théodore ! ».

seguinte constatação: “Que estranha miséria! Um espírito depender de um corpo, e por causa dele perder de vista a verdade.” (*Entretiens*, 1922, IV, xvi, p. 94 – SZK)²⁷⁹.

Diante disso, o mentor não pôde negar o acerto do discípulo ao perceber o paradoxo nos desígnios de Deus, afirmando em comparável à filosofia tertuliana: “Tudo parece se contradizer na conduta de Deus, e nada é mais uniforme.” (*Entretiens*, 1922, IV, xvii, p. 94 – SZK)²⁸⁰. O prazer sentido por um criminoso sustentase no mesmo princípio que faz com que as pessoas justas sintam prazer. Deus é coagido a causar prazer num criminoso em decorrência de suas leis, obrigação essa que fere o princípio de onipotência divina, endossando uma tese herege. Como resolver esse dilema? Pelo amor de Deus. É pela via do amor divino que se busca resolver esta questão, de modo torná-la compreensível. Deus ama todas as suas criaturas de maneira igual. Pouco importam as diferenças entre as criaturas; Deus as ama e as atrai para si, como a força gravitacional que não distingue o chumbo e a caixa de papelão no momento de atraí-las. Assim como a gravidade atrai proporcionalmente dois objetos de pesos diferentes, fazendo-os ir de encontro do solo no mesmo instante, se lançados de uma mesma altura; Deus ama suas criaturas independentemente de suas qualidades particulares.

Deus é sábio. Ele julga bem sobre todas as coisas. Ele as estima na proporção que são estimáveis. Ele as ama na proporção que são amáveis. Em uma palavra, Deus ama a Ordem invencivelmente. Ele a segue inviolavelmente. Ele não pode se desmentir. Ele não pode pecar. Ora, os espíritos são mais estimáveis do que os corpos. Logo (prestei atenção nisso), embora Deus possa unir os espíritos aos corpos, não pode sujeitá-los a eles. (*Entretiens*, 1922, IV, xvi, p. 94 – SZK)²⁸¹

Com base nisso, compreendemos como as coisas operam e sob quais pressupostos operam. Entendemos o que nos acontece quando estamos sentindo dor e por que essa dor nos impede de pensar. Entendemos também que, se não fosse o instinto, teríamos um imenso trabalho para saber como cuidar do corpo. Com isso, identificamos como se dá o vínculo da alma com o corpo e como aquele princípio de

²⁷⁹ « *Quelle étrange misère ! Un esprit dépendre d'un corps, et à cause de lui perdre de vue la vérité !* ».

²⁸⁰ « *Tout paraît se contredire dans la conduite de Dieu, et rien n'est plus uniforme.* ».

²⁸¹ « *Dieu est sage. Il juge bien de toutes choses ; il les estime à proportion qu'elles sont estimables ; il les aime à proportion qu'elles sont aimables ; en un mot, Dieu aime l'Ordre invinciblement. Il le suit inviolablement. Il ne peut se démentir. Il ne peut pécher. Or les esprits sont plus estimables que les corps. Donc (prenez garde à ceci), quoique Dieu puisse unir les esprits aux corps, il ne peut les y assujettir.* ».

Ordem que regula as ações de Deus se converte em desordem em nossas vidas. Mas, por que? Por que esse dilema constatado por Aristo? Para responder, Malebranche se vale do recurso ao mito – assim como fez outro grande filósofo que escreveu em diálogos. Em resposta ao por que desta hesitação, disse Teodoro:

É porque o espírito do homem perdeu perante Deus sua dignidade e sua excelência. É porque não somos mais tais como Deus nos fez, e que a união de nossa alma com nosso corpo mudou em dependência. Pois tendo o homem desobedecido a Deus, foi justo que seu corpo cessasse de lhe ser submisso. (*Entretiens*, 1922, IV, xvii, p. 95 – SZK)²⁸²

A queda fez com que perdêssemos parte do poder que tínhamos em comum com Deus, isto é, o domínio sobre o corpo. O pecado provocou a cólera divina. Deus poderia ter nos aniquilado, mas, por clemência, ainda nos oferece a oportunidade de reparo. “Assim, a razão dissipa essa contradição terrível que vos comoveu tanto.” (*Entretiens*, 1922, IV, xvii, p. 95 – SZK)²⁸³ – completou Teodoro.

Seguem-se disso uma sequência de recomendações ao discípulo. Dentre elas, o pedido para entender que, antes do pecado, havia exceções nas leis da união da alma e do corpo para os seres humanos, e que havia a possibilidade de blindar o espírito da ação dos corpos. Ele ainda narra que Adão tinha um espírito inabalável pelas ações dos objetos, ou seja, comia sem sentir sabor e dormia sem sonhar. Mas o pecado faz com que o ser humano venha a provar da ira de Deus,

Ele merece ser despido de seu poder sobre uma natureza inferior, tendo se tornado por sua rebelião a mais desprezível das criaturas. Não somente digno de ser igualado ao nada, mas de ser reduzido a um estado que seja para ele até mesmo pior do que o nada. (*Entretiens*, 1922, IV, xviii, p. 97 – SZK)²⁸⁴.

Tal é o motivo do dilema, do impasse. A rebelião humana fez com que Deus oferecesse, como desforra, a condição presente constatada por Aristo. Isso não torna Deus mau, na concepção de Malebranche. Deus ainda é clemente, pois oferece a oportunidade de reparo. “Mas não é justo, após a rebelião do homem, que seu corpo

²⁸² « ... *c'est que l'esprit de l'homme a perdu devant Dieu sa dignité et son excellence. C'est que nous ne sommes plus tels que Dieu nous a faits, et que l'union de notre âme avec notre corps s'est changée en dépendance ; car l'homme ayant désobéi à Dieu, il a été juste que son corps cessât de lui être soumis.* ».

²⁸³ « *Ainsi la Raison dissipe cette contradiction terrible, et qui vous a si fort ému.* ».

²⁸⁴ « *Il mérite d'être dépouillé de sa puissance sur une nature inférieure, s'étant rendu, par sa rébellion, la plus méprisable des créatures, non seulement digne d'être égalé au néant, mais d'être réduit dans un état qui soit pour lui pire que le néant.* ».

lhe seja perfeitamente submisso.” (*Entretiens*, 1922, IV, xix, p. 97 – SZK)²⁸⁵. A consequência mais drástica do pecado original fica visível na maneira como Malebranche compreendeu a condição humana de forma paradoxal. Ela é cindida a tal ponto que o filósofo chegou a descrever essa condição como 'pior do que o nada', o que torna o ser humano a mais repugnante das criaturas. O ser humano é capaz de encontrar meios de evitar a perturbação de ordem sensível. Além disso, há uma certa capacidade de rechaçar tais estímulos, de dizer não. Porém, o ser humano está, ao mesmo tempo, sedento por tais estímulos, pois depende dos mesmos para se conservar. Na contramão da razão, que tenta advogar em prol de certas condutas de resistência aos impulsos do corpo, está a experiência, que indica a necessidade de a alma estar unida ao corpo e de conservá-lo para a manutenção de si mesma. É preciso que exista essa condição para justificar a salvação, simbolizada pela ida voluntária ao Templo de Jesus Cristo – disse o padre oratoriano. Após esta apologia, é feita uma revisão, retomando os principais pontos. Disso vale destacar que

O homem é composto de duas substâncias, espírito e corpo. Assim, há dois tipos de bens muito diferentes a distinguir e a buscar, aqueles do espírito e aqueles do corpo. Deus lhes deu também dois meios muito seguros para discernir os diferentes bens: a razão para o bem do espírito, os sentidos para o bem dos corpos. A evidência e a luz para os verdadeiros bens, o instinto confuso para os falsos bens. (*Entretiens*, 1922, IV, xx, p. 97-98 – SZK)²⁸⁶

Além disso, é interessante retomar a condição humana de impasse, ou seja, os sentidos proporcionam desordem do ponto de vista epistêmico, mas são justos para a conservação do corpo do qual a alma depende. Tal dependência é consequência do pecado original, fruto da vingança divina.

Sendo assim, para Malebranche, a punição decorrente da queda foi a retirada da potência das faculdades inteligíveis que permitiam essa submissão. A relação sensível indica isso na medida em que os próprios sentidos acusam a sua ineficácia. Os sentidos que obstam o conhecimento da verdade desacreditam a própria percepção e permitem a ilação de que os sentidos não são confiáveis. No entanto, os mesmos sentidos possuem uma função vital para o ser humano. Por meio do instinto,

²⁸⁵ « *Mais il n'est pas juste après la rébellion de l'homme, que son corps lui soit parfaitement soumis.* ».

²⁸⁶ « *L'homme est composé de deux substances, esprit et corps. Ainsi il a deux sortes de biens tout différents à distinguer et à rechercher, ceux de l'esprit et ceux du corps. Dieu lui a aussi donné deux moyens très sûrs pour discerner ces différents biens : la Raison pour le bien de l'esprit, les sens pour le bien du corps ; l'évidence et la lumière pour les vrais biens, l'instinct confus pour les faux biens.* ».

os sentidos levam o ser humano a se conservar e a concentrar seus esforços na busca dos verdadeiros bens, uma vez que o instinto auxilia na lida com bens falsos. Uma vingança que, muito embora estabeleça uma relação de desordem com o mundo, sugere margem para pensarmos em vantagens para o ser humano. Vale recordar o quão isento de responsabilidade em relação aos atos pecaminosos está o *moi*. O ser humano marcha na contramão de Deus, marcha na desordem, mas não por uma escolha apartada da Providência divina.

O ser humano se encontra no impasse de precisar tender tanto para onde o instinto solicita quanto para onde a razão recomenda. A questão do prazer foi alvo das reflexões de Malebranche também nas *Méditations*, obra na qual afirmou: “O que Deus exige das criaturas racionais é um sacrifício espiritual, é a aniquilação da alma: é a privação dos prazeres: é o sofrimento de dores: são as disposições interiores.” (*Méditations*, 2003, XI, 9, p. 134). Argumentando assim, nosso autor parece se inclinar para a perspectiva estoica. No entanto, de maneira alguma ele propôs uma recusa do prazer. A condição descrita acima é ideal, pois o ser humano é composto de alma e corpo, instâncias que, embora distintas, se comunicam entre si. Na prática, a alma é constantemente perturbada pelos sentimentos confusos oriundos da relação do corpo com o mundo. Tais sentimentos confusos, todavia, viabilizam a busca racional pelo Bem e pela Verdade, pois, alertada pelo instinto, a alma não precisa se ocupar em distinguir as maneiras de se relacionar com os corpos. Sobre isso, ele disse:

Os sentimentos de prazer e de dor são provas curtas e incontestáveis do bem e do mal: de modo nenhum é necessário que o espírito conheça o que se passa no seu corpo. Deus, que o conhece tal qual ele é, toca a alma como ela o deve ser relativamente aos objectos sensíveis. Os sentimentos de cor discernem o corpo, não é necessário que o espírito conheça a natureza respectiva. Os odores, os sabores, os sons falam à alma para o bem do corpo uma linguagem que ela entende mais prontamente do eu a da Razão: e seja qual for a situação de corpo em que estejas, os objectos que te rodeiam surgem-te sempre da mesma maneira, embora tu recebas a sua impressão de uma maneira completamente diferente. Pois, por exemplo, sem reflexão da tua parte, se tiveres a cabeça inclinada, os objectos apresentam-se-te direitos. Guarda bem o que te digo, Deus dá-te imediatamente os sentimentos dos objectos que te darias a ti mesmo, se, sendo capaz de agir em ti, tu conhecesses perfeitamente tudo o que se passa no teu corpo e naqueles que te rodeiam. É que tu não és feito para conhecer os corpos. Eles de modo nenhum são o teu bem. E não podem agir em ti. É preciso que conheças pelas provas curtas do sentimento as relações que eles têm com o teu, a fim de que, sem que sejas distraído, possas empregar a tua razão e a tua luz na procura do teu verdadeiro bem. (*Méditations*, 2003, X, 18, p. 129)

O prazer corporal é contrário à Ordem e à perfeição do ser, não proporciona uma felicidade sólida. Porém, o prazer corporal é ativado pelo instinto e contribui para

a conservação do corpo, que está unido à alma e, sem a qual, o sujeito se reduz materialmente ao nada. Assim se desenha a cisão do sujeito no tocante à felicidade, pois dos distintos modos de usufruir o prazer resultam diferentes formas de gozar da alegria, como ele descreveu na mesma meditação:

Há dois tipos de alegria. Aquela de que eu falo é um sentimento que não previne nunca a Razão. Esta alegria exalta-se naturalmente nos espíritos mediante o conhecimento que eles têm das suas perfeições e da sua felicidade: efetivamente, a partir do momento em que descobres em ti alguma perfeição, ou que sentes algum prazer justo e racional, sentes a alegria correspondente. Basta, inclusive, que esperes o gozo de algum bem sólido e racional, para te aches agradavelmente estimulado por esta espécie de alegria. Ora, quando essa alegria acompanha incessantemente os prazeres delicados, ela torna solidamente felizes aqueles que dela gozam. E do mesmo modo quanto mais os prazeres delicados são vivos, mais a felicidade é grande; assim, quanto mais a alegria, de que falo, é grande, mais a felicidade é sólida. (*Méditations*, 2003, X, 4, p. 124)

O instinto entra em conflito com a razão, no tocante aos prazeres assim como o sentimento vai contra a razão no tocante ao conhecimento. Além disso, alma e corpo também se relacionam de maneira conflituosa, o que nos permite identificar um conflito interno no conceito de pecado, que é desvio e, ao mesmo tempo, obediência a Deus. Constantemente, Malebranche se esforça para tentar fazer harmonizar de forma consonante posicionamentos que, quando analisados na sua singularidade, de maneira alguma concordam. Tais conflitos são oriundos, segundo cremos, do conflito inerente à própria relação de Deus com o mundo criado, ou seja, o conflito entre a Ordem e a desordem que decorre da Ordem. Deste princípio, poderíamos deduzir que do Bem decorre o mal e que, de todos os atributos divinos, decorrem efeitos contrários ao que o atributo prevê no mundo criado. Tal foi tema da *Méditations VII*, como veremos a seguir.

4.6 A DESORDEM MUNDANA JUSTIFICADA NA ORDEM DIVINA: O PROBLEMA DO MAL

"A beleza é uma coisa terrível e espantosa. Terrível, porque indefinível, e não se pode defini-la porque Deus só criou enigmas."
(DOSTOIÉVSKI, 1971, p. 86)

Já na nota que resume os assuntos da sétima meditação, podemos aferir que os temas são de caráter polêmico, se considerarmos que Malebranche se expressa a partir de um contexto cristão. Eis a nota:

A sabedoria de Deus não se revela unicamente nas suas obras, mas ainda muito mais na maneira como as executa. Donde deriva que há tantos monstros e irregularidades no mundo. Como Deus permite o mal. O que é a Providência. Não é permitido tentar a Deus. Acerca da combinação do Natural com o Moral, pelo menos nos acontecimentos mais gerais (*Méditations*, 2003, VII, p. 87)

Se recuperarmos parte do que foi desenvolvido nas meditações anteriores, podemos perceber o que Malebranche propôs sobre a ordem imutável que Deus segue de maneira uniforme e constante. Ou seja, que a vontade divina se realiza na ação de Deus para a regência do mundo e da matéria. E que tal regência se confunde com os próprios atributos divinos, suas leis. Contudo, dessas leis e atributos seguem-se irregularidade, monstruosidades. Além disso, agindo conforme seus próprios atributos, Deus permite o mal. Diante disso, podemos sugerir que a *Meditação VII* se inicia em tom provocativo.

O primeiro parágrafo manifesta um pedido do meditativo para que o Mestre o afaste dos preconceitos, dos fantasmas e das quimeras. O segundo parágrafo, no entanto, expressa uma impressão de que o mundo seria regido ao acaso, que a Natureza é cega — o que remontaria à doutrina de Epicuro — e que, portanto, não haveria um princípio inteligente no prosclênio do que se sucede na realidade. Essa impressão é sugerida explicitamente no parágrafo 3. Vejamos:

Com certeza que Deus não fez o mundo para os peixes; e há mais mares no mundo do que terras habitáveis. Que utilidade têm para o homem essas montanhas inacessíveis, esses desertos da África e tantas terras estérteis? Quando considero os nossos *mapas-mundi* que representam a terra mais ou menos como ela é, não vejo nada que ateste inteligência naquele que a formou. Imagino, ou que é a expressão de uma obra regular, ou que nunca passou da obra do acaso ou de uma natureza cega. Pois, finalmente, não existe nenhuma uniformidade na situação das Terras e dos Mares, e se examinar unicamente o curso dos rios, tudo se me apresenta aí tão irregular que não posso crer que tal curso seja regulado por alguma Inteligência, nem que as águas sejam criadas para a comodidade dos homens. Vejo países inabitáveis por falta de água, e todos os dias se corrigem os defeitos da natureza mediante aquedutos, sem que creiais que se está a insultar a vossa Sabedoria. Ó Razão universal dos espíritos, que mistérios escondéis sob uma conduta que se apresenta como tão pouco regular mesmo àqueles vos consultam com alguma atenção! (*Méditations*, 2003, VII, 3, p. 88)

Nesta passagem, o meditativo reclama a necessidade de diversas intervenções humanas na natureza, para que esta seja útil ao ser humano. Apesar de ser criada a partir dos atributos divinos da Ordem, da Sabedoria, a forma na qual a natureza se dispõe não atende ao ser humano de maneira satisfatória, o que demanda

diversas bricolagens e arranjos locais, como o Aqueduto ou dos processos de fertilização do solo.

Contudo, o Mestre solicita que o meditativo tenha cuidado e observe a criação do mundo sob outra perspectiva, apresentada adiante:

Para julgar a respeito da beleza de uma obra e, mediante isso, da sabedoria do operário, não é preciso apenas considerar a obra em si mesma, é preciso compará-la com as vias mediante as quais ela foi formada. Em tempo, um Pintor julgou fornecer marcas suficientes da sua habilidade, traçando simplesmente um círculo, sem utilizar o compasso. Porque, efetivamente, tal círculo, se bem que imperfeito em si mesmo, concede mais honra àquele que o marca ligeiramente sobre o papel do que uma figura muito composta e muito regular traçada com a ajuda dos instrumentos matemáticos. Por conseguinte, a fim de julgar o operário pela sua obra, não importa tanto considerar a obra como a maneira de agir do operário. Ora, como os homens grosseiros e estúpidos apenas vêem (*sic*) a obra de Deus e de modo algum conhecem a maneira que Deus utilizou para a construir, os defeitos visíveis da obra chocam-nos, e a Sabedoria incompreensível das vias não os leva a admirar o seu Autor. (*Meditations*, 2003, VII, 5, p. 88)

Sendo assim, Deus – que, no contexto das *Entretiens*, é compreendido como um Arquiteto – é como o Operário que executa a obra de maneira inteligente, pois dispõe dos meios menos complexos para fazê-la. Deus procede da mesma maneira que teria sugerido Descartes em seu *Discurso do Método*, agindo conforme fazemos em operações matemáticas calculando primeiro as complexidades simplificadas, para depois atuar no âmbito do que não é possível simplificar. Apesar disso, embora o mundo se apresente de maneira desordenada e inútil em alguns aspectos, há aspectos outros que permitem a ilação de que há um princípio inteligente, como sugerido nos parágrafos 6 e 7:

Considerando a Obra apenas em si mesma, parece haver muito mais sabedoria no mais pequeno dos insectos (*sic*) e dos corpos organizados do que no resto do mundo. Mas, considerando simultaneamente a obra e as vias de a executar, há muito mais sabedoria na construção do mundo do que na formação de um insecto. (*Meditations*, 2003, VII, 6, p. 88)

E complementa:

Quando se consideram os corpos organizados, o fim visado pelo Operário e a sabedoria manifestam-se em partes através da construção da máquina. Vê-se claramente que se não trata de uma obra do acaso. Tudo aí está formado segundo um desígnio determinado e mediante vontades particulares. Tudo aí está formado segundo um desígnio determinado: porquanto é evidente pela situação e pela construção dos olhos que eles são feitos para ver, e que todas as partes que compõem o corpo dos animais se destinam a certos usos. (*Meditations*, 2003, VII, 7, p. 88-89)

Logo, há um desígnio inteligente que nos informa que os olhos são feitos para enxergar, e esse desígnio convive simultaneamente com aspectos da natureza gerados pelo mesmo desígnio que nos levam a aceitar, de forma crítica, a opinião do professor Pangloss, segundo a qual o nariz foi feito para sustentar os óculos²⁸⁷. É nesse jogo de aspectos opostos que se reconhece a Sabedoria divina, conforme busca exprimir o Mestre. Percebemos que Malebranche trabalha com duas posições inconciliáveis, a saber: a posição de uma natureza desprovida de inteligência e desordenada com a posição de que há um princípio inteligente que orienta inclusive as manifestações aparentemente cegas da natureza. Ele busca uma superação dessa contradição, a partir de uma explicação lógica que abrace os dois aspectos distintos da natureza que se apresentam como aspectos dissonantes. A harmonia resultante mediante a junção destas notas dissonantes é expressa no parágrafo 9. Vejamos:

Não é preciso inteligência nos Céus para regular os seus movimentos. Não há nas nuvens uma Divindade que forma as tempestades e espalha as chuvas segundo as necessidades dos trabalhadores. Todo este mundo subsiste mediante a eficácia e a fecundidade das leis da natureza que Deus estabeleceu e segundo as quais ele age incessantemente. Se as chuvas tornam a terra fecunda e se o granizo a devasta: se a geada e o sol queimam as plantas, e se o orvalho as humifica e refresca, não imagines que Deus altera a sua conduta. Todos esses efeitos opostos não passam de consequências das mesmas leis naturais. Leis que destroem, que alteram, que dissipam, devido à sua simplicidade: mas ao mesmo tempo tão fecundas que restabelecem aquilo que alteraram; tão fecundas que cobrem de frutos e de flores as terras, mesmo que elas tenham sido devastadas pela geada e pelo granizo. As areias da África, os desertos da Arábia, os vastos mares do Oceano, os rochedos inacessíveis e essas montanhas sempre cobertas de neve e que te parecem ser o efeito do acaso, são consequências necessárias dessas leis. No entanto, Deus não estabeleceu as leis da Natureza em virtude de que elas devam produzir semelhantes efeitos: estabeleceu-as porque sendo extremamente simples, elas não deixam de formar e de compor obras admiráveis. (*Méditations*, 2003, VII, 9, p. 89-90)

São as leis da natureza que causam as geadas que comprometem plantações, a vasta extensão de território infértil. As leis da natureza que arranjam terremotos, maremotos, tsunamis com notas que, cominadas, soam de forma dissonante. Foram estas leis da natureza que, com seu arranjo, afligiram Malebranche com a sua má

²⁸⁷ “Pangloss ensinava metafísico - teólogo - cosmologonologia. Provava admiravelmente que não há efeito sem causa e que, neste que é o melhor possível dos mundos, o castelo do senhor barão era o mais belo possível dos castelos e a senhora a melhor das baronesas possíveis. Está demonstrado, dizia ele, que as coisas não podem ser de outra maneira: pois, como tudo foi feito para um fim, tudo está necessariamente destinado ao melhor fim. Queiram notar que os narizes foram feitos para usar óculos, e por isso nós temos óculos.” – (VOLTARE, *O Cândido ou o otimismo*, Livro 1). In. VOLTARE. *O Cândido ou o Otimismo*. In: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000009.pdf> . Acesso em 15 ago 2023.

formação nas costas que o incomodou durante toda a vida, pois permitiram a alimentação optada pela mãe no período de gestação, cuja implicação foi esta formação do corpo dele quando ainda era um nascituro. Que desordem! Qual seria a relação disso com os desígnios de Deus? Como resposta a isso, o Mestre informa que “Há mais mares do que terras habitáveis: mas há terras bastantes para os homens de que eu preciso para formar a minha Igreja.” (*Méditations*, 2003, VII, 10, p. 90). A desordem é apenas aparente. O argumento assume, portanto, um caráter teológico, defendendo que o mundo foi criado para que o projeto do cristianismo se estabeleça e se perenize. Não se trata de uma desordem. É, reiterando, uma desordem aparente, pois a capacidade humana de compreensão não consegue, de um só golpe, compreender o desígnio divino. Mas, basta um esforço reflexivo para compreender que, por assim dizer, essa “bagunça” é organizada. Não são notas lançadas ao acaso, mas notas arranjadas de maneira dissonantes que cumprem, no arranjo geral, com um propósito harmônico.

Nos parágrafos 10 e 11, encontramos um argumento similar ao do parágrafo 8 acerca da germinação de aves nos ovos²⁸⁸ defendendo que o “ovo” e a “ave” são uma e mesma coisa em aspectos diferentes, logo não dá para diferenciar o ser pelos seus diferentes estágios. Isso remete à noção de *criação continuada* explicada mediante leis da física, postulados metafísicos e razões teológicas. Isso é importante para compreender que o aspecto atual de determinado arranjo de fenômenos — a exemplo de uma geada que compromete a germinação e o desenvolvimento de hortaliças — não é suficiente para a interpretação da obra divina.

Ainda recorrendo a elementos teológicos relacionados ao que se diz nas Sagradas Escrituras acerca da criação do mundo, Malebranche explica o motivo da desordem mundana, indicando uma razão científica, por assim dizer, ao modo como as coisas se desenvolveram após a queda. No parágrafo 12 ele é explícito ao propor que

O mundo presente é uma obra negligenciada. É a morada dos pecadores, era preciso que a desordem aí se encontrasse. O homem não é tal como Deus o fez: era preciso, portanto, que ele habitasse ruínas e que a terra que cultiva fosse apenas a antecâmara de um mundo mais perfeito. Essas pontas de rochedos no meio dos mares e essas costas escarpadas que os rodeiam

²⁸⁸ Diz Malebranche no parágrafo 8: “Estas leis não podem produzir um frango ou um pardal a partir de um Ovo informe. Esses animais já devem estar formados nos ovos donde provêm.” (*Méditations*, 2003, VII, 8, p. 89).

atestam suficientemente que agora o Oceano inunda terras desmornadas. Foi preciso que a irregularidade das estações abreviasse a vida daqueles que só pensavam no mal; e que a terra arruinada e submersa pelas águas transportasse até ao fim dos séculos marcas sensíveis da vingança Divina. (*Méditations*, 2003, VII, 12, p. 90)

O parágrafo 13 confirma tudo o que foi dito até então, ou seja, que Deus opera por vias inteligentes e que esta operação leva a consequências na natureza que, por vezes, parecem indicar um comportamento ao acaso da parte dela. O Operário manifesta a sua inteligência na escolha das vias pelas quais procede, e não no procedimento que resulta no efeito mais perfeito, a despeito da complexidade das vias adotadas. Isso mostra um desígnio, e não um acaso. Por isso, enfaticamente, o Mestre advertiu numa passagem que sintetiza essa dinâmica:

Que os Filósofos pagãos atribuam a uma natureza cega os efeitos que dependem da acção (*sic*) constante e uniforme do meu Pai. Que os ímpios critiquem o Autor de uma Obra com base em defeitos acidentais. Que os supersticiosos ou os pagãos imaginem por todo o lado falsas Divindades que se combatem incessantemente. Todos eles são ignorantes e insensatos. Se a geada quebra frutos antes de eles estarem maduros, não se trata do efeito de uma natureza cega, nem de um Deus inconstante, nem, finalmente, de uma Deus (*sic*) mau que se opõe aos desígnios de um Deus benfazejo. Trata-se unicamente de que a simplicidade das leis que Deus estabeleceu, e que segue constantemente, tem a necessariamente consequências desagradáveis relativamente aos homens. Deus previu essas consequências. Porque ele é sábio. Mas, como é bom, não estabeleceu as suas leis para semelhantes efeitos. Ele estabeleceu as leis da Natureza devido à sua fecundidade, e não à sua esterilidade. Repito-to uma vez mais, ele estabeleceu-as devido a que, sendo em número muito reduzido, elas não deixem de ser suficientemente fecundas para fornecer tudo o que é necessário ao seu grande desígnio: à estrutura deste Templo espiritual, cujos fundamentos são inabaláveis, e de que eu sou o sumo Sacerdote para a Eternidade, segundo a ordem irrevogável de Melquisedeque. (*Méditations*, 2003, VII, 13, p. 91)

Após essa explicação, Malebranche retoma o texto com a manifestação da dúvida do meditativo quanto ao papel de Deus na desordem do mundo, constatando que “Há imensas irregularidades e monstros no meio dos corpos, imensa malícia e desordem nos espíritos. Não pode ser esse o objeto da complacência de quem apenas ama aquilo que é conforme à ordem.” (*Méditations*, 2003, VII, 13, p. 91). A indagação diz respeito à providência divina e à condução das coisas por parte de Deus²⁸⁹. Em

²⁸⁹ “Mas não se estende a providência divina até aos últimos dos seres? Não é Deus que conduz tudo, que regula tudo, que dispõe e retoca tudo no mundo presente tal como no futuro?” (*Méditations*, 2003, VII, 14, p. 91).

suma, a questão é sobre como Deus age na operação de tudo que representa uma desordem.

Este questionamento leva a uma resposta mais completa do Mestre, na qual ressalta as vias simples que orientam as ações e os desígnios de Deus.

O quê, Meu filho, tu ainda não compreendes o que te acabo de expor. Sim, é Deus e só Deus que faz e regula tudo. Mas ele segue constantemente as mesmas leis. Age sempre pelas vias que mais realçam o caráter dos seus atributos. E como as vias mais simples são as mais sábias, ele segue-as na execução dos seus desígnios; e nem sequer forma os seus desígnios a não ser com base na comparação que faz de todas as Obras possíveis com todas as vias possíveis de executar cada uma delas. Pois, como a sua inteligência é infinita, ele compreende claramente todas as consequências necessárias que dependem de todas as leis possíveis; e, como é infinitamente sábio, não deixa de escolher o desígnio que tem maior relação de fecundidade, de beleza e de sabedoria com as vias capazes de o executar. É Deus que faz chover sobre as areias no mar bem como sobre as terras semeadas: só ele faz crescer os frutos e os quebra antes de estarem maduros: só ele produz os monstros bem como os animais perfeitos: só ele constrói e deita abaixo, destrói e repara, faz e regula tudo. Mas ele apenas age em consequência das causas ocasionais que estabeleceu para determinar a eficácia da sua ação, e reside aí a causa das irregularidades que se encontram na sua Obra. Só Deus move os corpos; mas apenas os move quando eles se chocam e, quando um corpo sofre um choque, Deus não deixa nunca de o mover. Assim, a ação de Deus é sempre constante e uniforme, ele segue sempre as leis muito simples que estabeleceu. E é a uniformidade da sua ação que em certas ocorrências tem necessariamente efeitos desagradáveis ou inúteis. (*Méditations*, 2003, VII, 15, p. 91-92)

A perfeição de Deus se reconhece na forma como ele segue as vias simples para a sua conduta. É também nisso que se reconhece o princípio de Ordem. Mesmo os desígnios divinos foram concebidos para que pudessem ser executados segundo o princípio das vias simples, pois, ao agir por essas vias, Deus se mostra racional. Em certo sentido, a causa ocasional condiciona o campo do agir divino, na medida em que as leis se manifestam nas causas ocasionais. Por isso, no caso do membro amputado mencionado no parágrafo 16, a dor se segue no sujeito apesar da ausência do membro no qual a “dor” se manifesta.

Em seguida, Malebranche nos convida a compreender dois pontos acerca da providência divina, a saber: que, mesmo com as imperfeições do mundo, Deus o criou com o mínimo possível a partir de suas leis e que, se a ordem assim o obrigar, Deus opera milagres para remediar certas desordens. O Mestre ainda propõe que há dois tipos de leis pelas quais Deus dispõe na sua conduta: a ordem, imutável e necessária, e as leis gerais da Natureza e da Graça, que são decisivas e seguidas “[...] porque a ordem exige [...]” (*Méditations*, 2003, VII, 18, p. 93).

Toda essa contextualização cumpriu a função de responder à pergunta central do meditativo: “Mas não se estende a providência divina até aos últimos dos seres? Não é Deus que conduz tudo, que regula tudo, que dispõe e retoca tudo no mundo presente tal como no futuro?” (*Méditations*, 2003, VII, 14, p. 91). Ainda que pareça um tanto abstrata e vaga, esta indagação pretende questionar sobre o mal no mundo, ou seja: seria Deus a causa do mal? Em certo sentido, poderíamos dizer que sim, pois Deus conduz tudo e é a causa de tudo. Porém, não há um voluntarismo no Deus malebranchiano, logo, aqui neste contexto Deus não opera sem uma razão que justifique a sua conduta. Para explicar isso, o Mestre sugere no parágrafo 19:

Quando ouves dizer que Deus *permite* certas desordens naturais, como a geração dos monstros, a morte violenta de um homem de bem ou algo de semelhante, não imagines que haja uma natureza à qual Deus tenha comunicado a sua potência, e que deixe por vezes agir sem aí tomar parte; da mesma maneira que um Príncipe deixa agir seus ministros, e *permite* desordens que não pode impedir. É Deus que faz tudo, tanto os bens como os males: Ele faz cair as ruínas de uma casa sobre o justo que vai socorrer um miserável, tal como sobre um celerado que vai degolar um homem de bem. Mas Deus *faz* o bem e *permite* o mal, no sentido em que ele quer directa e positivamente o bem e não quer o mal. Digo que ele não quer o mal: com efeito, ele não estabeleceu as leis da Natureza a fim de que elas produzissem monstros, mas porque, sendo muito simples, elas devem não obstante produzir uma Obra admirável. O que Deus quer positivamente é a beleza e a regularidade da obra: quanto à irregularidade que aí se encontra, ele previu-a, como um efeito necessário das leis naturais: mas não a quis. Com efeito, se as mesmas leis tivessem podido fazer a sua Obra mais perfeita e mais regular do que ela é, ele tê-las-ia certamente estabelecido. Assim, Deus quer positivamente a perfeição da sua Obra, e só indirectamente quer a imperfeição que aí se encontra. Ele faz o bem e permite o mal, porque foi por causa do bem que estabeleceu as leis naturais e, pelo contrário, é unicamente em consequência das leis naturais que o mal acontece. Ele faz o bem porque quer que a sua Obra seja perfeita: faz o mal, não porque positiva e directamente quer fazê-lo, mas porque quer que a sua maneira de agir seja simples, regular, uniforme e constante, porque quer que a sua conduta seja digna dele e transporte visivelmente o carácter dos seus atributos. (*Méditations*, 2003, VII, 19, p. 93-94)

Portanto, é por causa do bem que Deus permite o mal. É por causa da ordem que a desordem acontece como consequência. O mal é consequência da vontade de Deus pelo bem, assim como a desordem é uma consequência da Ordem que orienta as ações de Deus e que regula as suas operações no mundo. Por seguir a Ordem, Deus não opera por vontade particular, ou seja, por uma vontade destinada a reparar certa desordem que poderia ocorrer devido às leis que são seguidas inexoravelmente. Acerca disso, Malebranche escreveu no parágrafo 20:

Se Deus agisse por vontades particulares como as inteligências limitadas, não haveria monstros na Natureza: as chuvas derramar-se-iam mais

abundantemente sobre as terras semeadas do que sobre as areias e no mar: um homem que perdeu um braço não sentiria aí nunca dor. Efectivamente, eu suponho que o desígnio de Deus seja tornar as terras mais fecundas através da chuva e unir a alma ao corpo através dos sentimentos que produz nela a respeito do corpo. Não se poderia dizer que Deus permite certas infelicidades ou certas desordens a não ser supondo que ele tivesse comunicado a sua potência a uma natureza desregrada e independente da sua acção. Nem sequer se tentaria nunca Deus, nem mesmo esta natureza imaginária, se a não supusermos sujeita a certas leis. Pois, finalmente, se a conduta de Deus não devesse ser uniforme e constante para ser sábia e digna dele, que perigo haveria em se atirar pelas janelas, confiando-se na sua bondade? Mas, porque é só Deus que faz tudo, e porque ele deve agir de uma maneira uniforme e constante, seguindo as leis gerais que prescreveu para si; tentamo-lo, quando, a fim de conservar a sua obra, o obrigamos a fazer milagres ou a agir por vontades particulares. Opomos a sua bondade à sua sabedoria. Declaramos-lhe que a sua Obra vai perecer, se ele próprio não mudar de conduta. Aumentamos os desregramentos da natureza, se ele próprio não perturbar sem razão a simplicidade das suas vias. (*Méditations*, 2003, VII, 20, p. 94)

É nesse sentido que podemos compreender uma resistência de Malebranche em relação aos milagres. Em certo sentido, seria irracional que Deus operasse milagres de maneira recorrente para corrigir o projeto que ele mesmo estabeleceu na natureza. Agindo por vontade particular, Deus não é equivalente ao Operário que age por vias simples e cuja inteligência se reconhece nos meios pelos quais ele orienta as suas ações. Tampouco seria Deus o Arquiteto inteligente das *Entretiens*, se frequentemente buscasse substituir aquilo que desejou no projeto originário por bricolagens ou arranjos locais — ou seja, milagres.

Na sequência do texto, notamos que Malebranche reconhece a existência de duas doutrinas aparentemente irreconciliáveis que, em certo sentido, se harmonizam na proposta dele.

Entre os Filósofos, aqueles que pretendem que Deus outorgou a todos os seres certas virtudes ou faculdades, e as primeiras impressões, a fim de que eles executem depois todos os seus desígnios sem que ele aí se intrometa mais, conferem a Deus muita sabedoria e providência: mas ferem a sua soberania, por essa espécie de independência que atribuem aos seres criados. Aqueles que, pelo contrário, pretendem que Deus faz tudo mediante vontades particulares e que ele se aplica à sua Obra como um Relojoeiro a um relógio que, sem a sua assistência, pararia em todos os momentos, deixam a Deus a sua soberania e à criatura a sua dependência: mas retiram ao Criador a sua sabedoria e tornam a sua obra sujeita à crítica e digna do maior desprezo. (*Méditations*, 2003, VII, 21, p. 95)

Evitando pender para apenas um dos aspectos apontados, Malebranche buscou figurar um Deus sábio, providente e soberano. Deus é sábio e providente na medida em que seus desígnios seguem leis planejadas sabiamente pensadas a partir do critério de agir por vias simples. É soberano na medida em que, de modo

controlado, se intromete na criação, mas não no sentido de alterar o rumo das coisas, mas sim no sentido de que ele imprime potência para que as coisas se sucedam de acordo com as leis estabelecidas. Em certa medida, os seres humanos são independentes, pois podem até propor arranjos no mundo que desagradam e desonram o próprio Deus. Porém, até para incorrer em crimes contra Deus, os seres humanos dependem da potência divina, o que permite que reconheçamos a sua Soberania.

4.7 CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE O PRAZER E O PECADO

Neste capítulo apresentamos um exame do sujeito malebranchiano. Compreendemos que se trata de um sujeito cindido, que não se compreende na sua dimensão de interioridade, sobretudo em relação ao prazer. O prazer seria equivalente ao pecado? Ou seria o prazer equivalente ao mal?

Percebemos que com base nas considerações iniciais da *Recherche*, deveríamos responder afirmativamente a ambas as perguntas. Porém, há uma ressignificação do pecado na própria *Recherche*, por meio de um texto complementar publicado posteriormente, com a intenção de isentar Deus de causar o pecado. O pecado seria relacionado ao estancamento do sujeito em um objeto de fruição material que não o permitiria a ir mais longe, seguindo a tendência divina que conduz o ser humano para si mesmo.

Deus assim opera em prol de sua Glória. Orientando-se para essa meta, Deus opera como um Arquiteto que planeja o mundo por *vias simples* e atua como um Operário que segue o mesmo critério. Por conta disso, o mal existe. De alguma forma o mal existe no mundo porque Deus o permite — assim como permite o desvio humano, ou seja, o prazer, o pecado. Deus também é a causa dessas ocorrências. A Providência divina previu a desordem consequente das *vias simples* que orientam a sua ação.

Portanto, o pecado e o prazer são ressignificados. Ainda residem na liberdade, que se restringe à contensão do impulso divino na intenção de evitar brechas na argumentação que permitissem uma associação com a doutrina epicurista do acaso. Porém, com a ressignificação do prazer como uma sensação que, embora pecaminosa, orienta o ser humano para Deus, notamos que a aproximação realizada por Bayle entre Malebranche e Epicuro discutida na seção 4.2., é bem fundamentada.

Ele se aproxima de Gassendi, para quem a vida gozada com prazeres não inviabiliza uma relação com Deus.

Diante disso, vemos um Malebranche muito próximo dos princípios da libertinagem do século XVIII, mas no campo da teoria. Algo curioso sobre a relação dele com a libertinagem, diz respeito ao modo ele mesmo a compreende. Na Meditação XVIII, parágrafo 16, Malebranche conceitua *libertinos* como aqueles “[...] voluptuosos que corrompem [...]” (*Méditations*, 2003, XVIII, § 16, p. 213) o Templo de Deus. Seriam voluptuosos, ou seja, seres que orientam a sua vontade para as *causas ocasionais* de prazer, os prazeres que nascem da relação sensível, se desviando de Deus. Porém, até que ponto a própria doutrina de Malebranche sobre a vontade e o prazer não nos permite interpretar que o próprio Deus encaminha os seres humanos para a libertinagem? Essa também foi a interpretação de Malbreil, para quem:

No final, percebemos que a libertinagem nasce espontaneamente em nossas mentes e comanda os movimentos de nossos corações, por causa da evidência maciça da vida, que se deve à invencibilidade em nós do instinto de felicidade. A tragédia dessa filosofia é que ela considera o prazer como uma ação benéfica (de Deus) em nós. (MALBREIL, 1989, p. 189)²⁹⁰

Malebranche seria libertino segundo a sua própria definição, pois sua doutrina praticamente empurra o ser humano a agir com volúpia, buscando os mais variados prazeres sensoriais em busca de Deus.

Para além dessa estrutura teórica que examinamos e que apoia a nossa tese de que Malebranche foi um padre libertino — assim como os originários monges que popularizaram esse termo na acepção que se tornou corrente no século XVII —, convém analisar a repercussão do autor. Diante disso, avancemos para a última parte deste trabalho.

5 A REPERCUSSÃO DE MALEBRANCHE: DO ORATÓRIO AO ÍNDEX

“No real da vida, as coisas acabam com menos formato, nem acabam. Melhor assim. Pelejar por exato, dá erro contra a gente. Nem se queira.”

²⁹⁰ « *Au terme, on s'aperçoit que le libertinage nous naît spontanément à l'esprit, et commande les mouvements de notre cœur, à cause de l'évidence massive de la vie, qui tient à l'invincibilité en nous de l'instinct de bonheur. Le drame de cette philosophie est qu'elle considère le plaisir comme une action (de Dieu) bénéfique en nous.* » — Tradução nossa.

Viver é muito perigoso.” (ROSA, Guimarães, 2019, p. 67)

Na parte final dessa tese, queremos convidar o público leitor a compreender as justificativas pelas quais defendemos a ideia de que Malebranche pode ser considerado um filósofo libertino. Acima, defendemos essa posição a partir de pressupostos teóricos, ou seja, a partir de uma abordagem sobre como a sua doutrina estabeleceu um novo lugar para o prazer e para a concepção de natureza humana, cuja influência fica notória nos autores que o sucederam. Para este momento, propomos uma justificativa da nossa tese baseada em eventos e fatos materiais, ou seja, eventos concretos que se deram na história. Por conta disso, tomaremos como base principal para esta seção os relatos de Yves-Marie André sobre a biografia do padre oratoriano.

Não se trata, pois, de fazer uma mera recuperação biográfica. Além disso, pretendemos acrescentar outras informações acerca do processo que fez com que ele tivesse o seu nome gravado no *Index* dos livros proibidos. Além do mais, queremos salientar duas querelas envolvendo o nosso autor, a saber: o debate com Antoine Arnauld em relação ao prazer e a querela com Lamy acerca do quietismo.

Muitos foram os fatores que levaram à censura de Malebranche. Desejamos destacar o período histórico, as possíveis pessoas envolvidas e, principalmente, as principais polêmicas envolvendo o nosso autor. De antemão, podemos mencionar apenas o que o título já descreve: trata-se de uma trajetória que teve o Oratório de Jesus como ponto de partida e chegou até o *Índex*. Qual teria sido a razão para isso senão a proposta de uma doutrina que, muito embora numa empreitada metodológica diferente, resgata as antigas tradições libertinas? Quando nos referimos às tradições libertinas, falamos das clássicas tradições nascida no seio da Igreja.

Malebranche nos fornece uma versão atualizada do questionamento de Santo Agostinho: “O que eu amo quando amo o meu Deus?”²⁹¹ e atualiza também a compreensão de que o próprio gesto de amar — ou melhor, a própria predisposição para amar, para apaixonadamente tender às coisas que potencializam a vida — faz parte do amor de Deus e, numa perspectiva ocasionalista, do amor por Deus. Não é a pera agostiniana e tampouco são as cebolas e alhos porós de Malebranche que são

²⁹¹ Citamos aqui de maneira adaptada a passagem das Confissões na qual Agostinha indaga: “Que eu amo, quando Vos amo?” (AGOSTINHO, 1980, p. 213)

amados quando se tornam objeto de desfrute humano. É Deus que, de um ponto de vista ocasionalista, é a causa e o objeto do amor. Ama-se, portanto, a própria pulsão que convida o sujeito a viver, seja essa pulsão direcionada a uma pera, ao alho poró, ou ao vinho dos libertinos *gouliards*.

Feito esse preâmbulo, convém avançarmos para os últimos itens de nosso trabalho, com a intenção de observar como as referências aos fatos da vida de Malebranche também nos auxiliam com a nossa tese de que a sua filosofia caminha junto com a tradição libertina. Avancemos.

5.1 SOBRE O INDEX: CRITÉRIOS PARA A CENSURA DE UMA OBRA

O *Índice de livros proibidos* foi um documento que passou a existir desde o ano 1559, mediante normativa promulgada por Papa Paulo IV (1476—1559). Foi uma iniciativa da Igreja Católica Romana com o objetivo de evitar a difusão de textos e outras produções artísticas consideradas hereges, ou seja, desviantes em relação à ordem estabelecida pela Igreja. É curioso notar que acepções acerca da produção bibliográfica que possivelmente façam parte do início desse processo se conservaram até o nosso tempo, se observarmos o que Cardeal Merry del Val escreveu acerca deste documento no dia 7 de junho de 1929, no prefácio da edição que estava sendo lançada.

É interessante notar que, em seu prefácio, Merry del Val estabelece uma analogia entre o presente documento e, por assim dizer, as fortalezas que protegiam os povos cristãos. É um documento, sendo assim, que se lançou como um instrumento de guerra, de batalhas de ideias contra inimigos da Igreja. Foi nesse campo de batalha que Malebranche atuou, situado do lado que Merry del Val considerou inimigo. O *Index* é, portanto, um documento que registra uma guerra que a Igreja travou contra todas as pessoas consideradas avessas à religião. Estabelecendo essa comparação, já nas primeiras linhas ele diz:

Ao longo dos séculos, a Santa Igreja sofreu grandes e terríveis perseguições, multiplicando gradualmente os heróis que selaram a fé cristã com o seu sangue; mas hoje uma batalha muito mais terrível é travada contra ele pelo inferno, tão sutil e branda quanto igualmente prejudicial, e essa é a má imprensa. Nenhum perigo mais grave do que este ameaça à integridade da fé e dos costumes e, por isso, a Santa Igreja nunca deixa de apontá-lo aos cristãos para que se acautelem. Desde o início, os fiéis, embora os escritos fossem escassos por falta de meios modernos de divulgação, foram alertados pelas autoridades legítimas contra livros errôneos e imorais. Já o Apóstolo

dos Gentios conseguiu com a sua pregação zelosa que os neófitos de Éfeso queimassem publicamente os livros supersticiosos. (INDEX, 1938, p. v)²⁹²

Esta passagem nos mostra que, por princípio, a mão pesada que escrevia a lista de trabalhos censurados era comparada ao peso da mão de soldados que, em defesa da doutrina e dos dogmas, promoviam o derramamento de sangue. Também percebemos neste excerto que o combate em questão se travava contra a popularização da cultura, ou seja, contra a difusão das diversas produções intelectuais resultantes do desenvolvimento tecnológico da imprensa que fez com que manuscritos não ficassem restritos a poucas mãos.

Seguindo o prefácio, é interessante perceber que, depois de mencionar diversos casos de censura, a exemplo da censura às obras de Orígenes (185-253), por parte de autoridades que faziam parte do contexto da Igreja, mas com poder e influência específica, o prefaciador indica, de maneira geral, a Igreja também precisava se posicionar. Disse Merry del Val (1938, p. vii):

E a Santa Igreja não poderia comportar-se de outra forma, pois é constituída por Deus como mestre infalível e guia seguro dos fiéis, e estando dotada para esse fim de todos os meios necessários e úteis, tem o dever e consequentemente o sacrossanto direito de evitar que o erro e a corrupção, sob qualquer forma disfarçada, entrem para contaminar o rebanho de Jesus Cristo.²⁹³

É perceptível aqui como a tendência libertina debochada se colocava como a correnteza resistida pela represa da censura. A filosofia libertina, mesmo na corrente erudita, promovia a popularização da cultura, fazendo, por vezes, comentários contrários aos dogmas da Igreja. Evidentemente, nem toda hermenêutica filosófica tinha um intento contestador explícito. Acreditamos que este foi o caso de Malebranche. Sem dúvidas, ele foi anti-dogmático ao sugerir um diálogo entre a narrativa bíblica e a fisiologia cartesiana. É uma forma de contestação, reivindicando

²⁹² *“La S. Chiesa attraverso i secoli sostenne grandi, tremende persecuzioni, multipli cando via via gli eroi che suggellarono col san gue la fede cristiana; ma oggi una battaglia ben più terribile le muove l’inferno, quanto subdola e blanda altrettanto deleteria, ed è la stampa cattiva. Nessun pericolo più grave di questo minaccia la integrità della fede e del costume, e perciò la S. Chiesa non cessa mai di indicarlo ai cristiani, perchè se ne guardino. I fedeli fin da principio, benché allora per mancanza dei moderni mezzi di divulgazione fossero scarsi gli scritti, vennero dalla legittima autorità premuniti contro i libri erronei ed immorali. Già l’Apostolo delle genti ottenne con la sua zelante predicazione che i neofiti di Efeso bruciassero pubblicamente i libri superstiziosi.”* — Tradução nossa.

²⁹³ *“E non poteva la S. Chiesa diportarsi diversamente, chè costituita da Dio maestra infallibile e guida sicura dei fedeli, ed essendo a questo scopo fornita di tutti i mezzi necessari ed utili, ha il dovere e consequentemente il sacrosanto diritto di impedire che l’errore e la corruzione, sotto qualsivoglia forma masche rati, entrino a contaminare il gregge di Gesù Cristo.”* Tradução nossa.

por uma atualização do cristianismo e a adoção de um novo paradigma de pensamento. Contudo, as diversas defesas tecidas por ele e os esclarecimentos oferecidos aos adversários nos dão indícios de que ele buscou dialogar com os dogmas, ainda que, de um ponto de vista institucional, este diálogo não tenha tido êxito.

Neste sentido, ele foi um herege do ponto de vista da instituição que propunha essa repressão. Era crítico e reformador. Podemos, portanto, afirmar que ele abusou de sua liberdade de expressão, se considerarmos o posicionamento do prefaciador a esse respeito. Vejamos:

Também não se deve dizer que a condenação dos livros nocivos é uma violação da liberdade, uma guerra à luz da verdade e que o Índice dos livros proibidos é um ataque permanente ao progresso das letras e das ciências. É claro, antes de tudo, que ninguém ensina de forma mais válida do que a Igreja Católica que o homem é dotado de liberdade pelo Criador, e ninguém mais do que defendeu este *praestantissimum donum Dei* contra aqueles que ousaram negá-lo ou, em qualquer caso, diminuí-lo. Só quem está infectado com aquela praga moral que dá pelo nome de liberalismo pode ver as feridas infligidas ao livre arbítrio nos freios postos pelo poder legítimo à libertinagem: como se o homem, que é, portanto, o senhor dos seus atos, estivesse autorizado a fazer sempre o que quisesse. (INDEX, 1938, p. vii-viii)²⁹⁴

Ainda comentando a questão da liberdade, ele disse:

Portanto, parece claro que a autoridade competente, quando impede com uma lei coercitiva a propagação de erros doutrinários, sempre perniciosos, mas, em última análise, deletérios se dizem respeito à religião, e tenta retirar de circulação escritos capazes, pela sua natureza, de causar perda de fé ou de corromper os bons costumes, em vez de se opor à liberdade, cujo exercício consiste em escolher os meios mais adequados para alcançar a saúde eterna, salvá-la dos defeitos em que poderia facilmente cair devido à enfermidade humana. (INDEX, 1938, p. viii-ix)²⁹⁵

²⁹⁴ “Nè si dica che la condanna dei libri nocivi è violazione di libertà, guerra alla luce del vero e che l’Indice dei libri proibiti è un per manente attentato al progresso delle lettere e delle scienze. È manifesto innanzitutto che nessuno più validamente della Chiesa cattolica insegna che l’uomo è dotato dal Creatore di libertà, e nes suno. più di lei ha difeso questo *praestantissimum donum Dei* contro chi ha osato negarlo o comunque diminuirlo. Soltanto gli infetti di quella peste morale che corre sotto il nome di liberalismo possono vedere inflitte ferite al libero arbitrio nei freni posti dal legittimo potere al libertinaggio: come se l’uomo per questo che è padrone dei suoi atti fosse autorizzato a fare sempre ciò che vuole.” — Tradução nossa.

²⁹⁵ “Onde appare chiaro che l’autorità competente quando impedisce con una legge coercitiva la diffusione degli errori dottrinali, sempre perniciosi ma deleteri al sommo se riguardano la religione, e cerca di togliere dalla circolazione gli scritti atti per loro natura a far perdere la fede o a corrompere i buoni costumi, in luogo di opporsi alla libertà, il cui esercizio consiste nella scelta dei mezzi più atti per conseguire la eterna salute, la salva dai difetti, nei quali per l’umana infermità potrebbe facilmente cadere.” — Tradução nossa.

Neste ponto, é interessante observar como esta crítica à liberdade de expressão recorre ao conceito de liberdade da tradição cristã, isto é, o horizonte conceitual que serviu de referência para Malebranche. De certo modo, nosso autor dialoga com essa compreensão expressa no prefácio do *Index*, pois também afirma em sua obra que a liberdade humana deve ser orientada segundo a Ordem divina. Porém, passagens como a do *Traité de la nature et de la grâce* em que ele relaciona a felicidade com o prazer e com a vontade de Deus são problemáticas neste contexto. O aspecto problemático surge porque a afirmação presente na obra mencionada abre uma série de possibilidades para o ser humano “[...] a fazer sempre o que quiser.” (*idem, ibidem*). Isso seria, neste sentido, uma ferida nas barreiras repressivas que a ordem legítima impôs à corrente considerada libertina — segundo Merry del Val.

A concepção de libertinagem no *Index* é bem ampla, abrangendo a posição do prefaciador. Libertino seriam todos os autores que fizessem um uso inadequado da liberdade em relação aos dogmas, desobedecendo, portanto, os preceitos da Igreja. Libertinos, nessa acepção, seriam os insurgentes que se voltam, ainda que sem intenção explícita, contra as ordens do Vaticano.

Tendo exposto o problema, o cardeal propôs um argumento no qual afirma que este recurso de censura não estaria obstando a prática da liberdade. Disse ele:

Livros irreligiosos e imorais são às vezes escritos com um estilo fascinante, muitas vezes tratam de tópicos que acariciam as paixões carnis ou lisonjeiam o orgulho do espírito, e então, com artifícios estudados e sofismas de todo tipo, visam ganhar influência nas mentes e corações de leitores incautos; é, portanto, natural que a Igreja, como mãe providente, com as suas proibições adequadas, advirta os fiéis para não colocarem os lábios nos copos fáceis de veneno. Portanto, não é por medo da luz que a Santa Sé proíbe a leitura de certos livros, mas por aquele zelo com que Deus a inflama e que não tolera a perda de almas, ensinando a mesma experiência que o homem, caído da justiça original, está fortemente inclinado para o mal e, conseqüentemente, tem extrema necessidade de proteção e defesa. Além disso, quão necessária é a repressão da má imprensa para o bem público e como ela está perfeitamente de acordo com o direito à liberdade tem sido demonstrado, especialmente nos últimos tempos, mesmo pelos governos mais civilizados, que, para proteger as leis e a tranquilidade da ordem recorreram mesmo, com um rigor desconhecido pela Igreja, à censura preventiva. (INDEX, 1938, p. ix)²⁹⁶

²⁹⁶ “*I libri irreligiosi ed immorali sono talora scritti con stile ammaliante, trattano spesso di argomenti che o accarezzano le passioni carnali o lusingano l’orgoglio dello spirito, sempre poi con studiati artifizi e cavillosità di ogni genere mirano a far presa nelle menti e nei cuori degli incauti lettori; è naturale perciò che la Chiesa, qual provvida madre, con le sue opportune proibizioni ammonisca i fedeli perchè non accostino le labbra ai facili calici del veleno. Non dunque per paura della luce la S. Sede vieta la lettura di certi libri, ma per quello zelo del quale Dio la infiamma e che non tollera la perdita delle anime,*

Com este argumento, o cardeal se mostrou de acordo com medidas extremas de controle da difusão da cultura, mostrando-se, inclusive aberto a comparar as ações da Igreja com as tomadas de decisões de governos políticos em relação à censura. Além disso, comentou sobre o estilo da escrita de livros libertinos, dando a entender que é um estilo com apelo popular, ou seja, que busca captar a atenção do público leitor. Nesse sentido, Malebranche estaria de acordo, sobretudo ao observar as críticas que ele teceu a Montaigne. Porém, é difícil também negar o apelo popular das obras de Malebranche, característica que potencializou a sua popularidade, apesar dos intentos particulares do autor — como veremos na próxima seção.

Identificamos nessa seção que a tradução e a difusão da Bíblia Sagrada fizeram com que diversas interpretações sobre um documento que ficava restrito à Igreja levassem a Igreja Romana a adotar uma medida de censura e repressão de obras considerada inadequadas e abusivas em relação aos dogmas dessa instituição. Mesmo tomando como referência um prefácio do século XIX, observamos que a posição da Igreja Romana sobre isso foi muito rígida. Malebranche talvez não tenha sido um autor que abusou da liberdade com a intenção de debochar dos dogmas, como autores da corrente *libertina*. Porém, não podemos negar que o projeto dele calcado na fisiologia cartesiana, na doutrina das causas ocasionais e na doutrina da iluminação era algo inovador e ousado para aquele período.

Sabendo da recusa por Descartes, por suas obras e até mesmo na recepção de seus restos mortais na França, uma proposta buscando conciliar ele com noções bíblicas como a da Criação, foi uma tarefa ousada. Além disso, a doutrina do prazer de Malebranche permite-nos compreendê-lo como um epicurista apesar de seu intento. A libertinagem foi algo que ele combateu, seja a libertinagem dos costumes ou até mesmo a libertinagem literária, por assim dizer, de Montaigne — tomando como referência a consideração de Merry del Val sobre a escrita contrária aos dogmas.

Ainda assim, podemos afirmar que, diante do dispositivo jurídico da Igreja Romana que exercia esse controle e repressão, ele foi um filósofo libertino. Decretos dos anos de 1689, 1707 e 1712 o colocaram no índice das obras hereges, insurgentes

insegnando la stessa esperienza che l'uomo, decaduto dalla giustizia originale, è fortemente inclinato al male ed ha per conseguenza estremo bisogno di protezione e di difesa. Del resto, quanto sia necessaria per il pubblico bene la repressione della stampa cattiva e come essa si accordi perfetta mente con la giusta libertà l'hanno mostrato, soprattutto negli ultimi tempi, i Governi anche più civili, i quali per tutelare le leggi e la tranquillità dell'ordine sono ricorsi, con rigore ignoto alla Chiesa, perfino alla censura preventiva. — Tradução nossa.

e libertinas, do ponto de vista da Igreja Romana. Isto se deu principalmente pela repercussão de suas obras, que lhe garantiriam o gozo de ampla fama, somado às querelas e embates intelectuais com uma variedade de autores e adversários, principalmente com Arnauld. Sobre essas querelas trataremos nas seções que se seguem.

5.2 MALEBRANCHE E SUAS AS QUERELAS: RELATOS DE YVES-MARIE ANDRÉ

"Uma coisa, no entanto, está fora de dúvida: é um homem estranho, até mesmo um original. Mas a estranheza e a originalidade prejudicam, em lugar de conferir um direito à atenção, sobretudo quando todo mundo se esforça por coordenar as individualidades e destacar um sentido geral do absurdo coletivo. O original, na maior parte dos casos, é o indivíduo que se põe de parte. Não é verdade?" (DOSTOIÉVSKI, 1971, p. 09)

Afinal de contas, quem foi Nicolas Malebranche? Em que medida a sua obra foi considerada perigosa para o contexto do século XVII? Por qual razão? Algo interessante a ser salientado a partir da sua biografia, publicada por Yves-Marie André, é que a própria biografia de seu mestre foi considerada um livro perigoso e foi apreendida, como explicada na introdução da obra:

As pessoas lembram-se das travessias e perseguições que ocorreram durante a vida de P. André por causa de sua lealdade em relação a Doutrina e à memória de Malebranche. Jogado na Bastilha em 1724, viu todos os seus papéis apreendidos e entre eles a *vida* do seu mestre que tinha a concluído a pouco. (*Introduction*, I, p. v)²⁹⁷

É um fato interessante o ocorrido com as obras de Malebranche, até porque, segundo o biógrafo, ele procurava evitar polêmicas com grandes repercussões, mas era — conforme veremos — constantemente perseguido por objetores, o quais ele combatia com uma “*courage intrépide* [coragem intrépida]” (ANDRÉ, 1970, p. 03). O biógrafo nos assegura que, a despeito da fama e da repercussão, interessava a

²⁹⁷ « *On se souvient des traverses et des persécutions qui remplirent la vie du P. André, à cause de sa fidélité à la doctrine et à la mémoire de Malebranche. Jeté à la Bastille en 1724, il vit tous ses papiers saisis, et parmi eux la vie de son maître qu'il avait à peu près achevée.* » — Tradução nossa.

Malebranche apenas a busca da verdade. No proscênio dessa busca, havia o desapontamento com as áreas do saber que se ocupavam com a verdade.

Esse desapontamento com as ciências deu-se prematuramente. Vale recordar que Malebranche tinha um problema de saúde sério, conforme mencionamos anteriormente²⁹⁸. Aos 16 anos, estando numa melhor condição de saúde, iniciou seus estudos no *collège de la Marche* sob a supervisão dum peripatético chamado M. Rouillard. Seguiu-se disso que Malebranche não se inclinou muito para a filosofia de seu professor. No entanto, tornou-se *Maître ès arts*²⁹⁹ em 1656. Depois de obter esta formação, passou a cursar teologia em Sorbonne, na expectativa de ter uma melhor experiência. Decorreu que também se desapontou com esta ciência, até porque de acordo com Andre (1970) a teologia não se ocupava senão de temas superficiais, conforme vimos anteriormente³⁰⁰.

Sendo assim, durante os seus estudos Malebranche não se inclinou nem para a filosofia, nem para a teologia. A filosofia era problemática, para o Padre Malebranche, porque não era inovadora e se baseava em muito na filosofia de Aristóteles. Diante de um contexto no qual a teologia se mostrava carente de raciocínios para lidar com os mistérios, e a filosofia se apresentava enraizada fortemente na filosofia aristotélica, Malebranche revigorou o seu interesse pelas ciências por meio do conhecimento da obra de Descartes. O interesse dele pode ter sido orientado por essa problemática de cunho estrutural presente em seu processo formativo, aliada a questões pessoais que também estavam em diálogo com o cenário filosófico da época. Queremos dizer com isso que a ausência de bases racionais sólidas foi, sem dúvidas, um fator relevante para a opção dele por Descartes. Porém, queremos propor um horizonte hipotético de que o fato de ele ter um problema com o corpo também teve peso nessa decisão.

Seu problema de saúde poderia tê-lo levado a desenvolver o interesse por anatomia. Ou seja, questionar o corpo e a influência dos órgãos sensoriais naquilo que se manifesta para a alma pode ter sido uma iniciativa para buscar entender seu lugar no mundo e compreender sua condição específica.

²⁹⁸ Fazemos referência à seção 4.2.

²⁹⁹ Esse era um título concedido para estudiosos que os licenciava a licenciar na área das humanidades e filosofia.

³⁰⁰ Seção 3.1.

Esta condição pode ter potencializado o desapontamento com as ciências que não propunham nenhuma resposta ao que ele experimentava no mundo. De algum modo, o próprio André nos permite fazer essa analogia entre os eventos de sua vida e os passos que deu em sua obra. Depois de informar que, aos 25 anos, Malebranche se tornou sacerdote, o biógrafo relatou que refletia sobre as ciências, avaliando seus erros e sentindo-se triste com isso. A tristeza se dava porque, nessas investigações, Malebranche percebia os limites do espírito humano. Por isso que, numa formulação precisa, comentou André (1970, p. 11):

O padre Malebranche não poderia, então, deixar de estar demasiadamente desolado com a vista de certa luz interior que só serviu para revelar as suas trevas. Confuso por ter dado tantos passos inúteis na busca da verdade, ele era como um viajante que, depois de ter vagado por muito tempo por vários caminhos, acaba na entrada de uma floresta escura, onde não vê nem estrada nem caminho³⁰¹.

Tais errâncias podem tê-lo levado a Descartes, uma referência intelectual que, no período, representava por si só um perigo no meio cultural — conforme vimos anteriormente³⁰². É curioso que muitas das pesquisas acerca da recepção malebranchiana de Descartes tomem o *cogito* como ponto de partida³⁰³, o que evidencia a influência significativa do filósofo Guérout. Porém, a primeira obra que excitou Malebranche em relação a Descartes foi o tratado *de l'Homme*³⁰⁴ — conforme já discutido —, num episódio marcante em sua vida, como descreveu André numa passagem que vale a pena retomar (1970, p. 13):

Foi o que aconteceu com o Padre Malebranche quando, caminhando um dia pelo *Quai des Augustins*, perguntou a um livreiro se havia algum livro novo. O ilustre M. de Clersellier, morto em 1684, tinha recentemente apresentado ao público o *l'Homme* do Sr. Descartes. Esta obra póstuma, por mais informe que seja, possui belezas singulares. Foi apresentado a ele. Embora o Padre Malebranche tivesse na época um preconceito enorme contra esse novo filósofo, que ele só conhecia pelas coisas ruins que ouvira seu tutor de filosofia dizer sobre ele no passado, ele entendeu algo sobre ele. Ele encontrou senso comum nisso, admirou o método e o comprou. “Tendo

³⁰¹ « *Le P. Malebranche ne pouvait donc manquer d'être bien désolé à la vue de cette lumière intérieure, qui ne servait qu'à lui découvrir ses ténèbres. Confus d'avoir fait tant de pas inutiles dans la recherche de la vérité, il était comme un voyageur qui, après avoir longtemps erré par diverses voies, aboutit à l'entrée d'une sombre forêt, où il n'aperçoit ni route ni sentier.* » — Tradução nossa.

³⁰² Capítulo 3, seção 3.1.

³⁰³ Cardoso (2019), Monzani (2011).

³⁰⁴ É importante salientar que a obra *l'Homme* em questão não era a mesma que hoje temos acesso. Mas, uma edição diferente, como Gouhier e Alquié mencionam. Logo, era uma versão que ainda não revelava a filosofia de Descartes em sua totalidade, como afirmou Alquié (1974) na introdução de seu texto *Le cartésianisme de Malebranche*.

começado a ler esta obra naquele instante com sua aplicação de sempre, ele descobriu verdades tão luminosas, deduzidas com uma ordem tão maravilhosa e sobretudo uma mecânica do corpo humano tão admirável e tão divina que ele ficou extasiado. Eu não poderia exprimir melhor a impressão que ele sentiu, senão comunicando o que ele geralmente contava aos seus amigos: a alegria de aprender um número tão grande de novas descobertas causou nele palpitações tão violentas no coração que ele era obrigado a deixar seu livro a toda hora e interromper a leitura para respirar com calma. Por mais extraordinário que isso possa parecer, estou seguro de que as pessoas de bom gosto que conhecem Sr. Descartes não ficarão surpresas, pois é preciso ser justo com este grande homem, apesar das pessoas da Escola que não são suas adversárias senão por bom senso³⁰⁵.

Os fatos se arranjaram de tal modo que como que por um acaso, evitando, neste caos, falar em termos malebranchianos, ele encontrou o livro de Descartes simplesmente perguntando sobre as novidades ao livreiro. As impressões que, segundo o biógrafo, ele teve da obra nos levam a sugerir motivações pessoais para essa aproximação. O que poderia uma pessoa como Malebranche saber a respeito do próprio corpo, em um período em que a fisiologia de Descartes, revolucionária para a época, não era bem recebida nos meios intelectuais? Para alguém que tem questões relacionadas com o corpo no dia a dia, uma nova proposta que ao menos oferece um caminho para a compreensão de si mesmo é, sem dúvida, uma boa novidade. Não queremos reduzir a relação dele com Descartes a isto. Porém, acreditamos que haja sentido em pensar como este fato e o desapontamento com as doutrinas da época propiciaram esta escolha teórica. Ainda sobre esse encontro, o biógrafo afirmou:

A leitura de *l'Homme* de M. Descartes apenas aguçou a curiosidade do Padre Malebranche. Ele queria ter todas as suas obras: seu *Método*, suas *Meditações*, seus *Princípios*. Tendo inicialmente concebido que não bastava lê-los de uma só vez, como uma história, ele meditou sobre eles; e porque para compreendê-las bem é preciso saber matemática, acrescentou-lhes o estudo destas belas ciências, que aprendeu perfeitamente, e para que não

³⁰⁵ « *Telle était la situation du P. Malebranche lorsque, se promenant un jour sur le quai des Augustins, il demanda à un libraire s'il n'y avait point de livre nouveau. L'illustre M. de Clersellier, mort en 1684, venait tout récemment de donner au public l'Homme, de M. Descartes. Cet ouvrage posthume, tout informe qu'il est, a des beautés singulières. On le lui présenta. Quoique le P. Malebranche fût alors extrêmement prévenu contre ce nouveau philosophe, qu'il ne connaissait encore que par le mal qu'il en avait ouï dire autrefois à son régent de philosophie, il en parcourut quelque chose. Il y trouva du bon sens, il en admira la méthode, il l'acheta. « Ayant commencé à lire cet ouvrage tout de suite avec son application ordinaire, il y découvrit des vérités si lumineuses, déduites avec un ordre si merveilleux, et surtout une mécanique du corps humain si admirable, si divine, qu'il en fut extasié. Je ne saurais mieux exprimer l'impression qu'il en ressentit, qu'en rapportant ce que lui-même en a souvent raconté à ses amis : la joie d'apprendre un si grand nombre de nouvelles découvertes lui causa des palpitations de cœur si violentes, qu'il était obligé de quitter son livre à toute heure, et d'en interrompre la lecture pour respirer à son aise. Tout extraordinaire que cela puisse paraître, je suis assuré que les gens de bon goût qui connaissent M. Descartes, n'en seront point surpris, car il faut rendre justice à ce grand homme, malgré les gens d'école qui ne sont ses adversaires que parce qu'ils le sont du bon sens. »* - Tradução nossa.

sofresse a terna piedade que sempre tivera desde a infância, resolveu relacionar todos esses novos estudos sobre religião. Por meio dessa luz que ele sempre teve em vista, ele considerou a filosofia do Sr. Descartes de todos os lados. Por mais que olhasse para ela, encontrava nela um prazer singular: fundada em ideias claras, encantava sua mente e, como tudo ali se baseia na existência de um Deus, criador e motor da natureza, na espiritualidade e na imortalidade da alma, seu coração encheu-se de alegria ao ver uma filosofia tão em concordância com a religião, que não pode dar um passo sem Deus. (ANDRÉ, 1970, p. 14)³⁰⁶

É curioso o fato de que a mecânica presente na anatomia cartesiana gerou um encantamento em Malebranche, algo que atualmente provoca o oposto. Atualmente, sua obra é motivo para denúncias acerca do modo como a humanidade tem se encaminhado para uma compreensão mecanicista da natureza, sem considerar a possibilidade de enxergá-la com uma dimensão da vida dotada de sacralidade. Atualmente, ele seria, portanto, um paradigma a ser superado e criticado. No contexto do século XVII, porém, era uma novidade que oportunizava uma mudança de paradigma em relação à tradição escolástica, sentido que causou encantamento no nosso autor.

De seus estudos e meditações sobre Descartes, seguiram-se suas obras e polêmicas. Sua obra inaugural foi a *De La Recherche de la Vérité*, cuja publicação ocorreu em 1674. Essa obra, contudo, não foi publicada inteiramente, mas apenas os três primeiros livros. Ainda assim, tratou-se de uma obra amplamente difundida e famosa naquele período, como destacado:

La Recherche de la vérité parecia-lhe, como a Santo Agostinho, uma obrigação indispensável para o homem, que é levado a conhecê-la. Este é o tema que ele propôs e o título que deu à sua obra. Esta obra, a mais famosa de sua época, foi iniciada em 1668, quando o autor ainda estava na casa dos trinta anos. Seu propósito geral é animar todos os homens na busca da verdade, mostrar-lhes em si mesmos os obstáculos que se opõem a ela e

³⁰⁶ « *La lecture de l'Homme de M. Descartes n'avait fait que mettre en goût la curiosité du P. Malebranche. Il voulut avoir tous ses ouvrages : sa Méthode, ses Méditations, ses Principes. Ayant d'abord conçu que ce n'était pas assez de les lire en courant, comme une histoire, il les médita ; et parce que pour les bien entendre il faut savoir les mathématiques, il y joignit l'étude de ces belles sciences, qu'il apprit parfaitement, et afin que la tendre piété qu'il avait toujours eue dès son enfance n'en souffrît pas, il résolut de rapporter toutes ces nouvelles études à la religion. A la faveur de cette lumière qu'il avait toujours en vue, il envisagea la philosophie de M. Descartes par tous ses côtes. De quelque manière qu'il la regardât, il y trouvait un agrément singulier : fondée sur des idées claires, elle charma son esprit, et comme tout y est appuyé sur l'existence d'un Dieu créateur et moteur de la nature, sur la spiritualité et l'immortalité de l'âme, son cœur était pénétré de joie de voir une philosophie si bien d'accord avec la religion, qu'elle ne peut faire un pas sans Dieu.* » - Tradução nossa.

explicar-lhes os meios que devem ser tomados para chegar lá. Os obstáculos são os inúmeros preconceitos de todos os tipos aos quais nos cegamos.³⁰⁷

Como já informado anteriormente, mesmo com apenas metade publicada, esta obra foi um sucesso. Segundo o biógrafo, o êxito se deu por conta da escrita e do rigor metodológico de Malebranche. Mas, além disso, houve a querela com M. Le Chanoine Foucheur que inspirou uma resposta de P. Dom Robert Descabets, beneditino da congregação de *Saint-Vannes* sob o título de *Critique de la critique*. Nesta composição, o beneditino afirmou não ter compreendido nem o autor que defende (Descabets), tampouco aquele que acusa suas falhas (Foucheur). Neste contexto, Malebranche seguia compondo o segundo volume da *Recherche* com os demais livros. Fazia isso enquanto “[...] estes dois autores brigavam, sem querer entender o objeto de sua disputa [...]” (ANDRE, 1970, p. 23)³⁰⁸.

A publicação do segundo volume em 1675 também gerou repercussão. Foi essa a ocasião para Malebranche replicar tanto Foucheur, alegando que este tinha sido negligente em sua crítica, como Descabets. Iniciou-se ali um debate que também potencializou a repercussão da obra e na produção de Malebranche, pois ele passara toda a sua trajetória de produção ocupado com a réplicas aos adversários. Neste caso, houve trocas de acusações, de maneira que nosso autor reprovou a insuficiência na leitura de Foucher. Ou seja,

O Padre Malebranche colocou um prefácio no início do segundo volume, no qual respondeu ao Sr. Foucher de uma maneira bastante viva, censurando-o sobretudo pela negligência com que o havia criticado, sem se dar ao trabalho de entendê-lo. (ANDRE, 1970, p. 23)³⁰⁹

³⁰⁷ « *La Recherche de la vérité lui paraissait, comme à saint Augustin, d'une obligation indispensable à l'homme, qui est fait pour la connaître ; c'est la matière qu'il se proposa et le titre qu'il donna à son ouvrage. Cet ouvrage, le plus fameux de son temps, fut commencé en 1668, l'auteur n'étant encore que dans sa trentième année. Son dessein général est d'animer tous les hommes à la recherche de la vérité, de leur montrer dans eux-mêmes les obstacles qui s'y opposent, et de leur expliquer les moyens qu'on doit prendre pour y arriver. Les obstacles sont les préjugés sans nombre et de toute espèce dont on s'aveugle.* » — Tradução nossa.

³⁰⁸ Passagem completa: « *Pendant que ces deux auteurs se battaient ainsi, sans vouloir entendre le sujet de leur dispute, la **Recherche de la vérité** se trouva finie et parut tout entière vers la fin de l'année 1675.* » - Tradução nossa.

³⁰⁹ « *Le P. Malebranche mit à la tête du second volume une préface, où il répondit à M. Foucher d'une manière assez vive, lui reprochant surtout la négligence avec laquelle il l'avait critiqué, sans se donner la peine de le comprendre.* » — Tradução nossa.

De modo geral, ele comentou que tais críticos pareciam “[...] ter mais zelo pela disputa do que pela verdade.” (ANDRE, 1970, p. 23)³¹⁰. Não saberíamos afirmar se as polêmicas teriam sido a causa da acelerada difusão das obras do nosso autor. Contudo, o fato é que a *Recherche* rapidamente foi difundida, como nos é informado na biografia:

A reputação da *De la Recherche de la Vérité* não se restringiu aos limites da França. Ela se espalhou imediatamente para todos os estados da Europa onde a ciência tem algum acesso: na Itália, na Espanha, mas principalmente na Alemanha, na Holanda, na Inglaterra. Em uma palavra, em todos os lugares onde a língua francesa é conhecida. Por isso foi necessário fazer edição após edição, de modo que, de 1674 a 1678, quase todos os anos surgiu uma nova: quatro de Paris, uma de Lyon com o nome de Estrasburgo, duas de Amsterdã, sem falar das traduções latinas que foram feitas em vários lugares, para colocar o trabalho nas mãos de todos os estudiosos. (ANDRE, 1970, p. 24)³¹¹

Com essa atmosfera, muitas querelas foram travadas a cada nova publicação envolvendo Malebranche. O início do sucesso pode ter tido essas querelas como motivação. Contudo, a manutenção desse prestígio se deu pela via de Malebranche desenvolver uma filosofia de cunho popular, buscando, de fato, dialogar também com as pessoas fora do nicho intelectual — a despeito de passagens elitistas e exclusivas em sua obra. O discípulo nos descreve que, por isso, ele optou por escrever em forma de conversas, diálogos ou colóquios, para oferecer uma obra àquilo que se compreendia naquele contexto como o 'comum dos homens'. Um exemplo disso são as *Conversations Chrétiennes*, obra envolvida em polêmica até mesmo no processo de lançamento.

As *Conversations chrétiennes* foram concluídas em 1676. Malebranche não tinha a ambição de publicar esta obra. Escreveu enquanto estava em Marines, para um amigo, possivelmente M. le duc Chevreuse, e, por isso, solicitou a impressão sem

³¹⁰ Passagem completa : « *Et, afin, qu'on ne s'avisât plus désormais de l'attaquer dans l'espérance d'avoir une réponse, il déclare qu'il n'en fera point à ceux qui lui paraîtront avoir plus de zèle pour la dispute que pour la vérité.* » [E, para que as pessoas não pensem mais em atacá-lo na esperança de obter uma resposta, ele declara que não atacará aqueles que lhe pareçam ter mais zelo pela disputa do que pela verdade.] — Tradução nossa.

³¹¹ « *La réputation de la **Recherche de la vérité** ne se renferma point dans les bornes de la France. Elle se répandit aussitôt dans tous les États de l'Europe où les sciences ont quelque accès : en Italie, en Espagne, mais principalement en Allemagne, en Hollande, en Angleterre. En un mot, partout où la langue française est connue. C'est pourquoi on fut obligé d'en faire d'abord édition sur édition, de sorte que, depuis 1674 jusqu'en 1678, il en parut presque tous les ans une nouvelle : quatre de Paris, une de Lyon sous le nom de Strasbourg, deux d'Amsterdam, sans parler des traductions latines, que l'on en fit en divers endroits, pour mettre l'ouvrage entre les mains de tous les savants.* » — Tradução nossa.

indicação de autoria. O livro circulou por Paris, mas como não tratava muito de filosofia, foi retirado de circulação. Contudo, um eclesiástico de Lyon mostrou interesse em publicar a obra. Há um mistério em torno de quem teria sido este eclesiástico. Narrou André (1975) que era comum, naquele período, que as pessoas fossem *binôme*, ou seja, que tivessem um nome em Paris e outro na província. Neste caso em específico, ele não sabia o nome parisiense do eclesiástico. Porém, o segundo nome, o da província, teria sido Vaugelade. Ainda que não saibamos com exatidão quem fez o convite, o fato é que, diante deste convite, Malebranche revisou o texto e enviou para a publicação.

Contudo, ocorreu que Malebranche foi vítima de um golpe. Ao abrir o livro, viu que tinha sido assinado por Vaugelade. De início, resolveu não fazer caso com isso, compreendendo que poderia ser caridoso e que não seria necessário recorrer para rever a autoria da obra. Porém, aconteceu que, em 1677, numa terceira edição, um livreiro (*libraire*) de Bruxelles “[...] acreditou que era devolver esta obra ao seu verdadeiro pai.” (ANDRÉ, 1970, p. 31)³¹². E o restante da história foi narrada pelo biógrafo da seguinte maneira:

Ele fez isso em 1677, em uma terceira edição que intitulou, como tem sido feito desde então para quase todos os livros do Padre Malebranche, Pelo Autor da Busca pela Verdade. A mentira é discreta. Vaugelade não ousou falar contra o livreiro e, após alguns meses de glória, foi forçado a passar o resto de seus dias na obscuridade. (ANDRÉ, 1970, p. 31)³¹³.

A despeito de sua trajetória filosófica ainda curta e sem muita pretensão, o itinerário do nosso autor foi rodeado de histórias que, em certa medida, atraíam o público e, com isso, também atraíam adversários dispostos a fazer acusações, mirando aspectos de sua obra que não estavam de acordo com a tradição católica. Dentre essas, podemos mencionar o jesuíta P. de Valois, que lançou a obra *Sentiment de M. Descartes touchant l'essence et la propriété des corps opposés à ceux de l'Église* em 1680.

O discípulo e biógrafo nos revelou que P. de Valois direcionou críticas a Malebranche por considerá-lo um jansenista, uma vez que o padre do Oratório

³¹² « ... il crut qu'il était de la justice de rendre cet ouvrage à son véritable père. » — Tradução nossa.

³¹³ « Il le fit en 1677, dans une troisième édition qu'il intitula, comme on a fait depuis presque pour tous les livres du P. Malebranche, par l'**Auteur de la Recherche de la vérité**. Le mensonge est timide. Vaugelade n'osa s'inscrire en faux contre le libraire, et, après quelque mois de gloire, il fut obligé de passer le reste de ses jours dans l'obscurité. » — Tradução nossa.

demonstrava apreço pela filosofia de Descartes. Ao narrar isso, André parece utilizar de ironia, alegando que se tratava de uma conclusão apressada e que, portanto, um raciocínio falacioso justificava tal empreendimento crítico. Numa passagem que indica um desabafo irônico sobre a acusação de Valois, há a primeira menção a Arnauld, filósofo contra o qual Malebranche travou famosos debates. Vejamos como ele descreveu as motivações das acusações de jansenismo em Malebranche:

Sabemos muito bem a aversão que os jesuítas têm pelos jansenistas e, além disso, é certo que os primeiros jansenistas da França, os Arnauld, os Nicole, etc., foram também os primeiros a declarar-se a favor da filosofia de M. Descartes. Essas duas ideias, jansenista e cartesiana, entraram ao mesmo tempo na mente dos padres jesuítas e foram tão fortalecidas ali que uma quase nunca despertava sem a outra. É óbvio que isso é suficiente para que a paixão conclua que todos os cartesianos são jansenistas. O Padre Malebranche é o mais famoso dos cartesianos, por isso não pode deixar de ser um jansenista. Acrescente-se que o Padre Malebranche é padre do Oratório. Ora, os padres do Oratório são jansenistas: este é um axioma entre os bons Padres; O Padre Malebranche é, portanto, um jansenista. Por fim, o Sr. Arnauld está zangado com a nossa teologia; O Padre Malebranche, ao atacar nosso mestre Aristóteles, obviamente tem rancor contra nossa filosofia. Então eles conspiraram juntos para nos destruir. O Padre Malebranche é, portanto, um jansenista. Portanto, não devemos poupá-lo mais do que aos outros. (ANDRE, 1970, p. 45)³¹⁴.

Não bastasse isso, Malebranche foi acusado também de heresia e calvinismo pelo mesmo crítico. No tocante à heresia, ele elencou vários motivos para a identificação da doutrina presente na obra do nosso autor com ensinamentos que ofendem a religião. São questões relacionadas à compreensão cristã acerca do pecado original e também ao prazer. Observemos os motivos elencados que visavam argumentar que nosso autor propôs uma filosofia herética e uma teologia extravagante:

Ele acusa o Padre Malebranche de ter uma filosofia herética e uma teologia extravagante e até muito perniciososa. Uma filosofia herética, porque sustenta que é da essência do corpo ter alguma extensão. A evidência não é muito

³¹⁴ « On sait assez l'aversion que les jésuites ont pour les jansénistes, et d'ailleurs il est certain que les premiers jansénistes de France, les Arnauld, les Nicole, etc., furent aussi des premiers à se déclarer pour la philosophie de M. Descartes. Ces deux idées de janséniste et de cartésien sont donc entrées en même temps dans l'esprit des Pères jésuites, et s'y étaient tellement fortifiées, que l'une ne se réveillait presque jamais sans l'autre. Il n'est que trop visible que cela suffit à la passion, pour conclure que tous les cartésiens sont jansénistes. Le P. Malebranche est le plus fameux des cartésiens, il ne peut donc manquer d'être janséniste. Ajoutez que le P. Malebranche est prêtre de l'Oratoire. Or les prêtres de l'Oratoire sont jansénistes : c'est un axiome chez les bons Pères ; le P. Malebranche est donc janséniste. Enfin M. Arnauld en veut à notre théologie ; le P. Malebranche, attaquant notre maître Aristote, en veut évidemment à notre philosophie. Ils ont donc conspiré ensemble pour nous détruire. Le P. Malebranche est donc janséniste. Il ne faut donc point le ménager non plus que les autres. » — Tradução nossa.

forte? Uma teologia extravagante e até muito pernicioso: para prová-lo, o Padre le Valois faz uma digressão na qual, abandonando-se ao fogo da sua retórica, pergunta com grande entusiasmo se não é uma doutrina pernicioso ensinar como o Padre Malebranche, na sua Busca da Verdade: 1º que o pecado original não é nas crianças outra coisa senão o reinado ou a vitória da concupiscência, a concupiscência outra coisa senão o esforço natural que os traços do cérebro fazem sobre a mente para se prender aos objetos sensíveis; 2º que os objetos materiais não emitem espécies que se lhes assemelham; 3º que somente Deus é poderoso o suficiente para agir em nós, e nos fazer sentir prazer e dor; 4º que é uma injustiça para com Deus produzir em seu corpo movimentos que o obriguem, como consequência de sua primeira vontade, isto é, das leis gerais da natureza, a nos fazer sentir prazer quando não o merecemos; 5º finalmente, que Deus castigará, com dores que nunca terão fim, os prazeres injustos dos voluptuosos. (ANDRE, 1970, p. 46)³¹⁵.

Notamos que o criticou listou uma porção de teses hereges que vimos e textualmente citamos da obra de Malebranche no desenvolvimento desse trabalho. Fugindo um pouco da narrativa que busca sempre defender o padre do Oratório, podemos concordar que, do ponto de vista da tradição cristã, estas teses de fato ferem conceitos e noções oriundas das Sagradas Escrituras. Ao identificar o pecado original como tendo causas de cunho fisiológico, Malebranche restringe o campo do livre-arbítrio. É evidente que, como filhos e filhas de Adão, a humanidade tem a responsabilidade de conviver com as consequências do pecado original. Porém, causas fisiológicas de ordem imutável no percurso da vida poderiam ser justificativas para a continuidade de um comportamento pecaminoso, isentando as pessoas de responsabilidade. A própria noção da linha hereditária do pecado poderia servir como pretexto para atitudes em relação ao pecado, por parte de quem o comete.

Observando o terceiro fator elencado, poderíamos interpretar que P. de Valois também considerou que essa doutrina pode ser compreendida como um determinismo, cujas implicações na noção de pecado reforçam o que anteriormente

³¹⁵ « Il accuse le P. Malebranche d'avoir une philosophie hérétique, et une théologie extravagante et même très pernicieuse. Une philosophie hérétique, parce qu'il soutient qu'il est de l'essence du corps d'avoir quelque étendue. La preuve n'est-elle pas bien forte ? Une théologie extravagante et même très pernicieuse : pour le prouver, le P. le Valois fait un écart dans lequel, s'abandonnant au feu de sa rhétorique, il demande avec beaucoup de chaleur si ce n'est pas une pernicieuse doctrine que d'enseigner comme le P. Malebranche, dans sa **Recherche de la vérité** : 1º que le péché originel n'est autre chose dans les enfants que le règne ou la victoire de la concupiscence, la concupiscence rien autre chose que l'effort naturel que les traces du cerveau font sur l'esprit pour s'attacher aux objets sensibles ; 2º que les objets matériels n'envoient point d'espèces qui leur ressemblent ; 3º qu'il n'y a que Dieu assez puissant pour agir en nous, et pour nous faire sentir le plaisir et la douleur ; 4º que c'est faire une injustice à Dieu que de produire dans son corps des mouvements qui l'obligent, en conséquence de sa première volonté, c'est-à-dire des lois générales de la nature, à nous faire sentir du plaisir lorsque nous n'en méritons pas ; 5º enfin que Dieu punira, par des douleurs qui ne finiront jamais, les injustes plaisirs des voluptueux. » — Tradução nossa.

observamos. A abordagem de Malebranche acerca do prazer permite uma margem interpretativa que sugere que ele defende um hedonismo. Em torno disso, observou Vicent Geny em artigo intitulado *Le Plaisir et la Grace chez Malebranche*: “A questão do prazer assume, então, para ele uma dimensão física e metafísica, teológica, antropológica, evidentemente moral, igualmente epistemológica; correndo o risco, o oratoriano cuja vida foi eminentemente cristã, de ser acusado de libertinagem.” (GENY, 2015, p. 491)³¹⁶. A quarta e a quinta observações do crítico também nos levam a este ponto, mas permitem questionar como alguém poderia ser de fato responsabilizado por suas ações, uma vez que tudo está sob a égide da ação divina e, além disso, fatores fisiológicos fazem com que as pessoas sejam predispostas ao pecado. Essas teses também ferem o princípio de onipotência divina, uma vez que Deus se vê obrigado a causar prazer em alguém por um crime. Além disso, toda essa busca de explicar o pecado a partir de noções fisiológicas, ou seja, com base nas “leis gerais da natureza” que manifestam a vontade primeva de Deus, fere um conceito muito importante na tradição cristã: o conceito de graça. Como poderia a graça ser concedida num mundo estruturado teologicamente com um Deus que pune e recompensa de acordo com o merecimento mensurado no comportamento de cada pessoa? Apesar da defesa vigorosa do discípulo, notamos que na argumentação malebranchiana há alguns pontos sem nexos. Neste sentido, a acusação de *hairétikos* não é exagerada, pois Malebranche, ao que parece, pensou por conta própria, apesar dos dogmas fundamentais que estabeleciam uma ordem contra a qual ele entrou em conflito dentro do catolicismo.

O crítico também argumentou que aspectos da filosofia de Malebranche se assemelhavam com o Calvinismo, no que se refere a eucaristia. Vejamos:

Calvino diz que Nosso Senhor falou claramente da presença de seu corpo e sangue na Última Ceia, mas que ele não determinou a maneira dessa presença, isto é, como ele disse, 'declara se está realmente lá ou em sentido figurado. O Padre Malebranche diz também que a Igreja decidiu de fato sobre a presença real do corpo e do sangue de Jesus Cristo na Eucaristia, mas que não determinou nada sobre o modo desta realidade, isto é, se o corpo de Jesus Cristo está lá sem qualquer extensão ou com alguma extensão. Então

³¹⁶ « *La question du plaisir prend ainsi chez lui une dimension physique et métaphysique, théologique, anthropologique, morale bien sûr, épistémologique également ; au risque, pour l'oratorien, dont la vie a été éminemment chrétienne, d'être accusé de libertinage.* » — Tradução nossa.

o Padre Malebranche e Calvino concordam sobre a substância do mistério da Eucaristia. (ANDRE, 1970, p. 48)³¹⁷.

Em relação a isso, ele também comentou:

Podemos, sem estremecer, ver fazerem para um santo padre um semelhante ultrage, sobre um semelhante fundamento?! É a mesma coisa que dizer que o corpo de Jesus Cristo não está senão em sentido figurado na Eucaristia e dizer que ele não está realmente lá, mas que não está, como o pretendem alguns teólogos escolásticos, sem extensão alguma? (ANDRE, 1970, p. 48)³¹⁸.

Estas polêmicas, assim como outras que ainda estavam por vir, fazem parte da obra de Malebranche, pois, conforme afirmamos, no decorrer dos anos ele se ocupou excessivamente oferecendo respostas aos adversários em prefácios, esclarecimentos e até acréscimos e supressões em suas obras, em diferentes edições. Podemos até conjecturar que os questionamentos acerca do pecado em relação à disposição fisiológica humana, assim como o tema das punições e recompensas divinas, podem ter levado nosso autor a redigir o *Traité de la nature et de la grâce*, texto que — como sugere o título — aborda atos divinos relacionados às “leis gerais” estabelecidas pela primeira vontade, e a graça, conceito cristão que busca significar algo concedido por Deus sem critério meritocrático.

Diante das polêmicas envolvendo essa obra, nosso autor redigiu uma carta ao cardeal Bouillon, autoridade reconhecida do Tribunal de Roma, buscando se defender. Vejamos o que diz o documento:

Senhor,

O amor que Vossa Alteza tem pelas letras e por aqueles que tentam cultivá-las me tem feito pensar que eu poderia, talvez, me endereçar por ela, embora eu não tenha a honra de ser conhecido nisso. O P. le Vassor, que Vossa Alteza honra por sua benevolência, me persuadiu que poderia fazê-lo sem faltar com respeito. De fato, quanto mais se é elevado acima do comum

³¹⁷ « Calvin dit que Notre-Seigneur a bien parlé distinctement de la présence de son corps et de son sang dans la cène, mais qu'il n'a point déterminé la manière de cette présence, c'est-à-dire, comme il s'en déclare, s'il y est réellement ou en figure. Le P. Malebranche dit aussi que l'Église a bien décidé la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, mais qu'elle n'a rien déterminé sur la manière de cette réalité, c'est-à-dire si le corps de Jésus-Christ y est sans aucune étendue ou avec quelque étendue. Donc le P. Malebranche et Calvin sont d'accord ensemble sur le fond du mystère de l'Eucharistie. » — Tradução nossa.

³¹⁸ « Peut-on sans frémir voir faire à un saint prêtre un pareil outrage, sur un pareil fondement ! Est-ce donc la même chose de dire que le corps de Jésus-Christ n'est qu'en figure dans l'Eucharistie et de dire qu'il y est réellement, mais qu'il n'y est pas, comme le prétendent quelques théologiens scholastiques, sans aucune étendue. » — Tradução nossa.

dos homens tendo coração tão generoso como vos tendes, mais prazer se tem de se abaixar até as pessoas que comigo se parecem.

Há cerca de dez anos que compus um pequeno livro que tem por título: *Tratado da natureza e da graça*. Meu desejo é de justificar a sabedoria e a bondade de Deus na construção de sua obra, não obstante as desordens da natureza e o desregramento dos costumes. Eu tinha principalmente em vista certos filósofos que exageram a metafísica e que pretendem que Deus faz o mal como o bem; em uma palavra, que ele é autor do pecado e que ele não quer a salvação de todos aqueles que perecem. Tenho combatido estes filósofos me servindo de seus princípios e falando uma linguagem que parece nova; mas é aquela que eles entendem. Se eu os tivesse combatido pelos princípios e pela linguagem da escola, minha obra não teria tido o efeito que tem tido e que eu gostaria que tivesse... Na advertência que está na cabeça do tratado, observo precisamente é que para eles que eu a compus, e de maneira alguma para aqueles que não estão nos princípios que eu ali suponho. Por, enfim, é preciso falar aos homens segundo as suas ideias, e é bom trazer a religião para todo o mundo... Todavia o Sr. Arnauld se elevou contra mim, aparentemente porque ele achava que eu refutei os sentimentos que a Igreja condenou em Jansênio, embora eu não diga uma só palavra no meu tratado que registra, nem diretamente, nem indiretamente, que penso como ele, nem mesmo que houvesse contestações ao mundo sobre a matéria da graça. Ele me atribui a todos os momentos as opiniões extravagantes e até as impiedades as quais eu nunca pensei; depois que ele as refuta com um aparelho de passagens que persuadem facilmente que devo fazer horror a todas as pessoas que têm algum sentimento de religião; pois se pode naturalmente imaginar que o Sr. Arnauld, nem quem quer que seja, briga por tanto tempo com fantasmas, nem que ele possa me exortar nos seus livros de uma maneira tão viva e tão patética para renunciar os erros, se eu não os tinha antecipado³¹⁹.

³¹⁹ Carta na íntegra no idioma original:

MONSEIGNEUR,

L'amour que Votre Altesse a pour les lettres et pour ceux qui tâchent de-les cultiver m'a fait penser que je pourrais peut-être m'adresser à elle, quoique je n'aie point honneur d'en être connu. Le P. le Vassor, que Votre Altesse honore de sa bienveillance, m'a persuadé que je le pouvais faire sans manquer de respect. En effet, plus on est élevé au-dessus du commun des hommes et qu'on a le cœur aussi généreux que vous l'avez, plus se fait-on de plaisir de s'abaisser jusqu'à des personnes qui me ressemblent.

Il y a environ dix ans que j'ai composé un petit livre qui a pour titre : *Traité de la nature et de la grâce*. Mon dessein est de justifier la sagesse et la bonté de Dieu dans la construction de son ouvrage, nonobstant les désordres de la nature et le dérèglement des mœurs. J'avais principalement en vue certains philosophes qui outrent la métaphysique et qui prétendent que Dieu fait le mal comme le bien ; en un mot, qu'il est auteur du péché et qu'il ne veut point le salut de tous ceux qui périssent. J'ai combattu ces philosophes en me servant de leurs principes et leur parlant un langage qui paraît nouveau ; mais c'est celui qu'ils entendent. Si je les eusse combattus par les principes et par le langage de l'école, mon ouvrage n'aurait point eu l'effet qu'il a eu et que je voulais qu'il eût... Dans l'avertissement qui est à la tête du traité je marque précisément que c'est pour eux que je l'ai composé, et nullement pour ceux qui ne sont point dans les principes que j'y suppose. Car, enfin, il faut parler aux hommes selon leurs idées, et il est bon de procurer la religion à tout le monde... Cependant M. Arnauld s'est élevé contre moi, apparemment parce qu'il trouvait que je réfutais les sentiments que l'Eglise a condamnés dans Jansénius, quoique je ne dise pas un seul mot dans mon traité qui marque, ni directement, ni indirectement que je pense à lui, ni même qu'il y ait de contestations au monde sur la matière de la grâce. Il m'attribue à tout moment des opinions extravagantes et même des impiétés auxquelles je ne pensais jamais; après quoi il les réfute avec un appareil de passages qui persuaderait

Essas foram algumas das querelas que marcaram a trajetória do nosso autor. Esses conflitos já indicam que a doutrina dele se colocou à margem dos dogmas tradicionais. Tratava-se de uma proposta de repensar um cristianismo iluminado pelas luzes das ciências que se popularizavam no contexto, sobretudo o cartesianismo. Contudo, a querela mais famosa, que, segundo a narrativa biográfica, fez com que ele fosse de fato censurado, ocorreu com Arnauld. Sobre esta querela, falaremos no próximo item. Vamos a ele.

5.3 O DEBATE COM ARNAULD: O PAPEL DO PRAZER

"[...] é extremamente penoso para um desgraçado ver que todos se consideram como benfeitores seus..."
(DOSTOIÉVSKI, 1971, p. 163)

A querela com Arnauld não foi considerada um grande evento apenas por se tratar de algo de grande repercussão e de uma extensão que acompanhou Malebranche até o último ano de sua vida. De acordo com o discípulo do nosso autor, teve também uma grande importância no produto intelectual resultante deste embate. Em comentário introdutório, André (1970) ressalta a posição de destaque ocupada por Arnauld no cenário intelectual daquele contexto. Fazendo esta observação, ele também sugeriu que os demais embates tinham sido fáceis para o padre oratoriano, apesar de haver argumentos que chamam a atenção para conceitos importantes para a tradição cristã — conforme vimos anteriormente. Acompanhemos como André construiu a narrativa em torno da polêmica com Arnauld:

Até aqui, P. Malebranche ainda não lutou por uma briga hostil: uma boa mistura de força não consiste na obscuridade de sua raça e em um jesuíta que não tem nenhuma preocupação além da autoridade de seu corpo; A entrada é super fácil. O primeiro, depois de alguns combates leves, foi embora graças ao seu vencedor; e em segundo lugar, depois de ter iniciado a guerra com grande vivacidade, ele foi repellido por tanta sabedoria que não tinha crédito por suas ambições políticas. É necessário ter um adversário

aisément que je dois faire horreur à toutes les personnes qui ont quelque sentiment de religion; car on ne peut pas naturellement imaginer que M. Arnauld, ni qui que ce soit, se batte si longtemps avec des fantômes, ni qu'il puisse m'exhorter dans ses livres d'une manière si vive et si pathétique à renoncer à des erreurs, si je ne les avais pas avancées. etc.

In: ANDRÉ, Yves-Marie. La vie du R. P. Malebranche : prêtre de l'Oratoire, avec l'histoire de ses ouvrages. Genève: Slatkine Rerpints, 1970, p. 189-190, nota 2.

maior para fazer aparecer em toda a sua extensão a força do espírito do nosso filósofo. Ela conheceu o famoso Arnauld. (ANDRÉ, 1970, p. 72)³²⁰

O biógrafo nos informa que os debates entre Arnauld e Malebranche se iniciaram em 1679, quando ambos, que gozavam de boa amizade, foram convidados para dar uma conferência. A polêmica iniciou-se, sendo, assim, 10 anos antes das quatro primeiras censuras sofridas por Malebranche, sendo duas delas referentes a cartas em resposta a Arnauld. Com base no próprio *Index Librorum Prohibitorum* de 1938, o Decreto de 21 de novembro de 1689 censurou os textos: « *Lettres à un de ses amis dans lesquelles il répond aux réflexions philosophiques et théologiques de Mr. Arnauld sur le traité de la nature et de la grâce* », « *Lettres touchant celles de Mr. Arnauld* », o próprio « *Traité de la nature et de la grâce* » e a « *Défense de l'auteur de la recherche de la vérité contre l'accusation de Mr. De la Ville* ».

A amizade entre os filósofos é confirmada por Steven Nadler em *The Best of All Possible Worlds: A Story of Philosophers, God, and Evil* (2008). Nadler nos conta que eles se encontravam constantemente na *Petit-Pont*, em Paris, para dialogar sobre filosofia. Contudo, na perspectiva de André (1970), a relação entre eles começou a ficar tensa porque, na ocasião da conferência, Malebranche não foi compreendido, em decorrência de várias interrupções de Arnauld. Conforme consta na biografia, bastava Malebranche

[...] dizer uma palavra quando a vivacidade do Sr. Arnauld não lhe permitiu continuar. O princípio do seu sistema era que Deus quase sempre agia na ordem da graça, bem como na da natureza, por leis gerais. O doutor o interrompeu ali. Ele tentou em vão provar e explicar esse belo princípio que é óbvio para qualquer um capaz de reflexão. (ANDRÉ, 1970, p. 79)³²¹

A princípio, havia uma concordância entre os autores, como foi sugerido anteriormente. Porém, o ponto de choque entre as concepções também se dava em

³²⁰ « *Jusqu'ici le P. Malebranche n'avait eu à combattre que de faibles ennemis : un bon chanoine dont la force ne consistait que dans l'obscurité de ses raisonnements, et un jésuite qui n'était à craindre que par l'autorité de son corps ; aussi en était-il venu facilement à bout. Le premier, après quelques légers combats, demanda grâce à son vainqueur ; et le second, après avoir commencé la guerre avec beaucoup de vivacité fut repoussé avec tant de sagesse, qu'il ne crut pas qu'il fût de la politique de revenir à la charge. Il fallait un plus grand adversaire pour faire paraître dans tout son étendue la force d'esprit de notre philosophe. Il le trouva dans le fameux Arnauld.* » — Tradução nossa.

³²¹ « *Mais à peine avait-il ouvert la bouche pour dire une parole, que la vivacité de M. Arnauld ne lui permettait point de passer outre. Le principe de son système était que Dieu agissait presque toujours dans l'ordre de la grâce aussi bien que dans celui de la nature par des lois générales. Le docteur l'interrompit là. Il essayait en vain de prouver et d'expliquer ce beau principe qui est évident pour quiconque est capable de réflexion.* » — Tradução nossa.

um aspecto central da doutrina de Malebranche. A querela entre Arnauld e Malebranche envolvia questões relacionadas às ideias e à percepção. Já nesse aspecto, havia uma discordância cujo impacto pode se estender às questões relacionadas ao ocasionalismo, à visão de Deus e às propostas do nosso autor acerca do prazer

O P. Malebranche pretende que nossas ideias são realmente distintas de nossas percepções, que elas subsistem independentemente do nosso espírito na substância divina; que é Deus quem nos comunica elas assim como apraz a ele, e que é nisso que ele é verdadeiramente a nossa luz: *lux vera quae illuminant omnem hominem*. Arnauld pretende, ao contrário, que nossas ideias não são outra coisa que não as modificações da nossa alma, que elas não são realmente diferentes de nossas percepções, de nossos pensamentos, de nossos sentimentos, até mesmo os mais obscuros e os mais confusos; em uma palavra, que nossas percepções são essencialmente representativas e, por consequência, que todas as nossas modalidades são luminosas por elas mesmas. (ANDRÉ, 1970, p. 119)³²²

Podemos considerar que, enquanto Malebranche aumenta a distância entre sujeito e objeto estabelecida a partir de Descartes, Arnauld tentava o oposto. Talvez para evitar questionamentos acerca do mundo criado, o crítico de Malebranche propôs uma interpretação que considera uma verdadeira relação de correspondência entre sujeito e objeto. Porém, propondo uma noção de Deus como *luz* sem a qual a condição epistemológica por si mesma não seria possível, Malebranche radicalizou ainda mais a ruptura efetuada por Descartes. Arnauld sugeriu um campo de potência para as modalidades do espírito, o que coloca o sujeito como agente no gerenciamento das sensações. Isso vai na contramão da proposta malebranchiana de defender uma passividade do sujeito, que se coloca para Deus como a lua em relação ao Sol.

Conforme vimos acima³²³, o episódio que envolve Bayle foi também uma motivação para mais um tema polêmico discutido com Arnauld. A afirmação de que “todo prazer torna feliz aquele o goza” (ANDRÉ, 1970, p. 146) mobilizou, por parte de Arnauld, a comparação de Malebranche com Epicuro. Acerca dessa querela, Priarolo

³²² « Le P. Malebranche prétend que nos idées sont réellement distinguées de nos perceptions, qu'elles subsistent indépendamment de nos esprits dans la substance divine ; que c'est Dieu qui nous les communique ainsi qu'il lui plaît, et que c'est par là qu'il est véritablement notre lumière : **lux vera quae illuminat omnem hominem**. M. Arnauld prétend, au contraire, que nos idées ne sont autre chose que les modifications de notre âme, qu'elles ne sont point réellement différentes de nos perceptions, de nos pensées, de nos sentiments même les plus obscurs et les plus confus ; en un mot, que nos perceptions sont essentiellement représentatives, et par conséquent, que toutes nos modalités sont lumineuses par elles-mêmes. » — Tradução nossa.

³²³ Fazemos referência ao item 4.2.

sintetiza o posicionamento de Arnauld informando o seguinte: “Na perspectiva de Arnauld, a filosofia de Malebranche parece, assim, levar para a visão de um *homem-animal*, ou antes, ainda pior, de um *homem-marionete*, pousando de objeto em objeto pela busca dos prazeres por um Deus indiferente que dispensa alegrias e dores segundo leis inacessíveis.” (PRIAROLO, 2015, p. 150)³²⁴. Portanto, a acusação de existir uma tendência epicurista não se dá apenas no que se refere ao prazer, mas também pelo fato de que, na interpretação de Arnauld, Malebranche propõe que há um princípio cego regulando a vida e a natureza. Deus seria, segundo Arnauld, um condutor de marionetes em uma performance de improviso.

Bayle saiu em defesa de Malebranche, argumentando que, apesar de ferir os princípios que o crítico defendia, era o raciocínio mais sensato a se ter acerca do prazer.

O Sr. Bayle, falando deste *hors d'oeuvre* [fora da obra] do livro do Sr. Arnauld, onde a única questão seria combater a necessidade de leis gerais na ordem da natureza, mostra claramente a inocência e a evidência da máxima do Padre Malebranche, a mais razoável que se pode ter nesta matéria. Pois é tolice raciocinar contra a experiência manifesta. Todos experimentam que são felizes quando desfrutam do prazer e tanto mais felizes quanto maior for o seu prazer, etc. Assim raciocinou o Sr. Bayle, o que, juntamente com uma pequena suspeita de má-fé que ele lançou de passagem ao Sr. Arnauld, atraiu uma atenção pública e muito séria deste doutor. (ANDRÉ, 1970, p. 146)³²⁵

Dentre as acusações feitas ao padre Malebranche, a de epicurista — conforme vimos — era uma das mais graves. Um fato interessante é que o biógrafo não indica como ele se sentiu diante das acusações que surgiam. Sabemos, contudo, que ao criticar Epicuro, Malebranche concentrou-se na teoria atômica do filósofo do Jardim. André registrou, inclusive, que o autor adotou a postura de relevar essas acusações, em função do fato de Bayle intervir por ele.

³²⁴ « Dans la perspective d'Arnauld, la philosophie de Malebranche semble ainsi conduire à la vision d'un **homme-bête**, ou bien, pire encore, d'un **homme-marionnette**, poussé d'objet en objet par la recherche des plaisirs par un Dieu indifférent qui dispense joies et douleurs selon des lois inaccessibles. » — Tradução nossa.

³²⁵ « M. Bayle, en parlant de ce hors-d'œuvre du livre de M. Arnauld, où il ne devait être question que de combattre la nécessité des lois générales dans l'ordre de la nature, fait voir clairement l'innocence et l'évidence de la maxime du P. Malebranche, la plus raisonnable que l'on puisse avoir en cette matière. Car c'est une folie de raisonner contre l'expérience manifeste. Chacun expérimente qu'il est heureux lorsqu'il jouit du plaisir et d'autant plus heureux que son plaisir est plus grand, dont, etc... Ainsi raisonnait M. Bayle, ce qui, joint à un petit soupçon de mauvaise foi qu'il jette en passant sur M. Arnauld, lui attira un avis public et fort sérieux de la part de ce docteur. » — Tradução nossa.

O Padre Malebranche aproveitou a briga e, deixando ao Sr. Bayle a tarefa de defendê-lo no tema dos prazeres que não deram em nada nas reflexões críticas do seu adversário, concentrou-se apenas no fato de que continham algo essencial ou que ele acreditava que o público queria que ele se justificasse. (ANDRÉ, 1970, p. 149)³²⁶

Na interpretação de André, ele relevou tais acusações pelo fato de que eram de pouca importância, segundo o critério pessoal dele. Não se tratava, sendo assim, de algo de muita importância no contexto daquela discussão. Porém, este silêncio em relação aos apontamentos do crítico fez com que ele se vangloriasse de seu adversário. A intervenção de Bayle ocasionou essa reação vangloriosa, servindo como uma oportunidade para a publicação de uma obra que relaciona os conceitos de felicidade e sentidos, na qual a crítica foi estendida para o nosso autor. Trata-se da obra *Dissertations sur le prétendu bonheur des sens* de 1687, texto publicado em crítica ao interventor. Foi nesse contexto que ele se vangloriou por ter silenciado Malebranche. Vejamos como isso foi comentado por André (1970, p. 175):

Não obstante seu embaraço, que é muito visível na sua chamada dissertação, o Sr. Arnauld não deixa de se gabar de passagem de que o Padre Malebranche não respondeu ao que ele lhe tinha objetado sobre a natureza dos prazeres sensíveis, seguro de que era um estratagema de guerra, para fazer o inimigo sair de suas trincheiras³²⁷.

Mesmo tendo ocorrido esse fato, é curioso que o seguidor do nosso autor não deixou de considerar que Arnauld havia sofrido uma derrota. O critério estabelecido por André não foi, como poderíamos esperar, a questão da argumentação. Mesmo mencionando várias vezes a capacidade do espírito do padre do Oratório, neste caso ele levou em conta a repercussão, dando a entender que a falta de êxito de Arnauld em fazer a sua obra circular era motivo suficiente para considerar Malebranche o vencedor do embate, apesar de seus estratagemas.

³²⁶ « Le P. Malebranche profita de leur querelle, et, laissant alors à M. Bayle le soin de le défendre sur l'article des plaisirs qui ne venait à rien dans les réflexions critiques de son adversaire, il s'attacha uniquement à ce qu'elles contenaient d'essentiel ou dont il crut que le public voulait qu'il se justifiât. » — Tradução nossa.

³²⁷ « Nonobstant son embarras, qui n'est que trop visible dans sa prétendue dissertation, M. Arnauld ne laisse pas de se vanter en passant que le P. Malebranche n'avait rien répondu à ce qu'il lui avait objecté sur la nature des plaisirs sensibles et sur bien que c'est là une ruse de guerre, pour faire sortir l'ennemi hors de ses retranchements. » — Tradução nossa

5.4 A QUERELA COM LAMY: AS CRÍTICAS AO QUIETISMO

Relembrando eventos significativos da história da Igreja, podemos compreender a dimensão do presente debate em torno do quietismo no qual nosso autor se viu envolvido. Dentre esses eventos, devemos mencionar mais uma vez as circunstâncias em torno da Reforma e da Contrarreforma, ocorridas em meados do século XVI.

Os fatos a serem sublinhados referem-se às iniciativas de Martin Lutero (1483—1596) e João Calvino (1509—1564). O protesto mobilizado por esses autores levou as autoridades católicas a se reunirem em cúpula, no Concílio de Trento (1545—1563), convocado pelo Papa Paulo III (1468—1549).

Além do surgimento do Index, da Inquisição e da autorização das missões — dentre elas, as missões jesuítas da Ordem Companhia de Jesus, que muito diz respeito à história brasileira — o Concílio também recusou as teses de Lutero e Calvino. Dentre elas, nos interessa a tese de Calvino acerca da predestinação.

De certo modo, a tese da predestinação de Calvino propunha uma interpretação do cristianismo que entrava em choque com um conceito-chave da filosofia cristã: o livre-arbítrio.

A noção de livre-arbítrio, desenvolvida por Santo Agostinho, é central para o cristianismo, pois por meio dela podemos interpretar episódios bíblicos de uma maneira que não implica que Deus teria sido responsável pela "criação" do mal. Se *Deus é bom, donde proveio o mal?* — questionou Santo Agostinho (1996) no livro VII de suas Confissões.

Nessa passagem de seus relatos, o filósofo africano argumentou que o mal é a ausência do bem, sendo assim, o mal está para as trevas, assim como o bem estaria para a luz. Trata-se, portanto, de uma escolha humana, decorrente do livre-arbítrio com o qual Deus dotou a humanidade. Diante disso, poderíamos questionar: se Deus, em sua onisciência, sabia que, ao deixar o ser humano em uma condição de liberdade, ele enfrentaria as consequências disso, isto é, o afastamento em relação à luz, por que ainda assim criou a humanidade nessa condição? E mais: por que não impediu, por exemplo, o pecado original, sendo onipotente? Nas Confissões, Santo Agostinho levantou esses questionamentos da seguinte maneira:

Assim é que eu concebia a tua criação finita, cheia de ti, infinito, e dizia: “Eis aqui Deus, e eis aqui as coisas que Deus criou; Deus é bom, imenso e

infinitamente mais excelente que suas criaturas; e, como é bom, fez boas todas as coisas; e vede como as abraça e penetra! Onde está pois o mal? De onde e por onde conseguiu penetrar no mundo? Qual é a sua raiz e sua semente? E se tememos em vão, o próprio temor já é certamente um mal que atormenta e espicaça sem motivo nosso coração; e tanto mais grave quanto é certo que não há razão para temer. Portanto, ou o mal que tememos existe, ou o próprio temor é o mal. De onde, pois, procede o mal se Deus, que é bom, fez boas todas as coisas? Bem superior a todos os bens, o Bem supremo, criou sem dúvida bens menores do que ele. De onde pois vem o mal? Acaso a matéria de que se serviu para a criação era corrompida e, ao dar-lhe forma e organização, deixou nela algo que não converteu em bem? E por que isto? Acaso, sendo onipotente, não podia mudá-la, transformá-la toda, para que não restasse nela semente do mal? Enfim, por que se utilizou dessa matéria para criar? Por que sua onipotência não a aniquilou totalmente? Poderia ela existir contra sua vontade? (AGOSTINHO, 1996, p. 177)

Diante desses questionamentos, teria Deus consentido e permitido a crucificação? Estaria certo Jesus ao reclamar que Deus o abandonara? Esses questionamentos são resolvidos na teologia cristã por meio de outro conceito-chave, que acompanha a tradição judaico-cristã desde o Velho Testamento das Sagradas Escrituras, e que também é central no debate do quietismo: o conceito de amor.

Por amor às suas criaturas, Deus concedeu liberdade e não as aprisionou em uma condição de vida marcada pelo controle e pela ordem, de acordo com a argumentação cristã. Ainda que parte das escrituras enfatize Jesus reclamando o abandono de seu Pai, a passagem de Isaías (53:7), que diz "*Oblatus est quia ipse voluit*", reforça a ideia de que Jesus agiu por sua própria vontade, ou seja, por sua própria *voluntas*. Baseando-se nessa passagem, há um afresco que representa Jesus subindo na cruz com uma escada, ou seja, sem resistir em nada à sua missão como o Cordeiro de Deus. Vejamos o afresco situado no *Monastero di Sant'Antonio in Polesine*, na cidade de Ferrara, Itália:



Afresco do *Monastero di Sant'Antonio in Polesine* (Acervo pessoal³²⁸)

O problema do mal se resolve, portanto, mediante a compreensão de que Deus, por um ato de amor, criou a humanidade livre. As teses de João Calvino, rejeitadas no Concílio de Trento, buscavam uma noção de predestinação que vai na direção contrária ao argumento proposto por Agostinho de Hipona.

Diante desse contexto, podemos identificar grande similitude entre a doutrina de Malebranche e a tese de João Calvino. O padre do Oratório propõe uma noção de ocasionalismo que, ao tentar conciliar os efeitos das circunstâncias terrenas com a causação divina, compromete a liberdade humana. Além disso, para explicar a desordem e justificar o envio do Redentor na tradição católica, ele associa o pecado original ao plano de Deus de enviar seu Filho.

Para incluir a desordem no projeto de Deus, ele recorreu à máxima do adágio popular: "Deus escreve certo por linhas tortas". Diante disso, poderíamos concluir que Malebranche orientou sua argumentação de maneira a se inclinar para uma base calvinista, o que o caracterizaria, do ponto de vista das políticas de controle e punição da Inquisição, como um herege.

Essa inclinação o levou a pensar o amor que sentimos por Deus de um modo que vai em uma direção distinta daquilo que autores defensores da doutrina do quietismo pensavam. Por conta disso, Malebranche se envolveu numa polêmica que fora travada com François Lamy, num contexto em que a impressão de suas obras já estava proibida em Paris, devido ao entreveio com Arnauld³²⁹. Mas, por qual motivo houve essa polêmica? De acordo com Walsh e Lenon (2012, p. 84), "Como Lamy o viu, a visão de prazer de Malebranche leva a uma forma de egoísmo hedonista que não apenas elimina o amor desinteressado, mas também nos rouba nossa

³²⁸ Fotografia tirada durante o período de intercâmbio realizado com recursos do **Bando di Selezione n. 3/2024** para realização de pesquisa autônoma para o *Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Ferrara* (UNIFE), na cidade de Ferrara (entre fevereiro e março de 2024)

³²⁹ "Desde que o Sr. Arnauld declarou guerra ao Tratado sobre a Natureza e a Graça, o autor não conseguiu imprimir nada em Paris sobre esses assuntos de forma privilegiada. As críticas violentas deste veemente médico, apoiadas pelos clamores de um partido credenciado, haviam espalhado nas mentes um terror que a razão não podia curar; Aqueles que presidiram a impressão dos livros ficaram impressionados com isso." (ANDRÉ, 1970, p. 269) — « *Depuis que M. Arnauld avait déclaré la guerre au Traité de la nature et de la grâce, l'auteur n'avait pu rien imprimer à Paris sur ces matières en privilège. Les violentes critiques de ce docteur véhément, soutenues des clameurs d'un parti accrédité, avaient répandu dans les esprits une terreur que la raison ne pouvait guérir ; ceux qui présidaient à l'impression des livres en étaient eux-mêmes frappés.* ». — Tradução nossa.

liberdade³³⁰.". Logo, identificamos uma relação estreita com a crítica de Arnauld, segundo a qual o conceito malebranchiano de prazer leva a implicações críticas sobre a noção de livre-arbítrio.

De acordo com o biógrafo e discípulo do padre oratoriano, com base em quais princípios os adeptos do quietismo acreditavam que a obra de Malebranche era polêmica? Em uma descrição sobre esta doutrina, André explicou:

A disputa girava principalmente em torno do amor a Deus, que os discípulos de Molinos, autor ou melhor, restaurador desta infame seita, aniquilaram de alto a baixo, sob o pretexto de torná-la pura e desinteressada. Pois este é o sistema desses hereges. Eles fazem com que toda a perfeição cristã consista em um amor tão absolutamente independente do desejo de ser feliz, que não tem motivo de interesse, mesmo eterno; isto é, a alma não é levada até lá pelo medo, nem pela esperança, nem pelo gosto, nem pela antecipação dos bens celestes, mas unicamente pela visão da glória e da vontade de Deus, não daquela glória e daquela vida interior, não da glória que Deus possui em si mesmo, e daquilo que ele nos revela a cada momento por tudo o que nos acontece, bom ou ruim. Somos indiferentes a todos os dons de Deus, pois eles nos pertencem. Levamos a abnegação ainda mais longe, porque a levamos ao ponto de estarmos perto de renunciar à nossa salvação, por um sacrifício não apenas condicional, mas absoluto, que fazemos à glória e à vontade de Deus. Há até encontros em que a alma, entregue aos escrúpulos, se julga obrigada a fazê-lo; Este é o caso nas últimas provações, onde a alma está invencivelmente convencida de que Deus a condenou com justiça. (ANDRE, 1970, p. 272)³³¹

A questão que se coloca diz respeito ao modo de amar a Deus. O quietismo defende a tese de que devemos amar Deus de forma desinteressada, ou seja, de uma forma que não seja por efeito de estímulos que nos impulsionem ou com vistas a alguma vantagem na expressão desse amor. É uma expressão de amor que não deve ser mobilizada por nenhuma outra motivação que não o amor compreendido como um fim em si mesmo. Do contrário, se uma expressão de amor é mobilizada por uma

³³⁰ "As Lamy sees it, Malebranche's view of pleasure leads to a form of hedonistic egoism that not only eliminates disinterested love, but also robs us of our freedom." — Tradução nossa.

³³¹ « *La dispute roulait principalement sur l'amour de Dieu, que les disciples de Molinos, auteur ou plutôt restaurateur de cette infâme secte, anéantissaient de fond en comble, sous prétexte de la rendre pur et désintéressé. Car voici le système de ces hérétiques. Ils font consister toute la perfection chrétienne dans un amour si absolument indépendant du désir d'être heureux, qu'il n'a pour motif aucun intérêt même éternel ; c'est-à-dire que l'âme n'y est portée ni par crainte, ni par espérance, ni par le goût, ni par l'avant-goût des biens célestes, mais uniquement par la vue de la gloire et de la volonté de Dieu, non de cette gloire et de cette gloire intérieure que Dieu possède en lui-même, et de celle qu'il nous découvre à chaque moment par tout ce qui nous arrive de bien ou de mal. On est indifférent pour tous les dons de Dieu en tant qu'ils nous appartiennent. On pousse encore plus loin le désintéressement, car on le porte jusqu'à être près de renoncer à son salut, par un sacrifice non seulement conditionnel, mais absolu, qu'on en fait à la gloire et à la volonté de Dieu. Il y a même des rencontres où l'âme, livrée aux scrupules, s'y croit obligée ; c'est le cas des dernières épreuves où l'âme est persuadée invinciblement que Dieu l'a justement réprouvée.* » — Tradução nossa.

suposta vantagem, ela se tornaria uma ação semelhante àquela que Kant (1724—1804) mais tarde compreendeu como imperativo hipotético, ou seja, uma ação que busca um objetivo como fim em si mesma, mas como meio para a obtenção de outro fim.

Foi isso que Miguel de Molinos (1628—1696) fez reaparecer no cenário dos debates filosóficos e teológicos daquele contexto, de acordo com André. De acordo com ele, Molinos foi censurado por conta dessa doutrina. Ainda assim, François de Salignac de La Mothe-Fénelon (1615—1715), no contexto do sucesso de Malebranche, buscou reconstituir essa doutrina, participando da controvérsia envolvendo o padre do Oratório. Descrevendo como Fénelon, arcebispo da cidade de Cambrai, acolheu essa doutrina, André explicou:

O Sr. de Cambrai escreveu, portanto, um livro para os justificados, que intitulou Explicação das máximas dos santos sobre a vida interior. Mas eu gostaria de dizer que, para ser justo, parece que ele deveria ser chamado de Romance da Vida Espiritual. Pois todo o seu sistema gira em torno de um amor a Deus tão absolutamente independente do motivo do nosso interesse, mesmo eterno, que ele considera apenas as perfeições absolutas da divindade, sem que haja necessidade de que elas nos toquem de algum tipo de prazer, nem real nem esperado, que nos faz gostar dele. Nesse amor, diz ele, que é o quinto estado da vida espiritual, nem o medo da punição nem o desejo de recompensas têm qualquer participação. Não amamos mais a Deus pelo mérito, nem pela perfeição, nem pela felicidade que encontramos em amá-lo, nem mesmo, como ele sustenta em todas as suas defesas, pelo motivo de ser um dia nele eternamente feliz: pois haveria em que alguma mistura de interesse; não queremos mais a salvação como nossa própria salvação, mas como a glória e o bom prazer de Deus; para que nas últimas provas se possa fazer um sacrifício absoluto por ela. Pois então a alma pode ser invencivelmente persuadida, mesmo por uma persuasão reflexiva, de que é justamente reprovada por Deus. Daí decorre que ela pode humildemente concordar com sua justa condenação. Ato heroico que, colocando a alma em estado de santa indiferença, nela completa e consuma a aniquilação do amor-próprio e a inteira purificação do amor divino. (ANDRÉ, 1970, p. 273)³³²

³³² « M. de Cambrai fit donc pour les justifiés un livre qu'il intitula *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*. Mais on me permettra de le dire, à parler juste, il semble, il semble qu'il faudrait plutôt l'appeler le *Roman de la vie spirituelle*. Car tout son système roule sur un amour de dieu si absolument indépendant du motif de notre intérêt, même éternel, qu'il n'envisage que les perfections absolues de la divinité, sans qu'il soit besoin qu'elles nous touchent d'aucune sorte de plaisir, ni actuel, ni espéré qui nous y affectionne. Dans cet amour, dit-il, qui est le cinquième état de la vie spirituelle, ni la crainte des châtimens, ni le désir des récompenses n'ont plus de part. On n'aime plus Dieu ni pour le mérite, ni pour la perfection, ni pour le bonheur qu'on trouve en l'aimant, ni même, ainsi qu'il le soutient dans toutes ses défenses, par le motif d'être un jour en lui éternellement heureux : car il aurait en cela quelque mélange d'intérêt ; on ne veut donc plus le salut comme le salut propre, mais comme la gloire et le bon plaisir de Dieu ; de sorte que dans les dernières épreuves on peut lui en faire un sacrifice absolu. Car alors l'âme peut être invinciblement persuadée, par une persuasion même réfléchie, qu'elle est justement réprochée de dieu. D'où il s'ensuit qu'elle peut acquiescer humblement à sa juste condamnation. Acte héroïque, qui, mettant l'âme dans l'état de la sainte

Como podemos notar, essa doutrina exige o silenciamento das vontades, do desejo e, por conseguinte, do prazer. Neste sentido, tudo o que essa doutrina demanda vai contra o que propunha Malebranche. De maneira alguma, a vontade seria uma inclinação para Deus, pois, se assim o fosse, o amor que a humanidade teria por Deus seria de cunho interessado. Os quietistas defendiam uma vida pautada no silenciamento e na anulação dos afetos, propondo, assim, uma espécie de estoicismo — doutrina contra a qual Malebranche argumentou.

Não só o nosso autor que combateu essa argumentação, uma vez que

Sua [Fénelon] garantia não impediu que o público falasse, nem que todo o corpo de bispos da França se declarasse abertamente contra seu livro. Antes mesmo de ser impresso, M. de Meaux, que durante muito tempo foi o flagelo das novidades profanas, atacou suas máximas. Dentre várias obras que produziu nesta ocasião, a maior e mais sólida foi aquela intitulada *Instrução sobre os Estados de Oração*. Ele ainda não estava lutando de frente com o Sr. de Cambrai, querendo manter com ele todas as considerações exigidas por seu mérito, sua dignidade, sua virtude, a docilidade que havia prometido e a retidão de suas intenções, que não podiam ser postas em dúvida. Mas, ao atacar os novos místicos em geral, com Mme Guyon à frente, ele estabelece princípios de senso comum que derrubam de antemão todas as imaginações do livro de M. de Cambrai. (ANDRE, 1970, p. 274)³³³

Fizemos aqui a reconstituição de eventos que cercavam essa disputa. Na esteira do que vinha propondo Fénelon, Lamy elaborou sua argumentação no livro *Maximes des Saints*. No contexto dessa obra, o filósofo defendia o amor puro, manifestado sem nenhuma intenção de obter vantagem ou de evitar danos; isto é, sem uma motivação que mire o prazer ou que seja estrangida pelo temor. Diante disso, a reação de Malebranche foi a seguinte:

O Padre Malebranche, embora cheio de estima por este prelado, que por sua vez o honrou com os seus, mas vendo-se sob pressão, declarou claramente que o quinto amor que ele [Lamy] estabeleceu no seu livro *Maximes des saints* lhe causou muita dor; numa palavra, aquele amor puro, independente do motivo de ser feliz, parecia-lhe uma quimera; ele até deixou bem claro que esse sempre foi o seu verdadeiro sentimento; declaração ele que reiterou

indifférence, achève en elle et consomme l'anéantissement de l'amour-propre et l'entière purification de l'amour divin. » — Tradução nossa.

³³³ « *Son assurance n'empêcha point le public de parler, ni tout le corps des évêques de France de se déclarer ouvertement contre son livre. Avant même qu'il fût imprimé, M. de Meaux, qui depuis longtemps était le fléau des nouveautés profanes, en attaqua les maximes. Entre plusieurs ouvrages qu'il fit à cette occasion, le plus grand et le plus solide fut celui qui a pour titre Instruction sur les états d'oraison. Il n'y combattait pas encore de front M. de Cambrai, voulant garder avec lui tous les ménagements que demandaient son mérite, sa dignité, sa vertu, la docilité qu'il avait promise et la droiture de ses intentions dont on ne pouvait douter. Mais, en attaquant les nouveaux mystiques en général, Mme Guyon à la tête, il établit des principes de bon sens qui renversent par avance toutes les imaginations du livre de M. de Cambrai.* » — Tradução nossa.

diversas vezes ao Padre Lamy e na presença de diversas pessoas. (ANDRÉ, 1970, p. 276)³³⁴

Para ele a doutrina quietista se tratava de uma quimera, pela via de que partia do pressuposto de que esta tese desconsiderava a natureza humana como ela é, não levando em conta a disposição para o prazer e para a felicidade que, de acordo com Malebranche, fazem parte de nossa natureza. Ele compreendia que o quietismo tinha um paradoxo interno, pois se tratava duma doutrina que se estabeleceu duma maneira tão ideal que, de alguma maneira, parecia negar a humanidade dos seres humanos. Ou seja, desconsideravas as disposições para o prazer, a faculdade do desejo e a vontade de ser feliz que acompanha a humanidade.

Neste sentido, vale compreender como ele pensou o papel do amor em seu *Traité d'amour de Dieu, en quel sens il doit être désintéressé* lançado primeiramente em 1707:

O desejo de felicidade formal ou prazer em geral é a base ou essência da vontade, na medida em que é capaz de amar o bem. É esse amor-próprio que aqueles que estudam o coração humano concordam ser impossível destruir e que é o princípio ou motivo de todos os nossos movimentos particulares. É necessário que o amor à bem-aventurança seja uma impressão natural comum a todas as inteligências, pois descobrimos na nossa própria vontade que nisso todos os homens são iguais [...] (TDAD, 1842, p. 456)³³⁵

Ainda com base nisso, ele complementou:

[...] o amor à bem-aventurança é uma impressão do criador supremamente bom e imutavelmente feliz em si mesmo; em uma palavra, se este amor é apenas o movimento natural que chamamos vontade; é claro que só podemos amar a Deus através do amor da bem-aventurança, pois só podemos amar através da sua vontade. Assim, todo amor de Deus está interessado no sentido de que o motivo deste amor é que Deus nos toca como

³³⁴ « Le P. Malebranche, quoique d'ailleurs plein d'estime pour ce prélat, qui de son côté l'honorait de la sienne, se voyant néanmoins pressé, déclara nettement que le cinquième amour qu'il établit dans son livre *Maximes des saints* lui faisait beaucoup de peine ; en un mot, que l'amour pur, indépendant du motif d'être heureux, lui paraissait une chimère ; il fit même assez entendre que ç'avait toujours été là son vrai sentiment ; déclaration qu'il réitéra plusieurs fois au P. Lamy et en présence de plusieurs personnes. » — Tradução nossa.

³³⁵ « Le désir de la béatitude formelle ou du plaisir en général est le fond ou l'essence de la volonté, en tant qu'elle est capable d'aimer le bien. C'est cet amour propre que ceux qui étudient le cœur humain conviennent qu'il est impossible de détruire, et qui est le principe ou le motif de tous nos mouvements particuliers. Il faut bien que l'amour de la béatitude soit une impression naturelle et commune à toutes les intelligences, puisqu'on découvre dans sa propre volonté qu'en cela tous les hommes se ressemblent [...] » — Tradução nossa.

nosso bem, e que estamos convencidos de que só ele pode preencher o coração que ele fez para ele. (TDAD, 1842, p. 456)³³⁶

Na sua compreensão da natureza humana, Malebranche não nega a tendência nem a orientação para o prazer. Ele reconhece que o ser humano busca constantemente ser feliz e que isso se estabelece nele como um imperativo, ou seja, como uma força que, de alguma maneira, coage o ser humano a desejar o prazer. Essa impressão, ele a chama de 'motivo', alertando que não pode ser confundida com o fim de nossas ações. Sobre isso, ele explicou:

Mas não devemos confundir os *motivos* com o *fim*. A nossa vontade, o amor à bem-aventurança, é uma impressão de Deus comum aos bons, aos maus e até aos condenados; o deleite da graça pela qual o saboreamos como nosso bem e nos reformamos em nossa lei também vem dele. Mas tudo isso nos une a Deus quanto ao nosso bem; esses são os *motivos* pelos quais tendemos a Deus como nosso *fim*. (TDAD, 1842, p. 456)³³⁷

Portanto, o amor a Deus seria motivado pela busca da felicidade e pelo prazer. Ainda assim, Deus não deixaria de ser o fim último buscado em nossas ações, quando nossa vontade se orienta para objetos que causam prazer. Nosso amor é necessariamente interessado, por depender de uma motivação, de um estímulo. Essa motivação não tornaria essa expressão de amor menos “pura”, como pretendiam os filósofos quietistas — na argumentação de Malebranche. Percebemos aqui como o conceito de pureza, tão importante para compreender etimologicamente o sentido de *libertinus* que se apresenta como o antônimo disso, reaparece.

Diante disso, notamos que, a despeito do título de sua obra, que propõe indicar um sentido diverso de amor desinteressado, neste tratado Malebranche reforça a tese de que toda a expressão de amor tem algum tipo de interesse que serve de motor para a busca de Deus. Esta foi a querela de Malebranche com Lamy, que fez dele objeto de críticas por conta do protagonismo que ele dá ao prazer em sua doutrina.

³³⁶ « [...] *l'amour de la béatitude est une impression du créateur souverainement bon et immuablement heureux en lui-même ; en un mot, si cet amour n'est que le mouvement naturel qu'on appelle volonté ; il est clair qu'on ne peut aimer Dieu que par l'amour de la béatitude, puisqu'on ne peut aimer que par sa volonté. Ainsi tout amour de Dieu est intéressé en ce sens que le motif de cet amour, c'est que Dieu nous touche comme notre bien, et que nous sommes convaincus qu'il n'y a que lui qui puisse remplir le cœur qu'il a fait pour lui.* » — Tradução nossa.

³³⁷ « *Mais il ne faut pas confondre les motifs avec la fin. Notre volonté, l'amour de la béatitude, est une impression de Dieu commune aux bons, aux méchants, aux damnés même ; la délectation de la grâce par laquelle nous le goûtons comme notre bien, et nous reforme sur notre loi, viennent aussi de lui. Mais tout cela nous unit à Dieu comme à notre bien ; ce sont les motifs par lesquels nous tendons à Dieu comme à notre fin.* » — Tradução nossa.

A querela com Lamy e o quietismo foi um episódio da vida de nosso autor que reforçou como ele considerou o prazer fundamental em sua doutrina. Nisso, podemos identificar uma proximidade com as teses de Pierre Gassendi e Epicuro. O conceito de amor, que já havia sido problemático nos debates travados com Arnauld e ocasionado censuras das mais diversas, é retomado nesta obra, na qual podemos identificar uma posição mais incisiva do autor ao defender que o desejo pela felicidade é algo natural ao ser humano. Neste sentido, as ideias de Malebranche favorecem a nossa suspeita de que ele foi um autor libertino, uma vez que argumentou contra o quietismo, doutrina que propôs teses contrárias àquelas da libertinagem erudita.

6 CONCLUSÃO

Como visto, nosso percurso iniciou-se com a investigação acerca do que significa o conceito de libertinagem. Nesse pontapé inicial, compreendemos que este conceito apareceu no Direito Romano, como uma definição de pessoas legalmente alforriadas e que, portanto, deixavam de ser propriedade de alguém, mas que não usufruíam dos mesmos direitos gozados por pessoas livres por nascimento. Essas pessoas compunham numa categoria que as colocava num limbo, pois, ao mesmo tempo que não estavam sob o jugo de outras, também não eram totalmente livres. Todavia, eram livres das amarras, das algemas que as condicionavam anteriormente à servidão. O conceito de *libertinus*, nesse caso, assumia outra função. Uma vez que também eram livres, mas não de nascimento, eram pessoas livres que, porém, não eram dotadas da “pureza” pertencente aos nascidos livres, considerados *ingenuus*. O *libertinus* era, portanto, o livre impuro que se diferenciava do nascido livre, considerado “puro sangue”, o *ingenuus* da nobreza.

Foi neste sentido que religiosos que viviam em mosteiros, na primeira metade da Idade Média, resgataram este conceito para se definirem como libertinos. Insatisfeitos com as amarras morais da tradição católica, alguns padres ousavam romper com esses grilhões e metaforicamente se autodenominavam *libertinus*, fazendo referência à condição de libertação das algemas que faziam das pessoas propriedade de outras. Essa libertação, porém, não os fazia *ingenuus*, mas mantinha-os como impuros. Além disso, os padres libertinos ousavam romper com os grilhões da moral católica, buscando gozar dos prazeres mundanos e incorrer em pecados. Como popularmente incorrendo no pecado da gula, foram chamados de *goliards*, por não colocarem freios em suas goelas e ingerirem comida e vinho em excesso. Neste contexto, houve, inclusive, louvações ao deus Baco.

Por meio desta reconstrução do termo compreendemos que a libertinagem está associada à ousadia de romper com grilhões e à mudança de paradigmas morais, visando uma abertura para a experiência do prazer. Portanto, já nesse contexto, constituía o pecado de heresia. Não é em vão que libertinagem e epicurismo foram consideradas, por muitos, palavras sinônimas. Neste sentido, Pierre Gassendi, cristão e epicurista, foi um libertino nesse sentido, pois propôs uma doutrina pautada nas Escrituras e, ao mesmo tempo, ousou dar ao prazer um protagonismo e uma posição central.

Malebranche também propôs uma doutrina nesse sentido. Embora não tenha sido um epicurista assumido, como Gassendi, situou o prazer numa posição central de sua filosofia, compreendendo-o como algo bom e que leva o ser humano à felicidade, uma vez que é o meio pelo qual Deus faz dos humanos seres felizes. Se o prazer faz a pessoa feliz na circunstância em que ela o goza, portanto era, para ele, considerado algo bom.

Curioso que, como vimos acima, em *Méditations* (2003, XVIII, § 16, p. 213), ele sugere que a libertinagem, em seu sentido pejorativo, corresponde à voluptuosidade, à tendência em usufruir de prazeres terrenos e se desviar de Deus. A voluptuosidade, e não o prazer, seria a tendência de gozar das causas ocasionais do prazer, desviando-se do Criador. Nesse sentido, há uma centralidade do prazer, pois este, mesmo por efeito de causa ocasional, faz com que a alma se sinta feliz, e essa felicidade é causada pelo próprio Deus, que anima o espírito a desejar o gozo. Logo, o sujeito, mesmo que se torne voluptuoso, o faz motivado por Deus, ou seja, pelo amor de Deus.

Como afirmamos, Malebranche não foi um epicurista assumido, porém, foi um crítico do estoicismo e do quietismo. Ao criticar o estoicismo, propôs sua tese acerca de como compreende a dimensão afetiva dos seres humanos. Segundo ele, somos efeito de estímulos externos. Esses estímulos orientam nossas ações e nos motivam a buscar a felicidade como fim último da vida. Esta felicidade se encontra em Deus, que nos mobiliza na Sua direção justamente a partir desses estímulos. O prazer sentido na ocasião é, na verdade, causado por Deus. Ocasões prazerosas fazem com que haja um deleite na alma do sujeito e este deleite é causado por Deus.

Defendendo essa doutrina, Malebranche se popularizou rapidamente no contexto da França e da Europa. Ainda que sem intenção, ele se tornou muito popular e também alvo de críticas árdidas, que fizeram com que seu nome e o título de suas obras fossem impressos nas páginas do *Index*, isto é, do Índice dos livros proibidos. O mecanismo desenvolvido após o Concílio de Trento, com a intenção de conter a Reforma e tudo o que fora considerado heresia, foi utilizado contra Malebranche, mesmo sendo ele um defensor do catolicismo. Seu nome foi listado juntamente com os nomes de autores libertinos que foram perseguidos pela Igreja.

Isso ocorreu no contexto dos debates com Arnauld e com defensores do quietismo. Porém, além do protagonismo que o prazer tem em sua obra, podemos também mencionar que sua filosofia se desenvolveu a partir de Descartes – outro

filósofo criticado e censurado pela Igreja. Não bastasse isso, suas teses sobre a cognição humana podem ser aproximadas das teses de Montaigne e de seu relativismo moral. Ademais, a sua doutrina do ocasionalismo de alguma forma desemboca em um determinismo que remonta a João Calvino.

Esta forma de preparar o terreno e colocar o prazer como elemento central de sua doutrina moral, de pender, sendo assim, ao epicurismo; de criticar o estoicismo e sugerir uma forma de compreender a relação do ser humano com Deus, na qual podemos buscá-Lo mediante a ruptura dos grilhões morais que nos impedem de gozá-Lo com prazer, são motivos para concluirmos em nossa tese que ele foi um filósofo libertino erudito - na condição de padre oratoriano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACADÉMIE FRANÇAISE. *Le Dictionnaire de l'Académie française*. Tome 1. Article « *Libertin, Libertine* ». 1694. In: https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/publicdicos/bibliography?results_per_page=25&start_date=&end_date=&group_by=head&head=libertin . Acesso em 10 jan. 2025

ACADÉMIE FRANÇAISE. *Le Dictionnaire de l'Académie française*. 4ª ed. Tome 2. Article « *Libertin, ine* ». 1762. In: https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/publicdicos/bibliography?results_per_page=25&start_date=&end_date=&group_by=head&head=libertin . Acesso em 10 jan. 2025

ACADÉMIE FRANÇAISE. *Le Dictionnaire de l'Académie française*. 5ª ed. Tome 2. Article « *Libertin, ine* ». 1798. In: https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/publicdicos/bibliography?results_per_page=25&start_date=&end_date=&group_by=head&head=libertin . Acesso em 10 jan. 2025

ACADÉMIE FRANÇAISE. *Le Dictionnaire de l'Académie française*. 6ª ed. Tome 2. Article « *Libertin, ine* ». 1835. In: https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/publicdicos/bibliography?results_per_page=25&start_date=&end_date=&group_by=head&head=libertin . Acesso em 10 jan. 2025

ACADÉMIE FRANÇAISE. *Le Dictionnaire de l'Académie française*. 8ª ed. Tome 2. Article « *Libertin, ine* ». 1932. In: https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/publicdicos/bibliography?results_per_page=25&start_date=&end_date=&group_by=head&head=libertin . Acesso em 10 jan. 2025

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 1ª Edição. São Paulo: Nova Cultural, 1996

ALQUIÉ, Ferdinand. *Le cartesianisme de Malebranche*. Paris : J. Vrin, 1974.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. (trad. António de Castro Caeiro). 2ª ed. Rio de Janeiro, 2017

ATOS DOS APÓSTOLOS (17; 16, 17, 18). In: BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém - Nova edição, revista e ampliada 3. imp. São Paulo: Paulus, 2004.

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

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

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

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

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

BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique Critique (note « H » de l'Article « Épicure »)*. 6^a ed. Brandmuller : Lucerne, 1741, p. 365-368. In : https://books.google.com.br/books?id=zcn2Gri-id8C&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false . Acesso em 30 ago. 2021.

_____. *Dictionnaire Historique Critique (note « A » de l'Article « Spinoza »)*. 1^a ed. Reinier Leers: Rotterdam, 1697. In : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50432q>. Acesso em 14 jul. 2021.

BERGSON, Henri. *La philosophie française (Tableau récapitulatif à l'Exposition de San Francisco)*. **La Revue de Paris**, livraison du 15 mai 1915, p. 236-256

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

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

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

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

CARDOSO, Adelino. *Labirinto do eu*. Curitiba: Kotter Editorial, 2019.

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

CÉSAIRE, Aimé. *Uma tempestade*. Tradi. Margarete Nascimento dos Santos. 1ª ed. São Paulo: Temporal, 2024.

DAMÁSIO, Antônio. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

FÉRAUD, Jean-François. *Dictionnaire critique de la langue française*. Tome 2 (E-N). Article « Libertin ». Disponible en : https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/publicdicos/bibliography?results_per_page=25&start_date=&end_date=&group_by=head&head=libertin . Acesso em 10 jan 2025.

FOUCAULT, Didier. *Histoire du Libertinage : des goliards au Marquis de Sade*. 1^a ed. Paris : Perrin, 2007.

FURETIÈRE, Antoine. *Dictionnaire Universel contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts (Tome Second)*. 1^a Ed. A la Hayne et à Rotterdam : Arnout & Reinier Leers, 1690, art. « Libertin ».

GASSENDI, Pierre. *De la Morale en General*. In : BERNIER, François (org). *Abregé de la Philosophie de Gassendi* (Tome VIII). Lyon : Anisson & Posuel, 1678.

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

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

GREGORY, Tullio. 'Libertinisme érudit' in seventeenth-century France and Italy: the critique of ethics and religion. (Trad. Letizia Panizza). *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 6, n^o 3, p. 323-249, Jun. 2008.

GUÉROULT, Martial. *Étendue et Psychologie chez Malebranche*. Paris: les Belles lettres, 1939

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

_____. *Malebranche : Les cinq abîmes de la providence : l'ordre e l'Occasionalismo*. 1ª ed. Paris : Aubier Éditions Montaigne, 1959

HANSEN, João Adolfo. O discreto. In: NOVAES, Adauto (org) *Libertinos Libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 77-102

HUNT, Lynn. *Obscenidade e as Origens da Modernidade 1500-1800*. In: HUNT, Lynn (org). *A invenção da pornografia*. São Paulo: Hedra, 1999, p. 09-46

ISRAEL, Jonathan I. *La Ilustración radical: La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750* (trad. Ana Tamarit). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 01-379

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. 10ª ed. São Paulo: Ática, 2014

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

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

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

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

LITTRÉ, Émile. *Dictionnaire de la langue française*. Tome 3. Article « *Libertin, ine* ». Disponível em : https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/publicdicos/bibliography?results_per_page=25&start_date=&end_date=&group_by=head&head=libertin. Acesso em 10 jan 2025

MALBREIL, G. *Malebranche et le Libertin*. **Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**, vol. 179, n. 2, p. 177-191, Abril-Juin 1989.

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

_____. *Collationnée sur les meilleurs textes (Entretiens Métaphysiques / Méditations / Traité de l'Amour de Dieu / Entretien d'un Philoophe chrétien et d'un Philosophe chinois*. Paris : Charpentier Éditeurs, 1842.

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

_____. *Diálogos sobre a metafísica e a religião*. (Trad. Sacha Zilber Kontic). No prelo.

_____., & da Costa Vaz, J. (2022). DO LIVRO DE MONTAIGNE. *Eleuthería - Revista Do Mestrado Profissional Em Filosofia Da UFMS*, 7(13), 306 - 316. <https://doi.org/10.55028/eleu.v7i13.15491>

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

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

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

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

_____. *Traité de la Nature et de la Grace*. Roterdã: Reinier Leers, 1712.

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

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

MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaios*. São Pulo: Companhia das Letras, 2000.

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

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

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

NADLER, Steven. *The Best of All Possible Worlds: A Story of Philosophers, God, and Evil*. Edição do Kindle: Farrar, Straus e Giroux, 2008.

NAGY, Péter. *Libertinage et révolution*. (Trad. Christiane Grémillon). Paris : Gallimard, 1975.

NESERIUS, Philip George. *Libertinage in France in the Seventeenth Century*. **The Journal of Religion**, vol. 11, nº 1, p. 30-39, jan 1931.

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

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

PINTARD, René. *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*. Genève : Éditions Slatkine, 2000.

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

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

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

RACIONAIS MC'S. *Racionais — Sobrevivendo no Inferno — Capítulo 4, Versículo 3*. YouTube, 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YLa77FGfkY8>. Acesso em: 22 fev. 2025.

RILEY, Patrick. *The General Will Before Rousseau: The Transformation of the Divine Into the Cive*. Princeton: Princeton University Press, 1986

ROSA, João Guimarães. Grande sertão: veredas — “O diabo na rua, no meio do redemoinho. 22ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

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

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

SILVA, Luís Antônio Vieira da. *História Interna do Direito Romano Privado até Justiano*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008, p. 79-108.

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

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

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

VOLTAIRE. O Cândido ou o Otimismo. In: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000009.pdf>. Acesso em 15 ago 2023.

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

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

WYNN, Thomas. *Libertinage*. In: BUGWINKLE, Willian; HAMMOND, Nicholas; WILSON, Emma. *The Cambridge History of French Literature*. 1ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 412-419.

YAHN, G. Georgette Bergo. Contribuição para o conhecimento da poesia dos goliardos. **Língua e Literatura**. São Paulo, vol. 05, p. 77-103, dez., 1976.