

O TRANSCENDENTAL AVANT LA LETTRE NA DESSUBSTANCIALIZAÇÃO DO SUJEITO CARTESIANO EM MALEBRANCHE

Vanessa Henning¹
Luciano Carlos Utteich²

RESUMO: Pretendemos mostrar que na crítica de Malebranche ao racionalismo de Descartes encontram-se os pressupostos de uma primeira refutação do idealismo problemático cartesiano. Ao dizer que o sujeito de conhecimento é, necessariamente, um sujeito receptivo e vinculado às percepções sensíveis, Malebranche assenta o fundamento do sujeito cognitivo no pressuposto transcendente (Deus), por não aceitar que o ser pudesse se tornar objeto da ciência. De forma secundária, delinearemos um importante precedente através do mesmo pressuposto transcendente (Deus) fundador do sujeito cognitivo: a necessidade de admitir a estrutura da sensibilidade humana, reconhecida posteriormente em Kant como “transcendental”. A avaliação feita da crítica de Malebranche às condições de possibilidades do conhecimento defendidas por Descartes, evidencia uma defesa da Psicologia Empírica da Alma. Isso porque ela apresenta as incongruências do idealismo material/problemático de Descartes, onde o intelecto humano aparece subordinado à experiência sensível por meio de seus pressupostos. Neste sentido, queremos demonstrar que na teoria do sujeito de Malebranche encontram-se objeções a Descartes que perfilam o caráter *avant la lettre* do “transcendental” no seu enquadramento crítico. Se o pensamento de Malebranche se caracteriza, no primeiro plano, como racionalista devido à defesa da tese da visão do espírito humano dos objetos inteligíveis em Deus, no segundo plano, ele se mostra dependente do intelecto divino e subordinado à experiência sensível. Sua refutação do idealismo material cartesiano é uma das teses centrais presentes em *A Busca da Verdade* (1674-75). Nela, o conteúdo crítico se filia à crítica de Kant ao cogito e à ideia de Alma cartesiana, em contraste com a refutação kantiana do idealismo material cartesiano. Assim, o objetivo geral deste trabalho é mostrar que o pensamento malebranchiano descobre a importância do sentido externo (forma pura do espaço, na terminologia kantiana) e o lugar de sua fundamentação um século antes da *Crítica da Razão Pura* (1781-1787). Para tal, adotamos o método imanente para verificar, nas obras de Malebranche e de Kant, as críticas à Psicologia racional de Descartes e suas consequências que acarretam na dessubstancialização do sujeito cartesiano, transformando-o depois com Kant em um sujeito transcendental.

PALAVRAS-CHAVE: Malebranche. Kant. Visão em Deus. Psicologia empírica da alma. Refutação do idealismo material.

¹ Doutoranda em filosofia pela UNIOESTE. E-mail: nessahen@gmail.com.

² Doutor em Filosofia. Unioeste. E-mail: lucautteich@terra.com.br

INTRODUÇÃO

Kant inaugurou na história da filosofia a visão crítica da razão humana. Na obra *Crítica da Razão Pura*, publicada na primeira edição em 1781 e segunda edição em 1787, o pensador instaurou um tribunal da razão para avaliar as condições de possibilidade do conhecimento. Nela dedicou grande parte de suas avaliações aos problemas encontrados por Descartes, vindo a delimitar aquilo que se mostrara infundado no racionalismo cartesiano a respeito da capacidade de inteligibilidade e representação do *cogito* (Eu penso). Ao mostrar os limites da razão em sua pretensão cognitiva da natureza, elucidou que todo conhecimento de objetos não passa de um saber fenomênico restrito ao modo como os objetos se manifestam à nossa percepção. Nesse saber, também envolve o sujeito, para o caso de ele colocar a si mesmo como objeto de conhecimento: ele só pode se conhecer pela percepção no modo como se manifesta no espaço e no tempo. Assim, não há, para Kant, um conhecimento representativo do sujeito como objeto inteligível (Alma), tal como admitia o modelo cartesiano através da intuição intelectual. Visto que o conhecer humano se limita aos objetos que aparecem à sensibilidade, em que a percepção do objeto – pelo sentido externo e pelo sentido interno – está limitada a se envolver com intuições empíricas, a postulação de um conhecimento não-sensível (inteligível) é algo impossível à capacidade humana de conhecer.

Ao analisar a obra *A Busca da Verdade* de Nicolas Malebranche, publicada pouco mais de um século antes da *Crítica da razão pura*, encontra-se uma consideração crítica de mesma classe a respeito da concepção cartesiana de “sujeito”, relativa à concessão feita a seu poder de representação e de desvelamento do real. Voltada contra o inatismo cartesiano, a objeção de Malebranche considera exacerbada e excessiva a concepção cartesiana do *cogito* ao pretender torná-lo tanto ponto de partida como fundamento de todo o saber. Em oposição a isso, servindo-se de elementos do próprio cartesianismo e do pensamento agostiniano, Malebranche, por meio de sua tese da “visão em Deus”, fundamenta os argumentos que transferem o poder de inteligibilidade – atribuído

antes somente a uma dimensão “inteligível” – para o intelecto divino. Ainda que o objetivo do argumento da “Visão em Deus” seja o de colocar o intelecto humano como inteiramente dependente e beneficiário das ideias divinas, Malebranche inaugura uma *perspectiva* crítica do pensamento humano. Nesta perspectiva crítica, aponta aos limites do *cogito* e à sua impossibilidade para formular uma “*mathesis universalis*”, como acreditava ser possível Descartes. Os grandes equívocos do projeto cartesiano de uma Psicologia racional da Alma serão assim elucidados por Malebranche, que é levado a discriminar aí os limites do nosso conhecimento.

Segundo Malebranche, há um impedimento racional para que seja identificada a natureza da alma, visto ser improvável a afirmação de um “conhecimento evidente” do eu, como pretendia Descartes, no referente à capacidade representativa do *cogito*. Assim, elucida eles os argumentos contra a afirmação cartesiana do *cogito*: no apanhado das diversas teorias dos estudiosos da natureza do espírito humano, tais teorias são tão divergentes que nenhuma delas apresenta em sua tese a ilustração do modo “como o *espírito* pode ser concebido de maneira tão simples e imediata” – valendo o mesmo em relação ao *corpo*. Já em relação às “percepções sensíveis” se dão exemplos dessas divergências: sobre elas, os pensadores buscaram incessantemente saber se são características estritas da alma ou do corpo, ou ainda da relação entre ambos: alma-corpo.

Malebranche apontou aos equívocos da afirmação de Descartes sobre um conhecimento substancial do sujeito, que afirmava, nas *Meditações*, a possibilidade de ser conhecida nossa natureza a partir da constatação de nossa existência (cf. AT, IX-1, p. 19). Ou seja, o projeto de uma Psicologia racional da Alma em Descartes será alvo de crítica, tanto em Malebranche como, posteriormente, na crítica kantiana à doutrina da psicologia racional da alma, na *Crítica da razão pura*. Neste sentido Malebranche se parece a um Kant *avant la lettre*: contrapondo-se ao argumento de Descartes, vale para Malebranche – como valerá para Kant – que a simples consciência “de si” apenas constata a existência de um eu capaz de realizar vários pensamentos, sem que isso signifique que se possa conhecer o que é esse eu independentemente da modalidade em que ele se manifesta (fenômeno). Pois, seria preciso para isso dispor de uma intelecção de si mesmo, independentemente dos modos sensíveis de seu pensamento, no qual o conteúdo da Sensibilidade se

vincula ao Entendimento. Para Malebranche, como para Kant, isso se mostra impossível.

Para Malebranche, e, para Kant, há apenas uma consciência sensível na esfera da consciência humana, isto é, um conhecimento de si só como se é afetado sensivelmente. Distante de qualquer afecção o pensamento não pode sequer conceber a si mesmo como objeto; em tal caso ele será apenas uma unidade da apercepção, isto é, vazio de conteúdo (sensível) sobre o qual executar o ato de perceber e ser consciente de si; em termos kantianos, tratar-se-á apenas de uma unidade formal que possibilita ao “eu penso” (*Ich denke*) se conceber como sujeito de seus pensamentos, mas que não oferece, em realidade, nenhum conteúdo objetual. É necessária a intuição empírica para que algo se torne objeto de conhecimento. A partir de qualquer intuição empírica o “eu formal” (eu puro) tem acesso a um conteúdo como percepção sensível de si na relação com essa intuição. A crítica de Malebranche aqui assemelha-se à de Kant já que, para ambos, não se deverá conceder ao *cogito* um estatuto exacerbado, com relação às condições de possibilidade do conhecimento. Noutras palavras, visto que o “eu formal” é mero ser de pensamento, esse ser não pode ser objeto da ciência. Assim, a perspectiva oposta tem de ser investigada, a de que o sujeito tem de si próprio apenas uma consciência receptiva (sensível), que é incapaz de se perceber separada da sensação que a faz padecer ou modificar-se. Para conhecer essa consciência, ele se mostra dependente, por sua vez, da percepção de algo sensível, como condição pela qual ela se concebe a si mesma, então, como existente. Portanto, a consciência como objeto para o sujeito deriva da percepção de algo externo, unicamente por meio da qual o sujeito pode perceber a si mesmo como existindo. Visando refutar o idealismo problemático fundado por Descartes, Kant lança mão do argumento acima, no texto da *Refutação do Idealismo*, acrescentado à segunda edição da *Crítica* (1787). Nesta refutação, ele invalida a primazia e a simplicidade do *cogito* no conhecimento, reafirmando sua dependência da percepção do objeto oriundo do sentido externo, pois só assim se pode constatar como uma consciência determinada no tempo.

Em vista disso é notório encontrar, de modo anacrônico, em Malebranche uma primeira “refutação do idealismo” problemático fundado em Descartes. Isso

porque n'A *busca da Verdade* ele colocou a dependência do pensamento para com a consciência de algo diferente de si, a extensão inteligível, enquanto modo de exibir que um critério indispensável de inteligibilidade do *cogito* é (tem de ser) tirado do espaço, da geometria e da física, apontando com isso à necessidade do espírito de "[...] raciocinar sobre o pensamento apenas por analogia com a extensão e segundo imagens espaciais" (ALQUIÉ, 1974, p. 93). Uma tal dependência do pensamento para com os objetos espaciais, tematizada por Malebranche, assim como a incapacidade de o *cogito* se conhecer de outro modo que não sensivelmente, encontrada também em Kant, faz contraponto ao argumento cartesiano de que o conhecimento da alma seria primeiro e anterior ao conhecimento das coisas. Nesse sentido a filosofia malebranchiana antecipa passos decisivos ao estágio crítico da razão humana, desenvolvido adiante pelo Idealismo transcendental kantiano.

Na sua obra magna, *A busca da Verdade*, Malebranche apontou aos limites do *cogito* dizendo: "sabemos de nossa alma somente o que sentimos se passar em nós" (OC, I: 451; MALEBRANCHE, 2004, p. 206). Para ele a percepção da própria alma está limitada a ocorrer pela modificação sensível que lhe afeta. Mas essa modificação não passa de uma experiência particular e subjetiva do pensamento, sendo este incapaz de representar essencialmente o que está para além do que lhe afeta. Isso porque, diz Malebranche, "se um homem não tivesse jamais comido um melão, visto o vermelho ou o azul, e devesse consultar a suposta ideia de sua alma, ele não descobriria jamais distintamente se ela seria ou não capaz de tais sensações ou tais modificações" (OC, III: 164; MALEBRANCHE, 2004, p. 312-313). O que Malebranche mostra é que não há, nessas modificações, uma forma de a alma conhecer a si mesma, independentemente das próprias modificações, visando com isso dizer que todas as suas modificações são constituídas da "mesma propriedade" que o espírito. Não se trata de mera análise do "espírito" (pensamento), portanto, para que sejam descobertas as propriedades da matéria. As modificações sensíveis não permitem descobrir, "por visão simples, se essas qualidades pertencem à alma.

[Só] Imaginamos que a dor está no corpo, que ocasiona a sensação, e que a cor está espalhada sobre a superfície dos objetos, embora objetos sejam distintos de nossa alma” (OC, III: 164-165; MALEBRANCHE, 2004, p. 313).

Ao falar das modificações ou sensações da alma, Malebranche atribui a elas uma carência de inteligibilidade, pois não são capazes de mostrar as propriedades que cada uma tem e o que as diferencia umas das outras. Um exemplo está na sensação de dor: quando sentimos dor, temos consciência de nossa passividade (estado), mas isto não nos faz conhecer as razões desse sentimento e o porquê de ele causar em nós o sofrimento em vez de prazer, visto não haver um conhecimento tanto da causa física como da causa metafísica e espiritual desse sentimento (cf. OC, XII: 66). Segundo Cardoso, Malebranche mostra que a consciência nada mais é que uma “[...] auto-afecção originária do eu pensante, um sentimento de si desprovido de correlato objetual, uma experiência que resiste ao esforço de conceitualização” (CARDOSO, s/d, p. 368). Isso porque a via de acesso para chegar ao pensamento não é a da inteligência pura, mas a da percepção sensível. Portanto, distinguem-se a consciência de si, como mera evidência do *cogito*, e a consciência de que se tem um pensamento agente de todos os seus conteúdos - modificações; mas isso não significa que o pensamento possa ter, por tal constatação, um conhecimento da sua própria realidade (em si), como *res cogitans*.

Ao traçar os limites do *cogito*, Malebranche questiona a afirmação de Descartes que defende o conhecimento da natureza de uma substância através da capacidade de conhecer tanto mais distintamente seus atributos, como o fez nas *Respostas às Quintas Objeções sobre a Segunda Meditação*³. Segundo Malebranche, essa questão não se resolve, no fundo, em termos quantitativos, mas sim em termos qualitativos: conhecer é saber as propriedades de algo e as relações mantidas entre essas propriedades; isto é, conhecer não é saber a quantidade de modificações do qual o pensamento é capaz de executar. Apesar disso, o

³ “[...] não há coisa alguma de que se conheçam tantos atributos quanto os de nosso espírito, pois na medida em que os conhecemos nas outras coisas, podemos contar tanto outros no espírito, pelo fato de que ele os conhece; e, portanto, sua natureza é mais conhecida do que a de qualquer coisa” (AT, VII: 360; DESCARTES, 1962, p. 257).

pensamento cartesiano conduz o exame das sensações apenas como modificações do pensamento, mantendo-se, portanto, desde uma constatação do ponto de vista meramente psicológico. Para Malebranche, Descartes confundiu “modificação” e “passividade” provocada pela modificação na alma e, por isso, manteve inquestionada a causa metafísica da modificação, com vistas a desvendar o pensamento independentemente de seus estados internos. Por sua vez, caso Descartes tivesse feito a pergunta: “o que é a modificação da alma separada da passividade que ela sente?”, então poderia ter dado uma resposta sobre o que é o pensamento que se modifica de diversos modos e que também pode se conceber separado de seus estados. Do mesmo modo, Malebranche põe ênfase sobre a impossibilidade de tal conhecimento de si mesmo do sujeito, se se apelar seja sobre as causas físicas das modificações, seja sobre o modo como seus estados acontecem, já que, diz ele, “ora, sentir uma queimadura não é certamente conhecer a natureza do fogo, nem sua ação sobre nós” (ALQUIÉ, 1974, p. 161).

Para Malebranche, o que permite ao pensamento se constatar como uma coisa é a garantia apenas de que o nada não pode ser pensado. Essa condição dá suporte só à afirmação de um pensamento existente: “O nada não tem propriedades. Penso. Logo sou” (OC, XII: 36). O fato de o espírito pensar mostra que ele não é um nada; nisso ele se verifica a si mesmo, num primeiro grau, como coisa existente: é que o nada é impensável e nele nada existe. Todavia, num segundo grau, há a dependência da alma em relação à experiência sensível, como também a garantia da própria existência, mas sem a condição de possibilitar um conhecimento totalizante de si: “Existe talvez em nós uma infinidade de faculdades ou de capacidades que para nós são inteiramente desconhecidas” (OC, III, p. 23). Neste caso a consciência que a alma tem de si mostra-a como apenas uma parte do todo que é seu ser, pois ela só tem essa consciência se percebe esses seus estados (cf. OC, I, p. 451).

Assim, enquanto Descartes defende o conhecimento do *cogito* como racional e conhecido por ideia, Malebranche concebe no pensamento a face necessária de uma consciência empírica, sem qualquer poder representacional. Pois, pontua Saliceti, “de fato, no pensamento representativo [...] pode faltar a ideia que é o verdadeiro objeto da consciência, o *ideatum*. Ao contrário, o eu não sendo

apreendido pela ideia, nunca é apenas possível, mas sempre apreendido como existente em ato” (SALICETI, 2016, p. 116). Tal condição traz como restrição ao *cogito* poder apenas fazer experimentação de seus estados, sem que se conheça por isso como separado de sua passividade, como se tivesse um conhecimento representacional de sua (pura) natureza. Esse poder de conhecer racionalmente o espírito pela ideia, isso Malebranche concede como pertencendo só a Deus. O conhecimento que Deus tem de nossas sensações se dá por ideia, pois Ele sabe a qual modalidade da alma se refere cada uma das sensações. Noutras palavras, Deus conhece a realidade metafísica de cada uma dessas modalidades e os fatores responsáveis para que o ser humano seja afetado de tais e tais modos. Ele é o único que possui a ideia ou o arquétipo da nossa alma. Por isso sabe como ocorrem todas as nossas modificações e como cada uma nos padece (afeta) de modo diferente.

Sobre o conhecimento do *cogito* Malebranche elucida o problema em Descartes, que residia no vínculo feito entre a consciência da existência da alma e o conhecimento da sua natureza como coisas coincidentes. Nas *Meditações*, o método da dúvida conduziu o sujeito, tanto na sua existência como no conhecimento de sua essência, como sendo uma *res cogitans* (cf. AT, IX-1, p. 19). Não obstante, avalia Malebranche, como Descartes conseguiu chegar a essa conclusão? O que fez esse pensador considerar que a consciência da existência e o ser desse sujeito existente fossem coincidentes? Pondera Malebranche, dizendo:

O sentimento interior que tenho de mim mesmo me ensina *que sou*, que penso, que quero, que sinto, que sofro, etc., mas ele não me faz conhecer o *que eu sou*, a natureza do meu pensamento, de minha vontade, de meus sentimentos, de minhas paixões, de minha dor, nem as relações que todas essas coisas possuem entre elas (OC, XII: 67, grifos nossos).

É que a atividade de conceber a própria existência só revela haver um pensamento que é capaz de se modificar de vários modos, sem ultrapassar isso: tal consciência de si não pode se tornar critério para que o *cogito*, na posse de seu pensamento, realize um salto mortal, uma operação reflexiva que permite desdobrá-lo em sujeito e objeto na qual ele é ambos na relação de si a si e se conhece como uma única coisa estritamente pensante. Ao contrário, a existência

possibilita ao pensamento só saber que é ele o sujeito ou a unidade dos diversos pensamentos.

Em vista disso, a reflexão malebranchiana conduz o racionalismo cartesiano aos limites, às bordas do que é já incomum ao racionalismo, identificado, posteriormente, por Kant pela estrutura transcendental da sensibilidade do sujeito (realismo empírico e idealidade transcendental do espaço e do tempo como formas puras da intuição). Aqui pela Sensibilidade, como faculdade transcendental, as dimensões subjetiva e objetiva do pensamento são tematizadas na *Crítica da razão pura*. Por um lado, se na primeira parte da *Crítica* ele fundamenta o lugar da Sensibilidade como uma faculdade legítima segundo um estatuto transcendental, no segundo livro da *Dialética Transcendental* trata de aplicar isso aos “falsos raciocínios” (paralogismos da razão pura) que visavam garantir o conhecimento puramente racional da Alma, como no modelo cartesiano de defesa da tese da simplicidade da substância. A essa análise se aproxima o tratamento de Kant a respeito do juízo *eu penso*, que dá andamento teórico à separação postulada por Malebranche entre *eu* como sujeito do pensamento e *eu* como consciência sensível de si mesmo. Kant distinguiu um *eu* como sujeito lógico, formal e “veículo de todos os conceitos em geral” (KANT, 2015, B399, p. 302) e um *eu* como predicado, conteúdo advindo da intuição empírica (receptividade). Desse modo, como Malebranche, também Kant atacou a questão “dogmática” do sujeito mediante a discriminação das dimensões do *eu penso*: enquanto unidade formal o *eu* é capaz de fornecer só conhecimento de seu aspecto formal, e não da realidade sensível; no entanto, justamente nesse sentido o *eu* fora adotado como objeto em Descartes.

Para a crítica kantiana ao *cogito* em Descartes e à distinção do *eu penso* formal e *eu* empírico, é suficiente entender a definição kantiana de conhecimento, amparada na doutrina do *Idealismo Transcendental*. Pela distinção entre os diferentes níveis do *eu penso*, como unidade lógico-formal da apercepção (autoconsciência) e como conhecimento de si por meio exclusivo da intuição empírica (no espaço e no tempo), a *Crítica da razão pura* tematiza as estruturas *a priori* da mente (*Gemüt*) como as faculdades do sujeito. Essas faculdades têm origem transcendental, e não empírica; e somente por isso elas são as condições de possibilidade de todo o conhecimento. A primeira dessas estruturas é a

Sensibilidade, como condição para que o sujeito seja afetado pelos objetos: as formas *a priori* da sensibilidade, o espaço e o tempo, são aqui as responsáveis pela matéria (as intuições empíricas) de conhecimento. Devido a essa limitação, a saber, a necessidade de ser afetado pela matéria, nunca é admitido o acesso - pela sensibilidade - a um objeto em si mesmo, independentemente do modo de o sujeito ser por ele afetado. Ou seja, os objetos são representados (intuitivamente) apenas como fenômenos. Segundo Pascal, essa é a condição para a percepção: o homem apenas tem intuições sensíveis, nunca intelectuais:

Com efeito, numa intuição intelectual, o espírito dar-se-ia a si mesmo o objeto que vê; mas um tal modo de conhecer é privativo do Ser supremo: a intuição humana supõe que um objeto nos seja dado e que este afete o espírito. A sensibilidade é, precisamente, essa faculdade que possui nosso espírito de ser afetado por objetos (PASCAL, 2011, p. 50).

Por sua vez, o Entendimento é outra estrutura *a priori* e transcendental, constitutiva do sujeito. Ele é a condição para a síntese (pensamento), realizada por meio de conceitos, de tais intuições sensíveis. Assim, se as intuições pertencem à Sensibilidade, os conceitos cabem ao Entendimento, que pode só pensar e sintetizar todo o diverso sensível segundo leis e regras (categorias) constituídas em seu vínculo com a forma do conteúdo ou material. Por isso, o conhecimento de todo entendimento humano "é um conhecimento por conceitos, um conhecimento não intuitivo, mas sim discursivo" (KANT, 2015, B93, p. 106).

Nessa ênfase sobre a impossibilidade de transgredir essas leis mediante o apelo a uma intuição intelectual, Kant demarca o tipo de acesso limitado que o sujeito tem de si: esse acesso se refere às formas da sensibilidade, que mostram que "o tempo não é senão a forma do sentido interno, isto é, do intuir a nós mesmos e a nosso estado interno" (KANT, 2015, B49, p. 81) e que o espaço não é senão a forma do "sentido externo", do modo como temos acesso aos objetos representados como fora de nós. Enquanto a elucidação kantiana sobre o tempo como forma pura da sensibilidade se apresenta como crítica ao *cogito* cartesiano do ponto de vista da transgressão da intuição sensível em direção à intuição intelectual - esclarecida de modo mais completo na *Dedução transcendental das categorias* na invalidação do argumento cartesiano do (auto)conhecimento do

sujeito como possível fora da experiência sensível, visto o *eu penso* cartesiano ser sempre só um pensamento, sem nunca trazer ao mesmo tempo qualquer intuição empírica/sensível de si mesmo –, por sua vez, a aclaração kantiana acerca do espaço vincula a crítica ao *cogito* cartesiano à refutação da Psicologia racional da Alma, na medida em que o sentido interno (forma pura do tempo) não sustenta sozinho o fornecimento do material (no caso, a natureza) a ser conhecido pelo sujeito: o *cogito* precisa do material vindo da sensibilidade – no caso, da forma pura do espaço (sentido externo) a fim de produzir sobre ele a representação da consciência do diverso.

Se têm de ser separados *eu-sujeito que pensa* e *eu-objeto que sente a si mesmo*, não há coincidência imediata entre “eu penso” e ser. Para Alquié (1974, p. 503) a impossibilidade de o ser se tornar objeto da ciência aproxima o malebranchismo e a crítica kantiana. Em Malebranche os argumentos que apontam à obscuridade do *cogito* cartesiano são o primeiro indício da necessidade de refutar o seu idealismo material, já que a postulação da anterioridade e simplicidade do *cogito* no conhecimento ultrapassava o limite da consciência sensível, mostrando o conhecimento do *cogito* como secundário na ordem do conhecimento. Por isso apresenta em *A busca da Verdade* o conhecimento do *cogito* como não passando de um raciocínio relativamente ao conhecimento obtido pelo corpo (Sensibilidade). Segundo Malebranche,

todas as maneiras de ser de uma tal extensão não consistem senão em relações de distância; e é evidente que essas relações não são percepções, raciocínios, prazeres, desejos, delírios, sentimentos ou, em uma palavra, pensamentos. Esse EU que pensa, minha própria substância, portanto, não é um corpo; pois, minhas percepções, que seguramente me pertencem, são apenas uma coisa completamente diferente de relações de distância (OC, XII: 32-33).

Assim, enquanto produto de um raciocínio, não pode haver ciência do tipo de sensações pertencentes a algo como a alma. O fato de haver percepções de objetos espaciais permite concluir sobre o pertencente à alma. Mas isso ocorrerá só posteriormente com Kant, ao mostrar que o conhecimento do eu, como objeto, é o do eu empírico, como sentido externo determinável no espaço e sentido interno determinável no tempo, e não de um *eu* lógico-formal, sujeito apenas dos

pensamentos. Na determinação do conhecimento, o sentido externo precede o sentido interno, que deriva da intuição externa (objetos espaciais) seu conteúdo de determinação. Vê-se assim, diz Kant, que “[...] a experiência externa é realmente imediata, e que somente por meio dela é possível não a consciência da própria existência, mas a sua determinação no tempo, isto é, a experiência interna” (KANT, 2015, B276-277, p. 232). Vê-se que Kant pressupõe “[...] o fato de que a experiência interna retira seu material em última instância da [experiência] externa: que as intuições internas pressupõem necessariamente intuições externas de objetos dados” (BONACCINI, 2002, p. 56). Assim para Bonaccini (2002, p. 53), “[...] se tenho representações subjetivas devo admitir que tenho representações objetivas e não só a representação objetiva de minha existência espaciotemporal”. Por isso, Kant reconhece no idealismo problemático cartesiano um aspecto reticente, cético quanto à possibilidade de ser provada a existência de objetos reais no espaço. Em vista disso, trata-se de mostrar o modo pelo qual o sentido interno está atrelado a *priori*, indissolúvelmente, à forma do espaço, na qual se dá a percepção de objetos empíricos externos à consciência.

Essas considerações se relacionam ao argumento de Malebranche de que, segundo Alquié (1974, p. 93) “[...] todo o modelo de inteligibilidade parece [ser] tirado do espaço, e é da geometria e da física que será necessário partir para compreender o espírito. Desse modo poderemos raciocinar sobre o pensamento apenas por analogia com a extensão e segundo imagens espaciais”. Portanto, a obra *A busca da verdade* pode ser considerada como tendo elaborado uma primeira refutação do racionalismo cartesiano, entendendo-se daí que a defesa de Malebranche de uma Psicologia Empírica da Alma possa ser vista como combinando com a crítica de Kant ao idealismo material/problemático de Descartes. Ali onde Malebranche traça, inicialmente, os limites de atuação do *cogito*, justamente ali ele realiza *avant la lettre* a exigência do lugar fundado estritamente pelas condições do sujeito - lugar para o “transcendental” da Sensibilidade - desde o qual a filosofia malebranchiana estabelece um diálogo profícuo com o criticismo kantiano e seu Idealismo.

CONCLUSÃO

Sabe-se que a intenção das objeções de Malebranche ao pensamento cartesiano não deve ser vista do mesmo plano em que Kant dirigiu sua crítica às doutrinas metafísicas da tradição, visto a pretensão malebranchiana ser mais limitada em seu alcance: ele visava com exclusividade não conceder inteiramente ao homem a capacidade de inteligibilidade, como pretendia Descartes. Ora, se encontra em Malebranche um germe da visão crítica da concepção do sujeito (*cogito*) e que abre espaço à defesa da Psicologia Empírica da Alma, então vale contrastar isso com a iniciativa kantiana de limitar as pretensões da metafísica tradicional por meio de uma teoria do sujeito transcendental (composto por faculdades constitutivas transcendentais). Segundo a tese ocasionalista assentada por Malebranche, o pensamento humano é totalmente beneficiário da ação divina; por contraste ao ocasionalismo Malebranche apresenta os equívocos do inatismo cartesiano na pretensão de desvelar o real, por ele atribuído ao *cogito*. Na justificação da tese ocasionalista Malebranche despotencializou o *cogito* cartesiano de sua capacidade intencional e representativa, traçando os limites do pensamento humano, na defesa de que a consciência do pensamento não ultrapassa a capacidade do conhecimento sensível. Por isso é impossível para o homem um conhecimento “objetivo”, a cujo acesso as coisas seriam conhecidas direta e “intelectualmente”, de uma só vez. As faculdades humanas, por sua vez, só conhecem as coisas tal como as capta sensivelmente, e não como são em si, sendo impossível se apropriar, no pensamento, da relação necessária entre as coisas e sua representação.

Na sua *A busca da Verdade*, Malebranche aponta que o pensamento está fadado a lidar com suas experimentações e que o sujeito não tem condições de perceber a si próprio sem a presença/existência primeira de algo percebido como exterior. Portanto, aqui se vê que, do ponto de vista do conhecimento, o espírito não é o primeiro, senão que o corpo é a condição *sine qua non* de tudo que é conhecido. Essa crítica, como objeção lançada contra o inatismo de Descartes, circunscreve os limites do *cogito* em sua pretensão de desvelar o real: o *cogito* não pode substituir o ser enquanto objeto da ciência. Pela defesa de um *cogito* receptivo Malebranche postula, em vez disso, uma concepção diferente de sujeito

do que aquela notadamente visada pelas tendências cartesianas nos finais do século XVII (cf. CARDOSO, s/d, p. 373).

Por isso, no concernente à dessubstancialização *cogito* do conhecimento, Malebranche encaminhou a fundação de uma primeira etapa na elaboração do argumento de refutação do idealismo material e problemático de Descartes. A outra etapa do argumento, pode-se considerar, dependeu de um estofo mais desenvolvido, como no iniciado no texto pré-crítico de Kant, a *Dissertatio de 1770*, e cumulado na segunda edição da *Crítica da razão pura* (1787), que perfila tanto a constituição da Sensibilidade (Estética transcendental) como o argumento dos Paralogismos como crítica à Psicologia Racional (doutrina da alma). Assim, reside na transição da Doutrina da Alma em Malebranche à crítica da Psicologia Racional em Kant, o tema da refutação do idealismo cartesiano como “problemático”, por não haver desenvolvido as condições subjetivas que mostram o modo de acesso à matéria sensível de conhecimento mediante uma faculdade respectiva no sujeito.

REFERÊNCIAS

ALQUIÉ, Ferdinand. *Le Cartésianisme de Malebranche*. Paris: Vrin, 1974.

BONACCINI, Juan. Kant e o problema do mundo externo. In: *Manuscrito*, 2002. Vol. XXV (1), p. 7-68.

CARDOSO, Adelino. Consciência e inevitância do eu em Malebranche. In: *Phainomenon*, n. 516, Lisboa, p. 367-379.

DESCARTES, René. Discurso do Método; Meditações Metafísicas; Objeções e Respostas e Paixões da Alma. In: *Obra Escolhida*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.

_____. *Œuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery (AT). Paris: Vrin, 1996. V.11.

KANT. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis, RJ. Editora Vozes, 2015.

MALEBRANCHE, Nicolas. *A Busca da Verdade*. Tradução de Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Discurso Editorial Paulus, 2004.

_____. *Œuvres Complètes de Malebranche*. Direction André Robinet (dorénavant citées OC). Paris: Vrin, 1959-76.

PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. Introdução e tradução de Raimundo Vier. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 201.

SALICETI, Marion. *La Constitution Malebranchiste de la Conscience sensible*. Thèse de doctorat (en philosophie). 468 p. Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel, 2016.