

TEORIA DAS IDÉIAS E TEORIA DO CONHECIMENTO

Jean-Claude Pariente

UNIVERSITÉ BLAISE PASCAL (CLEMONT FERRAND II)

Arnauld multiplicou os ângulos sob os quais atacou a teoria malebranchista das idéias. Ele não procurou apenas mostrar que Malebranche apresentara duas versões diferentes dela, não criticou apenas sua coerência interna, ele tentou também provar que ela não respondia aos objetivos que lhe tinham sido atribuídos por seu criador. Malebranche sustenta, por exemplo, que sua teoria “coloca os espíritos em uma inteira dependência de Deus, e a maior que possa existir”. A maior que possa existir, pois dela não resulta apenas que nós não vemos nada sem a permissão de Deus, o que todos os crentes sempre admitiram, porém, mais ainda, que não vemos nada senão pela própria operação de Deus em nós (“não poderíamos nada ver sem que Deus mesmo não no-lo fizesse ver”) o que a teoria da visão em Deus garante claramente ao ultrapassar a afirmação geral e confusa do concurso de Deus com as criaturas para explicar aos homens “muito distintamente como eles não podem nada sem Deus” (Malebranche, *Busca da Verdade*, III, 6)¹. Arnauld conhece perfeitamente esses textos, que ele cita no capítulo 19 do tratado *Das Verdadeiras e das Falsas Idéias*²; ele está longe, no entanto, de estar convencido pelas declarações de Malebranche. A seus olhos, com efeito, se não misturamos várias questões que ele distingue umas das outras, se nos limitamos ao problema preciso de “nossos conhecimentos mais naturais e mais comuns, do que é necessário

(1) Doravante citado *BV*, introdução e texto estabelecido por G.Lewis, Paris, Vrin, 1946, t.I, p.249 e 250.

(2) Doravante citado *VFI*, texto revisto por C. Frémont, *Corpus des oeuvres de philosophie en langue française*, Paris, Fayard, 1986, p.166.

para aperceber o sol, um cavalo, uma árvore, para ter a idéia de um cubo, de um cilindro, de um quadrado, de um número” (VFI, p.169), a doutrina de Malebranche sofre de vários inconvenientes: a dependência de Deus em que ela nos coloca não merece que se faça “tanto barulho” por causa dela; ela tende menos a nos ligar a Deus do que a não nos dar licença de nos ligarmos às coisas materiais e, enfim, ela contradiz a máxima tão freqüentemente avançada por seu autor de que Deus age sempre pelas vias mais simples (VFI, p. 170-176). Todavia, não entrarei no detalhe da argumentação que se desenvolve sobre todos esses pontos; eu os evoquei apenas para ilustrar a idéia de que uma das críticas favoritas de Arnauld consiste em sustentar que seu “amigo”, como ele designa Malebranche, propõe uma doutrina que não cumpre suas promessas.

Gostaria de permanecer nesse terreno, mas mudando de assunto. Com efeito, há, segundo Arnauld, um segundo objetivo que a teoria das idéias se atribui, mas que, na realidade, ela não atinge. Não lhe é consagrado capítulo particular, como era o caso para a crítica precedente, mas, se as reflexões incidindo sobre este segundo assunto estão dispersas ao longo do escrito de Arnauld, elas não formam menos uma linha de força que merece ser reconstituída quando tentamos formar uma visão de conjunto da posição que o tratado *Das Verdadeiras e das Falsas Idéias* defende. Arnauld sustentava, acabo de lembrá-lo, que a doutrina de Malebranche não tem o alcance espiritual e religioso que lhe conferia seu autor. Ele sustenta igualmente que essa doutrina fracassa, além disso, em dar conta do conhecimento e de seus procedimentos, e é a esse segundo ponto que serão consagradas as observações que se seguem: o fracasso no plano espiritual se duplica de um fracasso no plano teórico e, mais precisamente, no plano gnosiológico que não pode ser fundado sobre a teoria das idéias como seres representativos das coisas conhecidas, nem sobre a visão em Deus, nem sobre a noção de uma extensão inteligível infinita, tais como Malebranche as apresentou. Um dos capítulos que trarei como contribuição para analisar esta segunda crítica de Arnauld diz isso nesses termos a propósito da extensão inteligível: “[...] é impossível que essa extensão inteligível infinita, na qual ele sustenta que devemos ver todas as coisas, nos seja um meio de ver alguma dentre todas aquelas que não conhecemos, e que

gostaríamos de conhecer” (VFI, p.133). Se é assim, a doutrina de Malebranche se revelaria totalmente estéril no plano da teoria do conhecimento, pois aquilo de que Arnauld a acusa é de dar conta apenas do conhecimento das coisas que já conhecemos, sem poder dar conta da maneira como adquirimos o conhecimento das coisas que não conhecemos ainda, ao passo que é sobre esse segundo ponto, evidentemente, que deve incidir toda teoria do conhecimento digna desse nome.

Eu me proponho a examinar aqui essa parte da crítica de Arnauld, a parte gnosiológica, reunindo os textos que lhe são consagrados. Por falta de tempo e de competência suficiente, eu o farei colocando-me sempre de seu ponto de vista, sem entrar na imensa polêmica com Malebranche que seu tratado suscitou, e cujas peças malebranchistas figuram na *Coletânea de todas as respostas do P. Malebranche ao Sr. Arnauld* (1709). No interior desses limites, tratarei inicialmente da extensão inteligível infinita para mostrar que ela é incapaz de garantir o conhecimento do singular e que ela nem mesmo permite colocar o problema do conhecimento; em seguida, voltar-me-ei para as características do conhecimento por idéia clara para mostrar que elas não autorizam o progresso do conhecimento.

I. A extensão inteligível infinita.

A *Busca da Verdade*, cuja primeira edição data de 1674 (tomo I) – 1675 (tomo II), é um livro que tem uma história: ela conheceu várias edições enquanto Malebranche vivia, e é apenas na terceira edição (1677-1678) que aparecem os *Esclarecimentos*, nos quais Malebranche responde a certas objeções dirigidas às teses desenvolvidas nos dois primeiros tomos. Ora, segundo Arnauld, Malebranche não se contenta em esclarecer, mas ele modifica, às vezes consideravelmente, sua doutrina nesses *Esclarecimentos*. Seria notadamente o caso para tudo o que diz respeito ao conhecimento das coisas particulares. Enquanto o capítulo inicial da *BV* (“Que vemos todas as coisas em Deus”, III, II, 6, t.1, p. 248 sq) afirma que conhecemos os “objetos de fora” vendo em Deus as idéias que os representam, o *Esclarecimento* correspondente explica que não há em Deus uma idéia particular para cada corpo particular, mas que, quando vemos tal coisa em Deus, é Deus quem

aplica ao nosso espírito a extensão inteligível de uma maneira cada vez diferente, pois essa extensão contém nela todas as diferenças entre os corpos (3ª objeção, t.3, p.93). Arnauld não hesita em ver na diferença entre o capítulo inicial e o esclarecimento uma dessas numerosas “variações” doutrinárias que ele gosta de destacar em Malebranche (*VFI*, cap. 13, p.109 sq). A partir daí, ele se entrega a uma crítica impiedosa da própria noção de extensão inteligível, reunindo todas as contradições que ele crê perceber nos desenvolvimentos que Malebranche consagra a essa noção (cap. 14). Mas ele não se contenta com essa crítica interna, visando mostrar que há algo ininteligível, como diz na p.133, na extensão inteligível. Ele vai também procurar mostrar que, com essa noção, torna-se impossível compreender como adquirimos o conhecimento das coisas singulares que ignorávamos, e este será o objetivo do capítulo 15 sobre o qual vou insistir um pouco.

I.1. – Como passar da ignorância ao conhecimento?

Este capítulo é construído sobre uma divisão proposta por Malebranche que sustentou (*BV*, t.3, p.84, citado em *VFI*, p.104) que “as essências das coisas, os números e a extensão” constituem as três espécies de realidades que conhecemos por idéias claras, e, portanto, segundo Arnauld, graças à extensão inteligível. Deixando de lado provisoriamente as essências das coisas, Arnauld vai mostrar que a extensão inteligível não nos dá o meio de passar da ignorância ao conhecimento a propósito dos números ou das figuras.

Consideremos inicialmente os números (*VFI*, p. 134 e 149). Suponhamos que buscássemos saber qual é o número cuja divisão por 28 deixa um resto de 5, a divisão por 19 um resto de 6 e a divisão por 15 um resto de 7. Deixo de lado a relação desse problema com problemas de calendário para os quais vocês encontrarão as explicações necessárias na *Encyclopédie* e retenho apenas a questão aritmética. Não sei como ela era resolvida no número do *Journal des savants* ao qual Arnauld faz referência na p.149. Mas é um questão clássica que seria hoje em dia considerada como uma aplicação do teorema dito dos restos chineses, que permite encontrar um número se conhecemos os restos que ele deixa quando o dividi-

mos por vários números primos entre si³. Ora, 28, 19 e 15, tomados dois a dois, são de fato primos entre si. Aplicando o teorema obtemos a solução, ou antes as soluções, pois há uma infinidade delas: é $7980n + 2077$, n variando de 0 a ∞ . Para $n = 0$, é 2077, do qual vocês podem verificar que ele satisfaz às condições enunciadas. Não indico esse resultado por pura preocupação com erudição, mas para dar um forma precisa aos comentários de Arnauld. Pois o que ele sustenta é que a extensão inteligível infinita, mesmo inteiramente unida à nossa alma, não nos serve em nada para descobri-lo. Certamente, ela contém todos os números, contém portanto em particular 2077, assim como todos os números da forma requerida para resolver o problema, mas esses números não estão contidos nela de forma diferente daquela de não importa qual dos outros números, quer dizer que nada na extensão inteligível indica que 2077, por exemplo, é uma solução do problema proposto. Conseqüentemente, mesmo se, percorrendo esse conjunto infinito, eu encontrasse por acaso com 2077, eu não teria nenhuma razão de me deter nele reconhecendo-o como um dos números que resolvem o problema posto, enquanto eu não tivesse encontrado a solução do problema em questão. Dito de outra forma, pode-se no máximo conceder a Malebranche que a extensão infinita é uma condição necessária para a representação de um número dado, mas ela não poderia ser uma condição suficiente disso porque não vemos que ela contenha um meio de discriminar este número entre a infinidade de todos aqueles que ela contém⁴, ou, se se prefere, porque é necessário justamente que este número seja dado para que eu procure me representá-lo: mas, se ele é dado, eu não tenho mais que procurar me representá-lo.

Dir-se-á talvez que o erro de Arnauld é raciocinar como se Malebranche tivesse querido dizer que a resolução de um problema de aritmética consiste em

(3) Dois números são primos entre si quando seu maior divisor comum é um.

(4) A propósito não de números, mas de corpos, Malebranche insiste sobre a homogeneidade das partes da extensão inteligível infinita: “Como as partes da extensão inteligível são todas de mesma natureza, todas elas podem representar qualquer corpo que seja” (BV, t.3, p.92). Arnauld cita esta passagem em VFI, p.119.

percorrer a extensão inteligível até encontrarmos a solução. É também na extensão inteligível, acrescentar-se-á, que podemos elaborar métodos de resolução, e, aqui por exemplo, desenvolver uma demonstração do teorema dos restos chineses que poderia ulteriormente aplicar-se ao problema proposto. Mas veremos mais adiante que Arnauld reverteria essa réplica malebranchista em uma nova objeção contra a visão em Deus.

Se permanecemos por enquanto na discussão das explicações pela extensão inteligível, será para constatar que no segundo dos domínios distinguidos por Arnauld, aquele dos corpos e das figuras, a mesma objeção pode ser dirigida a Malebranche. Desta vez, Arnauld argumenta a partir do tratamento das seções cônicas em Descartes, tal como o encontramos no oitavo Discurso da *Dióptrica*⁵. A propósito da elipse e da hipérbole, Descartes sublinha aí a superioridade da definição delas pelo movimento de um ponto sobre a definição que os Antigos davam delas como seções cônicas. Se admitimos que o que distingue uma elipse e uma hipérbole é o movimento de um ponto que descreve cada uma dessas curvas, tampouco basta consultar a extensão inteligível para descobrir que a elipse é o lugar de um ponto que se desloca de tal maneira que a soma de suas distâncias a dois pontos fixos permanece constante, enquanto a hipérbole é o lugar de um ponto que se desloca de tal maneira que a diferença de suas distâncias a dois pontos fixos permanece constante. Aqui também se admite que conhecemos a elipse e a hipérbole na e pela extensão inteligível em que as vemos. E, certamente, a extensão inteligível contém as curvas correspondentes, e eu posso traçá-las aí limitando essa extensão de uma dada maneira para uma das curvas e de uma outra maneira para a outra. Mas como eu saberia de que maneira devo limitá-la se não tivesse já a idéia da elipse e a da hipérbole? Portanto, é necessário supor que “eu conheço de uma maneira diferente da extensão inteligível, o que gostariam que eu não pudesse saber senão por essa extensão inteligível” (*VFI*, p.138). Tudo considerado, como se vê, a discussão das seções cônicas desemboca, como a da

teoria dos números, na conclusão de que a extensão inteligível não torna inteligível o progresso do conhecimento porque é necessário impor-lhe um princípio de discriminação que ela não contém por si mesma para que represente um número ou uma figura particulares, e que não podemos dispor desse princípio a não ser que já conheçamos o que se supõe que só conhecemos por ela.

Abrirei aqui um pequeno parêntese para observar que a objeção de Arnauld é de feitura muito próxima daquela da aporia do Mênon (80e) sobre o aprendido. A questão é: o que procuramos? Procuramos o que sabemos ou o que ignoramos? Se procuramos o que sabemos, não temos nada a procurar; e se procuramos o que ignoramos, como sabemos o que devemos buscar? Da mesma maneira aqui: se a extensão inteligível me permite representar-me o que já conheço, ela não serve para nada; e, se ela me permite representar-me o que não conheço ainda, como saberei que é o que eu queria me representar? Para Arnauld, a aporia do Mênon é também a de Malebranche.

Tal me parece ser no fundo o desafio do que podemos chamar, deixando de lado as seções cônicas, a parábola do retrato de Santo Agostinho, tal como Arnauld a apresenta em *VFI*, p.135-138. Um artista, ao mesmo tempo escultor e pintor, fez saber a um de seus amigos que ele desejava conhecer os traços do rosto de Santo Agostinho. O amigo trouxe-lhe no dia seguinte – eu simplifico – um bloco de mármore dizendo-lhe que esse bloco continha a cabeça de Santo Agostinho, e que bastava retirar tudo o que ele continha de supérfluo para ver aparecer esta cabeça. Deixo aqui a palavra ao texto:

“Vós zombais de mim, diz o pintor. Pois concordo que o verdadeiro rosto de Santo Agostinho está no bloco de mármore [...]: mas ele não se encontra aí de maneira diferente de cem mil outros. Como quereis, portanto, que talhando esse mármore para dele fazer o rosto de um homem [...], o rosto que eu tiver feito ao acaso seja antes o rosto desse santo que algum desses cem mil, que estão tanto quanto ele nesse mármore [...]?” – reencontramos aqui o problema da discriminação – “Mas, mesmo que por acaso o encontrasse, o que é um caso moralmente impossível, não teria avançado mais nisso; pois não sabendo absolutamente como parecia Santo Agostinho, seria impossível que eu soubesse se realmente encontrei ou não [...]. O meio que me dais para saber na verdade como parecia

Santo Agostinho é portanto totalmente risível; pois é um meio que supõe que eu o sei, e que não pode me servir de nada se não o sei" (p.136) – reencontramos aqui a afirmação da ineficácia da extensão inteligível como meio de conhecimento.

I.2. – Há ignorantes?

Não se pode explicar, acabamos de vê-lo, a passagem da ignorância ao conhecimento pelo recurso à extensão inteligível. Mas, para dizer a verdade, é preciso ir mais longe: se vemos as coisas na extensão inteligível, não se pode nem mesmo explicar que existam ignorantes e sábios, o que basta para tornar vã toda tentativa para oferecer sobre essa base uma teoria do conhecimento. Uma tal tentativa, com efeito, é vã por princípio numa doutrina que não permite dar um estatuto filosófico ao estado de ignorância. É nessa direção que prolongaremos certas observações dispersas feitas por Arnauld, notadamente nos capítulos 22 e 23 de seu tratado.

Se não podemos ver os corpos exteriores senão em Deus e por suas idéias, essa condição se impõe a todos os homens, incluindo aí, como observa Arnauld (*VFI*, p.195), "os mais ignorantes e os mais obtusos", entre os quais ele conta os camponeses e as crianças (p.196). Não encontrei a passagem exata da *Busca da Verdade* à qual ele remete então, mas Malebranche diz mais abaixo (*BV*, t.3, p.100) algo de muito próximo quando escreve que "as mulheres e as crianças, os sábios e os ignorantes, os mais esclarecidos e os mais estúpidos concebem sem dificuldade pela idéia que eles têm da extensão que ela é capaz de todo tipo de figuras" e a frase que precede menciona além disso os camponeses. Podemos certamente acrescentar os chineses a propósito dos quais Malebranche se declara certo de que eles vêem as mesmas verdades que ele porque todo mundo consulta a mesma "razão universal" (*BV*, t.3, p.75). E como, vendo as coisas em Deus, "nós as vemos sempre de uma maneira muito perfeita" (*BV*, t.1, p.257), "não há portanto camponês", conclui Arnauld (*VFI*, p.195), "que não tenha, ou que não possa ter, tão somente pela visão interior que ele tem desses objetos, um conhecimento muito perfeito do sol, do seu asno, do trigo e de sua vinha; e que não conheça ou não possa conhecer muito facilmente todas essas coisas". Para Arnauld, não há por princípio ignorantes em Malebranche.

As mesmas razões tornam incompreensível por princípio não mais a passagem da ignorância ao conhecimento, mas a existência de um progresso dos conhecimentos. Arnauld coloca isso em evidência a propósito da física, depois da geometria. Se vemos todas as coisas graças à aplicação que Deus faz da extensão inteligível ao nosso espírito, “de onde vem, pergunta Arnauld, que todos os filósofos antes do Sr. Descartes, não tenham tido a mesma noção do sol, das estrelas, do fogo, da água, do sal, das nuvens, da chuva, da neve, do granizo, dos ventos⁶, e de tantas outras obras de Deus que teve este filósofo?” (VFI, p.196), e continua dizendo que “se os outros as viram nele, tão bem quanto ele, devem tê-las visto como ele”.

E, retornando um pouco mais adiante (VFI, p.202) à elipse e à hipérbole das quais já se tratou, ele nota que “foi talvez o Sr. Descartes quem primeiro descobriu as propriedades que delas demonstrou [...]”. Mas como dar conta no sistema de Malebranche dessa historicidade do conhecimento? Será preciso, portanto, pensar que os geômetras anteriores a Descartes, e em particular aqueles dentre os Gregos que tinham trabalhado sobre as seções cônicas, não tinham uma idéia clara delas e não as viam em Deus? Deixarei, no entanto, esta última questão em suspenso por um instante, até que a reencontremos mais adiante ao tratarmos das idéias claras. Limito-me aqui a concluir que essas objeções de Arnauld têm todas por objetivo estabelecer que Malebranche é incapaz de dar um estatuto satisfatório à oposição entre ignorância e ciência e tampouco ao fato do progresso dos conhecimentos científicos. O apelo à extensão inteligível não permite, por essas razões, fundar uma teoria do conhecimento.

II. As idéias claras segundo Malebranche.

Nenhum dos filósofos que classificamos entre os cartesianos reteve todas as teses de Descartes. Na primeira fila daquelas que Malebranche rejeita mais firmemente figura a distinção cartesiana entre dois tipos de idéias, as idéias claras e

(6) Reconhecemos nessa enumeração o conteúdo de vários dos discursos dos *Meteoros* de Descartes.

distintas e as idéias obscuras e confusas. Para o Oratoriano, só há idéias claras, e os conhecimentos que, para Descartes, nos chegam por idéias obscuras são referidas em seu sistema ao sentimento. É nesse sentido que ele sustenta que nós não temos idéia de nossa alma, e que só a conhecemos por sentimento. “[...] disse alhures, escreve ele nitidamente no IIIº *Esclarecimento*, que não temos idéia de nossa alma, porque a idéia que temos de nossa alma não é clara [...]” *BV*, t.3, p.19, citado em *VFI*, p.241). Lembrando a doutrina de Descartes segundo a qual a alma é mais fácil de conhecer do que o corpo, Arnauld protesta vigorosa, longa e meticulosamente nos capítulos 22, 23 e 24 de seu tratado, contra essa tomada de posição. Mesmo se me ocorre concordar com esse protesto, não é no entanto sob esse ângulo que gostaria de voltar às questões que coloca a teoria das idéias claras em Malebranche. Mantendo-me na perspectiva que eu definia mais acima, gostaria antes de tudo de mostrar que uma das principais censuras que Arnauld dirige a esta teoria é que ela é incompatível com os procedimentos e os processos efetivos do conhecimento.

Todavia, antes de me engajar nessa direção, creio ser útil esclarecê-la por uma breve lembrança histórica. Com efeito, é bom lembrarmos que o mesmo ano de 1683, durante o qual Arnauld publica o tratado *Das Verdadeiras e das Falsas Idéias*, é também aquele que vê aparecer a quinta edição da *Lógica* de Port-Royal, a última a ter sido revista por Arnauld e Nicole. Ora, essa edição, longe de ser uma simples reimpressão, se distingue por numerosas e importantes adições; não entrarei no detalhe que se pode encontrar analisado no prefácio de L. Marin à sua edição da *Lógica*, mas sublinho a contemporaneidade das duas publicações para lembrar que Arnauld não podia perder de vista, durante o próprio tempo em que trabalhava em sua crítica de Malebranche, os desafios de uma teoria das idéias para a lógica.

Dito isso, volto à discussão da concepção malebranchista das idéias claras. Um sumário dela de uma nitidez notável é dado no tratado, p.225-226, no capítulo 24. Ele é introduzido pela questão que Arnauld se coloca de saber como pode ocorrer que Malebranche afirme não encontrar nele a idéia clara de sua alma. Segundo Arnauld, é porque ele impõe tantas condições a uma idéia para declarar

que é uma idéia clara que ele não pode admitir como idéia clara aquela que ele tem de sua alma do mesmo modo que os Estóicos não podiam encontrar no mundo um homem que fosse homem de bem porque satisfaria todas as condições que eles impunham a seu ideal de humanidade. Arnauld acaba então por enumerar os quatro critérios que a idéia clara, segundo Malebranche, é suposta satisfazer. São na ordem os seguintes:

1. A idéia clara é uma idéia adequada no sentido de Descartes, quer dizer que ela nos faz conhecer todas as propriedades de seu objeto;
2. A idéia clara de um objeto nos faz conhecer as relações que ele mantém com os outros objetos;
3. Ela nos revela por simples visão as propriedades de seu objeto;
4. O conhecimento por idéia clara se opõe ao conhecimento por sentimento.

Retomarei agora esses critérios sem respeitar a ordem na qual eles são enunciados.

Começo pelo segundo, pois é aquele de que Arnauld trata mais rapidamente. Tomando a palavra “relação” em seu sentido matemático, ele observa que, se ter uma idéia clara de um objeto é conhecer suas relações com os outros, é preciso dizer que nós não temos idéias claras do quadrado nem do círculo, pois somos incapazes de determinar a relação deles. Além disso, tendo Malebranche introduzido essa caracterização a propósito das qualidades sensíveis, Arnauld nota que ela não é pertinente aí, as qualidades sensíveis não sendo quantidades entre as quais poderíamos descobrir uma relação matemática (*VFI*, p.212-213).

Passo ao último critério, pois ele concerne, como o precedente, às qualidades sensíveis. Elas são, segundo Malebranche, conhecidas por sentimento, e não por idéias claras, as duas formas de conhecimento sendo opostas aos seus olhos. “[...] o espírito só conhece os objetos, diz Malebranche (*BV*, t.3, p.84, citado em *VFI*, p.103), de duas maneiras: por luz e por sentimento. Ele vê as coisas por luz, quando tem uma idéia clara delas [...]. Ele vê as coisas por senti-

mento, quando não encontra nele mesmo uma idéia clara dessas coisas para consultá-la [...]”. Arnauld recusa o bem fundado dessa oposição referindo-se em primeiro lugar à ortodoxia cartesiana. Ele lembra que o próprio Descartes, que era segundo sua expressão “o homem mais reservado do mundo a tomar por claro o que não o fosse” (*VFI*, p.216), tinha admitido que vemos claramente as qualidades sensíveis enquanto modificações de nosso espírito, a obscuridade não se introduzindo senão quando as consideramos como coisas exteriores. De resto, é por essa razão que, quando a *Lógica* de Port-Royal (I, 9) deve dar um exemplo de idéia clara, ela não escolhe, como poderíamos esperar, o exemplo da extensão, mas aquele da dor, justamente uma daquelas que Malebranche pensa que só é conhecida por sentimento.

Semelhante divergência entre Arnauld e Malebranche só pode existir se eles têm duas definições diferentes de idéia clara. E isso é realmente o caso, como veremos agora voltando-nos para o primeiro dos critérios distinguidos da idéia clara segundo Malebranche, aquele segundo o qual a idéia clara é uma idéia adequada ou compreensiva. De sua parte, Arnauld se contenta com uma definição bastante sumária da idéia clara: é simplesmente, diz a *Lógica* (*ibid.*), uma idéia que nos impressiona vivamente. É fato que Malebranche se mostra muito mais exigente. Para ele, a idéia de um objeto é clara se ela nos dá o meio de conhecer todas as suas propriedades, e mesmo todas as modificações de que ele é capaz. Eis por que afirma que não temos idéia da alma: não há idéia que nos permita prever, antes de tê-lo experimentado de fato, que a alma é capaz de prazer e de dor, que ela é capaz da sensação visual do vermelho e do azul ou da sensação gustativa do melão, segundo exemplos da *BV* (t.3, p.99). O que prova que a idéia que temos da extensão é, ao contrário, uma idéia clara, é que essa idéia “basta para nos fazer conhecer todas as propriedades de que a extensão é capaz” (*BV*, t.1, p.256), e essa é a razão por que, para conhecer as propriedades de sua alma, os homens passam o mais das vezes pela idéia da extensão.

O que atrai a crítica de Arnauld nessa definição da idéia clara não é que Malebranche sustente que a idéia de um objeto nos dê o conhecimento de suas propriedades, é que ele sustente que ela nos dê o conhecimento de todas as suas

propriedades. Ele não discute o primeiro ponto, pois ele mesmo fez repousar o mecanismo do silogismo na *Lógica* sobre a compreensão das idéias. Ora, a compreensão de uma idéia é formada precisamente pelo conjunto dos atributos que ela contém em si e de que não podemos privá-la sem destruí-la, como diz a *Lógica* (I, 6, p.87)⁷, e ele salientou várias vezes nas *VFI* (p.49-50, 52 onde encontramos o mesmo exemplo da idéia do triângulo dado na *Lógica*, 56) que conhecíamos as propriedades das coisas consultando suas idéias por uma visão refletida. Vemos que essa definição equivale à caracterização que Malebranche dá da idéia quando diz que ela nos fornece o conhecimento das propriedades dos objetos aos quais ela se aplica. Sobre esse ponto, portanto, Arnauld e Malebranche estão de acordo. Mas consideremos o exemplo que dá a *Lógica* em apoio à definição precedente; trata-se da idéia do triângulo, e o texto diz que sua compreensão “contém extensão, figura, três linhas, três ângulos, e a igualdade desses três ângulos a dois retos, etc.”. É sobre o último termo desta definição, o “etc.”, que é preciso determinarmos um instante, pois ele significa precisamente que a compreensão de uma idéia pode conter atributos que ignoramos e que cabe à geometria iluminar à medida que ela progredir no conhecimento do triângulo. A doutrina da idéia na *Lógica* é, portanto, realmente a mesma que se manifesta da discussão de Malebranche, e ela se resume com uma grande nitidez nesta passagem da *Lógica*, I, 9 (p.102): “são condições diferentes em uma idéia ser perfeita e ser clara. Pois ela é perfeita quando nos representa tudo o que existe em seu objeto e é clara quando nos representa o suficiente disso para concebê-lo claramente e distintamente”. O erro de Malebranche é ter confundido idéia clara e idéia perfeita.

É do próprio Descartes que Arnauld recebe essa distinção, como ele lembra em *VFI*, p.201-202. E, como ele lembra igualmente, sua atenção tinha sido atraída para a importância da distinção dos dois tipos de idéias nas Respostas de Descartes às Objeções que ele lhe havia dirigido a propósito da distinção da alma e do corpo. Com efeito, Arnauld tinha objetado a Descartes que não podíamos estar certos da distinção entre duas substâncias a não ser que tivéssemos de cada uma

(7) Eu cito a *Lógica* na edição de L. Marin, Paris, Flammarion, 1970.

delas uma idéia “plena e inteira, quer dizer, que compreende tudo o que pode ser conhecido da coisa”⁸. E Descartes lhe havia respondido que “não era preciso [para isso] um conhecimento inteiro e perfeito”, mas apenas uma idéia clara e distinta das duas coisas⁹. Confundindo o que Descartes dissociava, a ideia clara e a idéia perfeita, a doutrina malebranchista da idéia clara é portanto contrária à herança cartesiana, e Arnauld não se priva de sublinhá-lo.

Mas a fidelidade a Descartes não é o único desafio do debate. Há um outro, um desafio propriamente teórico que é preciso agora tentar iluminar. Este novo desafio reside na relação entre a teoria das idéias claras e o raciocínio, e o que é questionado através dele não é nada menos que a possibilidade de uma lógica. Para fazê-lo aparecer, vou combinar agora duas das teses de Malebranche sobre as idéias claras, a tese segundo a qual elas nos fazem conhecer todas as propriedades dos objetos aos quais se aplicam, e a tese segundo a qual elas nos revelam essas propriedades por uma simples visão. Por si só, veremos, essas duas teses acarretam aos olhos de Arnauld a consequência que a lógica e o raciocínio são completamente inúteis.

De onde vem, com efeito, a necessidade do raciocínio? Ela tem sua origem segundo a *Lógica* unicamente nos “limites estreitos do espírito humano”. Por causa dessa estreiteza, ele não pode sempre, quando deve julgar sobre a verdade ou a falsidade de uma proposição, fazê-lo considerando simplesmente o conteúdo das duas idéias que ela combina para determinar se elas convêm entre si, ou se é preciso, ao contrário, separá-las uma da outra. Ele buscará então uma terceira idéia que possa ser comparada com cada uma das duas primeiras, e que permitirá colocá-las em relação entre si. Se quero saber, segundo o exemplo da *Lógica*, III, 1 (p.233), se a alma é espiritual, e não penetro isso desde o início, escolherei por exemplo a idéia de pensamento, e determinarei a relação da idéia de alma e da

(8) Arnauld, Quartas Objeções, em Descartes, *Meditações Metafísicas*, ed. J.-M. Beyssade e M. Beyssade, Paris, 1979, p.324-325.

(9) Ver Quartas Respostas, *ibid.*, p.347.

idéia de espírito com a idéia de pensamento para resolver o problema. Mas só seguirei este procedimento porque não vejo imediatamente o conteúdo das idéias iniciais. Dessa observação resulta claramente que um entendimento infinito não teria jamais que raciocinar, porque ele veria imediatamente por uma análise das duas idéias se elas convêm ou não entre si. Longe, portanto, de ser o instrumento de um dogmatismo, o raciocínio, o silogismo em particular, é para Arnauld o testemunho de nossa fraqueza.

Se admitimos agora com Malebranche que uma idéia clara contém todas as propriedades de seu objeto, e, além disso, que ela no-las revela por simples visão, o raciocínio torna-se inútil, pois a simples consideração das idéias dá resposta a todas as questões que nos colocamos. É o que resulta de uma declaração como a seguinte: “Não podemos fazer pergunta sobre o que pertence, ou não pertence, à extensão à qual não possamos responder facilmente, prontamente, intrepidamente pela mera consideração da idéia que a representa” (*BV*, t.3, p.99-100, citado em *VFI*, p.204). Todos os advérbios contam nessa frase: a consideração da idéia, por si só, sem outra operação do espírito, permite uma resposta fácil lá onde o raciocínio é laborioso, rápida lá onde ele é lento, intrépida lá onde ele é metuculoso.

Voltemos então à escala humana. Será para constatar que a oposição estabelecida por Malebranche entre idéia clara e raciocínio não corresponde de forma nenhuma à nossa experiência. Arnauld recusa essa oposição por duas razões ao menos, das quais uma diz respeito à validade do raciocínio e a outra à constituição da idéia clara.

Tratando-se do primeiro ponto, a validade do raciocínio, Arnauld protesta contra a pretensão que Malebranche emitira de demonstrar as propriedades tradicionalmente reconhecidas à alma (espiritualidade, imortalidade, liberdade) a partir da idéia obscura e confusa que ele atribui aos homens (*BV*, t.1, p.258, citado em *VFI*, p.228). Para Arnauld, não demonstramos nada a partir de uma idéia obscura e confusa. Longe de haver oposição entre idéia clara e raciocínio, como Malebranche sugere, o raciocínio demonstrativo deve se apoiar sobre idéias claras para conduzir a conclusões certas. É a lição que se pode tirar do capítulo IV, 6

da *Lógica*, que se abre (p.386) com a declaração seguinte: “[...] há proposições tão claras e tão evidentes por si mesmas que elas não têm necessidade de ser demonstradas, e que todas aquelas que não demonstramos devem ser tais para serem os princípios de uma verdadeira demonstração”. É assim que um axioma como: “o todo é maior que sua parte” deve sua certeza ao fato de que ele repousa sobre as idéias claras do todo e da parte; não é preciso portanto demonstrá-lo, mas ele serve de princípio a todos os tipos de demonstrações às quais comunica sua certeza. A partir disso, se Malebranche estima ter demonstrado as propriedades da alma é que, contrariamente ao que diz, ele tem dela uma idéia clara.

Mas há um outro ângulo sob o qual se estabelece uma relação positiva entre idéia clara e raciocínio: tal é o ângulo da constituição das idéias claras. Para Malebranche, é em Deus que vemos os objetos exteriores, seja porque Deus nos revela a propósito de cada objeto a idéia particular que o representa nele, seja porque ele aplica ao nosso espírito a extensão inteligível da maneira que convém para cada objeto. Nessas condições, não há lugar para uma reflexão sobre a maneira como se constituem as idéias claras, pois, resultando de uma operação devida à benevolência divina, elas não podem ser senão idéias perfeitas que temos apenas que contemplar. Mas, se cessamos com Arnauld de associar a presença de uma idéia clara em nós à uma operação de Deus, há lugar para interrogarmos sobre a maneira como se formam essas idéias. Constataremos então que, contrariamente às teses de Malebranche, seu conteúdo se constitui progressivamente no curso da história, e que ele não se constitui unicamente por causa da simples visão que temos dessas idéias, mas também a partir de duas fontes propriamente humanas que são o raciocínio e a experiência.

Sustentar que “não vemos por idéias claras o que conhecemos por raciocínio” teria por conseqüência absurda que os geômetras, que não conhecem “quase nada que não seja por raciocínio” – quase nada, pois eles conhecem os axiomas por simples visão – “não veriam quase nada por idéias claras” (*VFI*, p.147). É certo que Pitágoras não se contentou em consultar as idéias do triângulo retângulo e do quadrado para descobrir seu teorema, mas que, também ele, não pôde fazê-lo senão “por longos raciocínios”. Diríamos o mesmo para a descoberta de

Arquimedes da fórmula da superfície da esfera (VFI, p.222). Assim, Arnauld pode aplicar às idéias claras a concepção que Descartes se fazia das idéias quando respondia a Hobbes: “também observei freqüentemente que chamo de idéia a percepção que temos de tudo o que conhecemos por raciocínio assim como de tudo o que conhecemos de uma outra maneira”¹⁰, e concluir contra Malebranche que “devemos chamar de idéia clara a percepção de tudo que conhecemos claramente por raciocínios, por mais longos que possam ser, desde que sejam demonstrativos” (VFI, p.221-222).

Por esse apelo repetido ao raciocínio como meio de enriquecer o conteúdo das idéias claras, Arnauld estima ser mais fiel que Malebranche à experiência humana no domínio do conhecimento. Este último admitia, com efeito, que o que determinava Deus a nos dar o conhecimento de um objeto por uma idéia clara era o desejo que tínhamos disso. Esse desejo age como uma “prece natural”, uma causa ocasional que faz intervir a lei inviolável instituída por Deus e segundo a qual “a idéia [de um objeto] é tanto mais presente e mais clara quanto mais forte é nosso desejo” (BV, t.3, p.17, citado em VFI, p.149). Diante dessa descrição da investigação intelectual, a posição de Arnauld se resume a um sarcasmo: “Seria belo se fosse verdade” (VFI, p.148). Pois a experiência não nos faz ver que baste desejar conhecer para conhecer, qualquer que seja o ardor do desejo. E, voltando ao problema de aritmética de que falei mais acima, ele sublinha com ironia que o único recurso de que dispomos para resolvê-lo é o de tratá-lo com método, só uma investigação conduzida com método podendo passar por uma prece natural que não poderia deixar de ser atendida fazendo-nos conhecer o número procurado, e isto “quer tenhamos pouca vontade de sabê-lo, quer tenhamos uma muito grande” (VFI, p.149). Arnauld mobiliza o raciocínio e o método lá onde Malebranche se fia à prece e à benevolência de Deus.

(10) Descartes, Terceira Objeção e Respostas, nas *Meditações Metafísicas*, p.309. O texto citado por Arnauld (VFI, p.221) não é exatamente aquele que oferece a tradução em francês. Arnauld deve sem dúvida partir do texto latino e dar sua própria tradução dele.

Mas o raciocínio não é o único meio de enriquecer o conteúdo de nossas idéias claras. Ocorre também que sejamos instruídos pela experiência ou o acaso, mesmo no caso da idéia de extensão. Os animais são simples máquinas, mas não teríamos imaginado sua existência consultando apenas a idéia de extensão, se víssemos numa ilha deserta onde não existissem animais. Da mesma forma, devemos ao acaso (*VFI*, p.220) o conhecimento de todos os efeitos da pólvora de canhão, ou a verdadeira explicação dos efeitos que atribuíamos ao horror do vazio, e que são de fato devidos ao peso do ar, como Pascal demonstrou de maneira incontestável seguindo Torricelli. Se Malebranche admite que temos no entanto uma idéia muito clara da extensão, ele deve convir então que a presença de uma idéia clara não é incompatível com a descoberta progressiva de seu conteúdo, que ela se faça pelo raciocínio ou pela experiência, e, portanto, deve renunciar a associar conhecimento por idéia clara e conhecimento por simples visão.

Ao final dessa crítica, como vemos, não sobra nada da concepção que Malebranche tinha das idéias. Para Arnauld uma idéia pode ser clara sem ser uma idéia adequada, logo, sem nos fazer conhecer todas as propriedades de seu objeto; ela pode ser clara sem nos fazer conhecer as relações que ele entretém com os outros objetos; ela não nos revela forçosamente por simples visão as propriedades de seu objeto; e o conhecimento por idéia clara não se opõe ao conhecimento por sentimento. O que equivale a dizer – mas não encontrei no tratado de Arnauld passagem que o diga expressamente – o que equivale a dizer que, em sua teoria das idéias claras, Malebranche confunde a condição intelectual de um homem com a de um intelecto infinito.

III – Conclusão.

Não creio útil fazer um resumo do que disse para concluir. Prefiro terminar colocando-me uma questão de história da filosofia. Essa questão consiste em perguntar se a posteridade dessa querela entre Arnauld e Malebranche, da qual recomeço não ter apresentado aqui senão a parte arnauldiana, se a posteridade dessa querela não deve ser procurada em alguém como Condillac. Embora ele se oponha ao mesmo tempo a Malebranche e a Arnauld pelo empirismo e o genetismo

de sua filosofia do conhecimento, Condillac, ao menos o primeiro Condillac, aquele do *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* (1746), inscreve como eles sua reflexão no quadro de uma teoria das idéias, e, nesse terreno, poderia realmente ter tirado proveito da discussão entre seus predecessores, dos quais ele conhece e cita no *Ensaio* ao mesmo tempo a *Busca da Verdade* e o tratado *Das Verdadeiras e das Falsas Idéias*. Evidentemente, para descobrir em sua primeira obra os traços dessa discussão, é preciso cortar toda a superestrutura teológica que a enquadra tanto em Arnauld quanto em Malebranche, e limitar-se estritamente às teses incidindo sobre a natureza das idéias.

Nestes limites, eu reteria três das linhas de força do pensamento de Condillac. Inicialmente, ele opõe a mesma recusa que Malebranche à distinção cartesiana entre idéias claras e distintas e idéias obscuras e confusas. Ele afirma por exemplo que “[...] ter idéias claras e distintas será, para falar mais brevemente, ter idéias; e ter idéias obscuras e confusas será não ter idéias”¹¹. Ele considera portanto como Malebranche que todas as idéias são idéias claras, e afasta como ele a categoria das idéias obscuras e confusas. Mas, ao passo que para Malebranche as idéias são claras porque têm sua sede no entendimento divino que no-las comunica, e que as qualidades sensíveis não são conhecidas por idéia, mas por sentimento, justamente por falta de poderem ser claras e distintas, Condillac vai fazer um uso completamente diferente da tese de que só há idéias claras e distintas.

Considerando as sensações como idéias, ele procurará estabelecer que também elas são claras e distintas, e que as outras idéias não podem sê-lo senão na medida em que permanecem fiéis aos dados dos sentidos. Sobre este ponto, ele toma nitidamente posição contra Malebranche. Mas não faz ele isso prolongando então uma das objeções que Arnauld dirigia a seu adversário? Com efeito, Arnauld apelou várias vezes à estrita ortodoxia cartesiana para sustentar contra

(11) *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* (1746), em *Obras filosóficas de Condillac*, ed. G. Le Roy, Paris, 1947, vol. 1. p.10 col A.

Malebranche que as qualidades sensíveis são conhecidas por idéias claras e distintas, ao menos quando só as consideramos como modificações de nosso espírito; a obscuridade e a confusão não se introduzem senão quando nós as consideramos como propriedades reais dos corpos exteriores. Condillac não se comporta, no entanto, como discípulo de Arnauld, pois ele refere obscuridade e confusão à linguagem na qual nos exprimimos quando falamos das qualidades sensíveis. Ele pôde encontrar em Arnauld uma inspiração, mas deu um desenvolvimento dela adaptado ao seu sistema. Como quer que seja, vemos que a mesma tese segundo a qual não há outras idéias senão as claras e distintas pôde servir a fins opostos, seja para fazer remontar as idéias a Deus, seja para fazê-las descer à sensação.

Em revanche, Condillac encontra-se incontestavelmente do lado de Malebranche, e em oposição a Arnauld, sobre um terceiro ponto. Com efeito, ele partilha com Malebranche a preocupação de colocar o raciocínio em uma posição secundária em relação ao juízo, considerado como o modo fundamental do estabelecimento de relação de duas idéias. Para o primeiro, o raciocínio é supérfluo porque as idéias, assim que elas nos são dadas, são completas e cognoscíveis por simples visão; não há portanto lugar para fazer intervir uma atividade específica do entendimento para descobrir suas relações. Para o segundo, o raciocínio, em particular sob sua forma silogística, é frívolo porque coloca em primeiro plano considerações de forma. À síntese da qual o raciocínio é o veículo privilegiado, Condillac prefere como modo de organização do saber a análise, que é sempre suficiente para estabelecer as relações entre duas idéias: basta decompor as duas idéias para saber se elas são idênticas ou não, como o mostra a *Arte de pensar*. Isso não impede no entanto Condillac de se separar de Malebranche, na medida em que ele admite que as idéias das coisas exteriores são susceptíveis de se enriquecer pela experiência.

É realmente fascinante, direi para terminar, ver como teses que foram elaboradas em um contexto racionalista são retomadas em um contexto oposto e acomodadas por Condillac a um pensamento empirista.

RESUMO

A partir de reflexões dispersas, encontradas ao longo do tratado Das Verdadeiras e das Falsas Idéias, o presente artigo procura reconstituir as críticas gnosiológicas que Arnauld dirige à doutrina malebranchista das idéias. Trata-se, em especial, de mostrar que as noções de extensão inteligível infinita e de visão em Deus são incapazes de explicar a distinção entre sábios e ignorantes, a passagem da ignorância ao conhecimento de objetos particulares e o progresso do conhecimento humano. Assim, as observações contidas neste artigo procuram mostrar que Arnauld sustenta em seu tratado não apenas que a doutrina de Malebranche não tem o alcance espiritual e religioso que lhe conferia seu autor, mas também que essa doutrina fracassa em dar conta do conhecimento humano e de seus procedimentos.

Palavras-chave: Arnauld, Malebranche, idéia, teoria do conhecimento.

ABSTRACT

This article tries to reconstitute the gnosiological criticism that Arnauld makes to the Malebranche's doctrine of the ideas, from the dispersed reflections found along the treatise Of the True and of the False Ideas. It will be shown, especially, that the notions of infinite intelligible extension and of vision in God are unable of explain the distinction between sages and ignorant, the transition from ignorance to knowledge of particular objects and the progress of human knowledge. Being so, the remarks in this article try to show that Arnauld sustains in his treatise not only that Malebranche's doctrine does not have the spiritual and religious extent granted by his author, but also that this doctrine fails to explain human knowledge and its procedures.

Keywords: Arnauld, Malebranche, idea, theory of knowledge.

Tradução de *Marcos André Gleizer*

Recebido em 01/2003

Aprovado em 03/2003