

COGITO, SENTIMENTO E AFETIVIDADE EM MALEBRANCHE*

*Sacha Zilber Kontic** ***
szkonic@gmail.com*

RESUMO *O artigo analisa o modo como Malebranche apresenta o conhecimento que possuímos de nossa própria alma a partir da noção de sentimento interior. Para tanto, tomamos como ponto de partida a concepção malebranchiana do argumento do cogito, opondo-a à de Descartes, tomando-o como uma constatação imediata da existência de algo que sente, sem, no entanto, poder afirmar algo sobre sua essência. O conhecimento da alma torna-se assim algo puramente afetivo, sem nenhum conteúdo positivo, e por natureza distinto do conhecimento propriamente dito. Buscamos desse modo mostrar como, na filosofia de Malebranche, cria-se um campo propriamente humano do sentimento cujo conteúdo é irreduzível a qualquer ciência clara e distinta, ao mesmo tempo que é constatado pela experiência vivida.*

Palavras-chave *Nicolas Malebranche, sentimento interior, consciência, afetividade, cogito, alma.*

ABSTRACT *The article aims to analyze the way by which Malebranche presents the knowledge that we possess of our own soul through the notion of inner sentiment. Therefore, we take as our starting point the Malebranchian notion of the cogito argument, contrasting it with that of Descartes, taking it to be the immediate ascertainment of the existence of something that feels without, however, being able to assert anything about its essence. The knowledge of*

* Artigo submetido em 22/05/17. Aceito em 30/06/17.

** Universidade de São Paulo (USP). São Paulo – SP – Brasil.

*** Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo (USP). São Paulo – SP – Brasil. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP (Processo nº 2015/03661-3) no âmbito do convênio FAPESP/CAPES.

the soul becomes therefore something purely affective, deprived of a positive content, and by its nature distinguished from knowledge properly understood. We aim thus to show how, in Malebranche's philosophy, a properly human domain of the feeling, irreducible to a clear and distinct science, but ascertained by experience, is created.

Keywords: *Nicolas Malebranche, inner sentiment, conscience, affectivity, cogito, soul.*

Ao considerar que o conhecimento que temos de nossa própria alma é obscuro e ao afirmar que “não somos senão trevas a nós mesmos”, Malebranche (1958-1970, Vol. III, p. 150, doravante OCM, seguido de volume e página) busca ressaltar a dependência intrínseca que temos em relação a Deus em todos os nossos conhecimentos. Se sequer somos capazes de conhecer a nós mesmos, como seríamos capazes de conhecer algo mais sem o auxílio daquele que contém em si todas as verdades e é consubstancial à Razão? Mas, ao mesmo tempo que a obscuridade deste conhecimento de si mesmo é utilizada pelo autor como uma propedêutica para apresentar a Visão em Deus, ao fundá-lo sobre uma concepção bastante singular de *sentimento*, transforma-o em um campo próprio de reflexão, no qual a concepção cartesiana do *cogito* é colocada simultaneamente como ponto de partida e como um ponto de distanciamento com seu antecessor. Assim, talvez o que marque com mais força a distância que Malebranche toma de Descartes a respeito da diferenciação entre as ideias e as sensações é a afirmação de que não conhecemos a alma por meio de alguma ideia que temos dela, mas somente por um *sentimento interior* ou *consciência*.

A obra que expõe de forma mais sistemática a metafísica malebrancheana, os “Entretiens sur la métaphysique et sur la religion”, torna clara a diferença entre o conhecimento da alma para os dois filósofos ao esclarecer a função da afirmação “eu penso”. Malebranche apresenta a sua concepção do *cogito* na abertura do primeiro diálogo como uma constatação da existência de um eu pensante que, em si mesmo, não nos revela nada mais sobre a natureza da alma: “O nada não tem propriedades. Eu penso. Logo sou. Mas o que sou, eu que penso, no tempo em que penso? Sou um corpo, um espírito, um homem? Não sei ainda nada de tudo isso. Sei somente que no tempo em que penso sou alguma coisa que pensa” (OCM, XII-XIII, p. 32). A afirmação da existência de meu pensamento é, em primeiro lugar, dependente de um princípio anterior: o nada

não tem propriedades. Na medida em que penso, e percebo que o pensamento é uma propriedade minha, devo necessariamente existir. Mas ao contrário do que afirmava Descartes, a afirmação da minha existência não garante, por si mesma, que possamos fazer qualquer afirmação a respeito do que a alma é. A única certeza que este raciocínio nos traz é que o pensamento, na medida em que é algo, é distinto do nada, e portanto que ele é algo que existe, e enquanto sinto que sou eu que penso, concluo que esse eu que pensa também existe.¹ Entretanto, isso por si mesmo não nos permite afirmar *o que* é isso que eu sinto como um *ser*.

É somente pela ideia de extensão, da qual conhecemos a essência, que Teodoro – o porta-voz de Malebranche no diálogo – em seguida passa ao exame do que se pode dizer da alma.

Um corpo pode pensar? Uma extensão em comprimento, largura e profundidade pode raciocinar, desejar, sentir? Não sem dúvida: pois todas as maneiras de ser de uma tal extensão consistem somente em relações de distância, e é evidente que essas relações não são percepções, prazeres, desejos, sentimentos ou, em uma palavra, pensamentos. Esse EU que pensa, minha própria substância, não é então um corpo. Pois minhas percepções, que seguramente pertencem a mim, são uma coisa completamente diferente de relações de distância (OCM, XII-XIII, pp. 32-33).

Pela ideia clara e distinta que eu tenho da essência dos corpos, posso afirmar que esse eu que pensa não é um corpo, pois todas as percepções que me pertencem não podem ser reduzidas a relações de distância. É somente por comparação entre a experiência do pensamento e a ideia clara da extensão que podemos afirmar com certeza que o pensamento é algo diferente do corpo.

A partir disso é possível traçar duas diferenças fundamentais em relação ao *cogito* cartesiano: em primeiro lugar, ele não pode ser considerado mais como um critério de evidência. Ao afirmar que penso, posso afirmar com certeza minha existência, mas isso não significa que conheço qualquer coisa em relação à minha essência. Pelo contrário, não só não conhecemos a essência da alma a partir da constatação de sua existência, como ela exige também o conhecimento claro e distinto da essência dos corpos, ou seja, da extensão, para que possamos saber que ela não é extensa. A partir disso, segue-se, em

1 Decerto, nas respostas às terceiras objeções, Descartes destacara que “certamente um pensamento não pode existir sem uma coisa que pensa, e em geral nenhuma ação ou acidente pode existir sem uma substância na qual ela esteja” (Descartes, 1971, Vol. VII, pp. 175-176). Entretanto, não se deve pensar, como faz Schmaltz (1997, pp. 26-29), que Malebranche apenas se refere a isso quando afirma que “o nada não tem propriedades”. O que o oratoriano destaca é a necessidade de um conhecimento anterior ao *cogito* (tudo o que possui propriedades é algo) para poder afirmar que aquilo que sinto é propriedade de algo existente. Esse conhecimento, cuja evidência é inegável, não é dado pelo *cogito*, mas o precede.

segundo lugar, que a alma não é mais fácil de conhecer do que os corpos. Não é necessário conhecer a essência da alma para poder chegar ao conhecimento dos corpos, tal como impõe a ordem cartesiana das razões. Se Descartes pode demonstrar, na sexta meditação, que a alma é distinta dos corpos, é porque, conhecendo com clareza tanto a essência da alma quanto a essência dos corpos, torna-se possível concluir sua distinção real. Para Malebranche, ao contrário, é a ideia dos corpos que ilumina a natureza da alma ao afirmar, por uma simples negação, e não por conhecê-la, que ela é algo de distinto do corpo.²

Desse modo, não é no *cogito*, e sim nas ideias, que segundo Malebranche se deve buscar o princípio do conhecimento claro e distinto. A constatação de um eu pensante deixa de ser portanto o modelo do conhecimento evidente, que na filosofia de Descartes é aplicado a todos os outros domínios. Por ser obscuro, esse conhecimento por sentimento interior não pode garantir por si mesmo nenhuma inteligibilidade ao pensamento. Consequentemente, ela não pode ter, como para seu antecessor, o papel do princípio racional de todo o conhecimento.

Isso não quer dizer que essa constatação da existência da própria alma deixe de ser, como afirma o livro VI da “Recherche”, “dentre todos os nossos conhecimentos o primeiro” (OCM, II, p. 369). Todo pensamento é algo distinto do nada e, desse modo, ele é uma modificação de algo que necessariamente existe e que pensa. Mas se ele é o primeiro em uma ordem lógica devido à sua anterioridade, isso não significa que ele seja o primeiro conhecimento de uma ordem de razões: “Não se deve crer sobre a alma senão aquilo que não podemos deixar de crer dela, e aquilo de que estamos plenamente convencidos pelo sentimento interior que temos de nós mesmos, pois de outro modo nos enganaríamos” (*ibid*, p. 370). Uma vez que algum raciocínio é feito sobre essa primeira verdade a memória entra em jogo e, com ela, a possibilidade do erro. Ela nos garante o conhecimento de nossa existência e da existência de nossos pensamentos, mas sem o auxílio da ideia da extensão não podemos afirmar o que nossa alma e nossos pensamentos são.

Assim, o oratoriano faz o que Gueroult chama de uma *déchéance* do *cogito*. Em relação ao *cogito* cartesiano, o *cogito* malebranchiano deixa de ser o fiador das verdades complexas. A exigência do método cartesiano de reduzir e analisar os conhecimentos complexos até os seus elementos mais simples garantia ao *cogito* esse lugar privilegiado. Para Malebranche, entretanto, a

2 Assim, quando o meditativo questiona nas “Méditations chrétiennes et métaphysiques” o nosso conhecimento da imaterialidade da alma, o Verbo lhe responde que, “se prestais atenção nisso, verás que *não é senão indiretamente e pela ideia clara que possuiis do corpo* que reconheces que tua alma não é nem material nem mortal” (OCM, X, p. 105, grifo nosso).

evidência intrínseca das ideias, uma vez depuradas das modificações da alma que se misturam a elas na percepção, relega ao *cogito* um papel diferente na filosofia. Sua função se torna doravante a de garantir o conhecimento imediato da existência real da alma, do “eu pensante” e de suas modificações, embora em si mesmo, e sem o auxílio das ideias dos corpos, não diga nada sobre *o que* é a alma. Seu aspecto de racionalidade intrínseca é diminuído e, em seu lugar, Malebranche torna-o uma experiência destituída de uma racionalidade própria. Ou, como afirma Gueroult,

a verdade do entendimento é transformada em constatação empírica, em experiência ‘segundo o uso comum’; ou ainda, de *experiência racional* (inspeção do espírito), o *cogito* se transforma em *experiência vivida* (testemunho imediato de um sentimento irredutível à razão) (Gueroult, 1955, p. 48, grifos do autor).

Por mais que a existência da alma seja o primeiro de todos os conhecimentos, pois “todos os nossos pensamentos são demonstrações incontestáveis disso” (OCM, II, p. 369), o *cogito* deixa de ser o começo único e sempre necessário do conhecimento. Se ele abre o diálogo entre Teodoro e Aristo nos “Entretiens”, é para ilustrar a diferença entre sentir e conhecer que serve como uma propedêutica geral para a filosofia de Malebranche. Podemos duvidar dos sentidos, da imaginação, das paixões, da autoridade etc. Mas, para alcançar a verdade, basta voltar nossa atenção para as ideias, que são em si mesmas evidentes e fora do alcance da dúvida.³ É por isso que Malebranche pode multiplicar as ordens argumentativas a partir das quais erige sua metafísica. A evidência das ideias é dada por direito e, desde que depuradas pela atenção da confusão trazida pelo sensível, elas podem constituir diversas ordens de raciocínio conforme a finalidade de cada cadeia argumentativa.

3 Mesmo a ficção do Gênio maligno tem sua importância diminuída. Em vez do trajeto que Descartes faz nas meditações, partindo do *cogito*, passando pelo conhecimento da alma e pelas ideias para então provar a existência de um Deus que não é enganador, essa ficção pode ser, segundo Malebranche, desfeita pela “simples visão” da ideia do infinito, que não requer propriamente falando uma prova: “Vemos que há um Deus a partir do momento que vemos o infinito, pois a existência necessária esta contida na ideia de infinito ou, para falar mais claramente, porque não se pode ver o infinito senão em si mesmo. Pois o primeiro princípio de nossos conhecimentos é que o nada não tem propriedades; do que se segue que se pensamos no infinito, é necessário que ele seja. Vemos também que Deus não é enganador, pois, sabendo que ele é infinitamente perfeito e que o infinito não pode possuir nenhuma imperfeição, vemos claramente que ele não quer nos seduzir, e mesmo que ele não pode, pois ele não pode senão o que ele quer, ou senão o que ele é capaz de querer. Assim há um Deus, e um Deus verdadeiro que jamais nos engana, embora ele não nos ilumine sempre, e que nos enganamos frequentemente quando ele não nos ilumina. Todas essas verdades são vistas por uma visão simples [*simple vue*] pelos espíritos atentos, embora pareça que nós fazemos aqui raciocínios para expô-los aos outros. Podemos supô-los como princípios incontestáveis sobre os quais podemos raciocinar, pois, tendo reconhecido que Deus não é enganador, nos é permitido então raciocinar” (OCM, II, pp. 371-372).

Malebranche evita assim o processo da dúvida hiperbólica que leva Descartes a afirmar o *cogito* como a primeira e mais evidente verdade. A própria experiência do pensamento é suficiente para que seja possível reconhecer a existência do pensamento.⁴ E todos esses modos de ser do pensamento de que temos experiência, como os raciocínios, os prazeres, os desejos, os sentimentos, se referem a um único Ser ou substância. O caminho do *cogito* malebrancheano é oposto ao de Descartes: da multiplicidade de pensamentos, entre eles as ideias dos corpos, podemos inferir a existência de uma substância que difere essencialmente da extensão e que, por serem modificações do pensamento, se referem a uma mesma substância da qual elas são modos.⁵

A experiência vivida a que Gueroult se refere permite que Malebranche deixe de atribuir ao *cogito*, compreendido agora como um sentimento da existência de um eu pensante, uma racionalidade intrínseca. O *cogito* é uma constatação, uma experiência imediata, que em si mesma não possui nenhum conteúdo além da constatação imediata de uma existência. Como qualquer outro pensamento, é necessário que uma ideia exterior à alma a esclareça sobre o conteúdo dessa constatação. Mas a experiência mostra que não temos tal conteúdo tão disponível quanto temos os dos corpos. O que podemos dizer da alma, dizemos apenas por conhecer a extensão e suas modalidades (ou seja, a substância extensa e seus modos) e por negação (as modalidades da alma que conhecemos por um sentimento interior não pertencem àquela substância, e portanto devem pertencer a outra).

Malebranche não hesita, entretanto, em atribuir como Descartes todas essas modificações díspares da alma a uma única substância espiritual cuja essência é o pensamento. Apesar de negar ao homem um acesso direto à alma, ele não nega a sua substancialidade. Não é por acaso que, logo após apresentar a sua formulação do *cogito* nos “Entretiens”, Teodoro, provocado por Aristo, que, aludindo à concepção escolástica de substância corporal, pergunta se não pode haver algo no corpo que não seja somente extensão, e que portanto poderíamos

4 Assim, escreve Malebranche em resposta a Arnauld: “Sei que sou, que penso, que desejo, pois me sinto. [...] Conhecemos nosso eu *certissima scientia, clamante conscientia*: estou de acordo nisso com o senhor Arnauld quando ele cita S. Agostinho. Mas não conhecemos sua natureza, sua grandeza, sua virtude, e até mesmo não a conhecemos senão quando ela é excitada, pois a conhecemos somente por sentimento interior. Não podemos descobrir se a alma é ou não é capaz de prazer ao contemplar a pretensa ideia que a representa: é o sentimento ou a experiência que nos ensina isso de uma maneira confusa e de modo algum inteligível” (OCM, VI-VII, p. 161).

5 Leibniz faz uma crítica semelhante ao *cogito* cartesiano nas “Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum”: “Não sou somente cômico do meu eu pensante, mas também de meus pensamentos, e não é mais verdadeiro nem mais certo que eu penso, do que é verdade que eu penso tal ou tal coisa. Assim, temos o direito de relacionar todas as primeiras verdades de fato a essas duas: ‘Eu penso’ [*Ego cogito*], e ‘coisas diversas são pensadas por mim’ [*Varia a me cogitantur*]. De onde se segue não somente que eu sou, mas ainda que sou afetado de diversas maneiras” (Leibniz, 2011, p. 38).

dizer em algum sentido que “é meu dedo que sente a dor da picada, é meu coração que deseja, é meu cérebro que raciocina” (OCM, XII-XIII, p. 33), a personagem malebranchiana coloca em cena a explicação cartesiana da relação entre substância e modo.

Retomando a fórmula da “Logique” de Arnauld e Nicole (1993, pp. 46-49),⁶ Malebranche afirma que tudo o que é pode ser concebido por si mesmo ou não. Tudo o que se pode conceber só e sem pensar em outra coisa é um ser ou substância, enquanto que tudo aquilo que não podemos conceber por si mesmo sem pensar em outra coisa é um modo de ser ou uma modificação da substância. Assim, não podemos pensar em uma figura geométrica sem pensar na extensão, mas podemos pensar na extensão sem pensar em qualquer figura ou relação de distância. Na medida em que uma modificação é uma substância modificada de tal ou tal modo, a sua ideia encerra a ideia da substância da qual ela é modificação. Um ser, por sua vez, na medida em que subsiste por si mesmo, não encerra em si a ideia de nenhuma outra substância. Desse modo,

Todas as modificações da extensão consistem somente em relações de distância. Ora, é evidente que meu prazer, meu desejo e todos os meus pensamentos não são relações de distância. Pois todas as relações de distância podem ser comparadas, mesuradas e determinadas com exatidão pelos princípios da geometria, e não podemos nem comparar nem medir desse modo nossas percepções e nossos sentimentos. Logo minha alma não é material. Ela não é a modificação de meu corpo. É uma substância que pensa e que não possui nenhuma semelhança com a substância extensa da qual meu corpo é composto (OCM, XII-XIII, p. 34).

O pensamento não é assim somente o conjunto das modificações particulares da alma, mas um “pensamento substancial, pensamento capaz de todos os tipos de modificações ou de pensamentos” (OCM, I, p. 381). Isso porque, por mais que possamos conceber um espírito que não sente, não imagina, e mesmo que não deseje, não podemos conceber um espírito que não pensa, do mesmo modo que podemos conceber uma matéria que não seja nem terra, nem metal, quadrada ou redonda, mas não podemos conceber uma matéria que não seja extensa.

É por isso que, apesar de Malebranche julgar, diferentemente de Descartes, que o conhecimento da alma é impossível, a diferença na concepção de alma dos dois filósofos não é tão grande quanto pode parecer à primeira vista. Por mais que o oratoriano se oponha a Descartes ao afirmar que a alma não é mais

6 Essa fórmula, por sua vez, retoma em grande medida a definição de substância e modo que Descartes apresenta no §51 ao §57 da primeira parte dos “Principia” (1971, Vol. VIII, pp. 25-27). Mas enquanto a “Logique” de Port-Royale, já se afastando de Descartes, considera o modo, atributo e qualidades como sinônimos, Malebranche omite deliberadamente a noção de atributo e de qualidade da substância, valendo-se por vezes da primeira para se referir unicamente aos atributos de Deus.

facilmente e evidentemente conhecida do que os corpos,⁷ e atribuir ao *cogito* uma evidência completa que independe de qualquer outra ideia, é retomando as fórmulas e as intenções cartesianas que Malebranche se opõe às conclusões de seu antecessor. Assim como Descartes, o oratoriano afirma a existência da alma como uma verdade primeira e como uma substância distinta do corpo a partir da experiência atual do pensamento, que é o atributo essencial da alma. É seguindo a diferenciação entre substância e modo apresentada por Descartes na primeira parte dos “Principia” que Malebranche estabelece a distinção entre o corpo e o espírito.

Para ambos os filósofos, a definição da alma como uma substância pensante nos permite pensar de modo verdadeiro sobre a alma. Assim como para Descartes, na filosofia malebrancheana a definição da essência da alma como pensamento nos permite conhecer a espiritualidade da alma, a sua liberdade, sua distinção com o corpo e até mesmo demonstrar a sua imortalidade.⁸ O conhecimento por sentimento interior, por mais confuso que seja, não é falso, e o conhecimento limitado e empírico que temos dele corresponde ao conhecimento *a priori* que teríamos se nós possuíssemos a ideia da alma. Ao afirmar que conhecemos mais facilmente a alma do que os corpos, Descartes o faz para demonstrar que nós percebemos claramente que a alma, assim como todas as suas percepções, é essencialmente pensamento, o que Malebranche não tem problemas em admitir.

Mas, por mais que a própria concepção de alma não difira essencialmente entre os dois filósofos, o acesso que temos ao seu conhecimento é o que afasta Malebranche da filosofia cartesiana do *cogito*. Para ele, o conhecimento que a alma tem de si mesma depende do conhecimento de algo que difere essencialmente dela. Em outras palavras, para que o espírito possa ir de si a si, é necessário um desvio por algo diferente de si mesmo ou, como afirma no “Éclaircissement” X, “é necessário que nós nos olhemos fora de nós para nos ver” (OCM, III, p. 150). Não há portanto um conhecimento *a priori* da alma que nos permita conhecer as modificações das quais ela é capaz. Assim, escrevendo no “Éclaircissement” XI da *Recherche* contra os cartesianos que não aceitaram suas demonstrações sobre a obscuridade do conhecimento que temos de nossa própria alma, Malebranche afirma:

7 Descartes escreve, por exemplo, na segunda Meditação: “porque é uma coisa que me é agora conhecida que propriamente nós não conhecemos os corpos senão pela faculdade de entender, que está em nós [...], eu conheço evidentemente que não há nada mais fácil de conhecer do que meu espírito (Descartes, 1971, Vol. IX, p. 26).

8 Cf. O capítulo 26 das «Réponses aux Des vraies et des fausses idées» (OCM, VI-VII, pp. 162-164).

Se nunca tivéssemos sentido nem prazer nem dor, não poderíamos saber se a alma seria ou não seria capaz de senti-los. Se um homem nunca tivesse comido um melão, visto o vermelho ou o azul, ele poderia consultar o quanto quisesse a pretensa ideia de sua alma e jamais descobriria se ela seria ou não seria capaz de tais sentimentos ou de tais modificações. Digo mais: por mais que sinta atualmente a dor, ou que veja uma cor, ele não pode descobrir por uma visão simples se essas qualidades pertencem à alma. Imagina-se que a dor está no corpo, à ocasião da qual a sofremos, e que a cor está difundida na superfície dos objetos, por mais que esses objetos sejam distinguidos de sua alma (OCM, III, pp. 164-165).

Esse conhecimento que a alma possui de si mesma não é assim algo outro que um *sentimento interior* ou uma *consciência* que, em si mesmos, não revelam nada mais senão que temos a experiência de nossa alma modificada de tal modo quando percebemos esses objetos. Em outras palavras, “nós só conhecemos da nossa alma aquilo que sentimos se passar em nós” (OCM, I, p. 451). A ideia permite-nos conhecer as propriedades gerais daquilo que ela representa, e, quando nos aplicamos a essas propriedades gerais, podemos descobrir as propriedades particulares que elas encerram. O mesmo não pode ocorrer com a alma: “ela não sabe que ela seja capaz de uma tal sensação pela visão que ela tem de si mesma ao consultar sua ideia, *mas somente por experiência*” (*idem*, grifo nosso). É somente a experiência de suas modificações que faz com que a alma se saiba capaz de possuí-las.⁹

O caminho pelo qual o homem descobre aquilo que ele é não pode ter portanto a evidência que Descartes atribuía ao *cogito*. A ideia da alma está fora do alcance do homem, e a experiência que temos de suas modificações já é prova suficiente disto. Mas, assim como todas as essências criadas, Deus possui em si o conhecimento da essência da alma. Mas esse conhecimento é vedado a nós, e todo o contato que temos com nosso próprio ser passa a ser dado somente por essa experiência interior. Como observa Bardout (2007, p. 295), ao apontar para o caráter ilusório do *cogito*, o espírito deixa de se apreender intuitivamente como substância. 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. O conhecimento da alma enquanto ideia se torna restrito unicamente à ciência divina.

9 Schmaltz (1997, pp. 84-92) nota com razão que em diversas passagens Descartes parece indicar que só podemos conhecer as qualidades sensíveis por experiência. A brancura da cera, por exemplo, na medida em que não pode ser dada pelo conhecimento da extensão, pode vir a ser confusamente pela experiência sensível das qualidades da cera. Entretanto, nem Descartes nem os cartesianos que assumiram explicitamente essa consequência (como, por exemplo, Desgabets e Régis) postularam uma diferença de natureza entre essas percepções e as percepções dos corpos em geral.

Mas afirmar que esse conhecimento que temos pela experiência de nossos sentimentos é confuso não significa que ele seja falso. Ele nos revela confusamente pela experiência a existência de modificações que conheceríamos intuitivamente e pela essência se pudéssemos conhecer a ideia da alma. Não é portanto impossível afirmar que temos da alma uma ciência empírica ou indireta, desde que por ela não entendamos uma ciência positiva. Podemos falar da alma *negativamente*, ou seja, pelo que ela se diferencia da extensão, ou *analogicamente*, buscando o que na alma pode ser explicado de modo similar à matéria. Negativamente, como vimos, podemos dizer que as modificações da alma são espirituais na medida em que não podem ser reduzidas a relações de distância. Analogicamente, o primeiro capítulo da “Recherche” traça um paralelo entre a matéria, que recebe diferentes figuras e pode receber diversos movimentos, e o espírito, cujo entendimento recebe diversas ideias e a vontade que pode ter diferentes inclinações. Ademais, a matéria pode receber diferentes tipos de figuras em relação às suas partes internas, isto é, diferentes configurações, e em relação às suas partes externas, que é a sua forma. O espírito também se modifica internamente, com as sensações, e externamente, quando tem percepções puras. Tendo um funcionamento análogo, as explicações distintas das ideias que temos da matéria podem nos iluminar sobre o conhecimento obscuro da alma. Tanto o discurso negativo quanto o analógico tiram a sua clareza e sua razão da ideia da extensão. No primeiro caso por afirmar o que o espírito não é, e no segundo por explicar no que o funcionamento do espírito pode espelhar o da matéria. Mas a explicação pela analogia se torna insuficiente quando consideramos o sentimento interior que temos de nossa liberdade, que não encontra nenhum análogo no mundo material.¹⁰

Isso se dá porque as ideias nos representam as coisas exteriores, e por essa representação é que podemos conhecer as suas propriedades. Ora, como não possuímos uma ideia da alma, não a conhecemos por uma representação. Quando temos o sentimento interior ou a consciência de algumas de suas modificações, não fazemos nada mais do que senti-las. Não nos colocamos diante de um objeto do qual analisamos as propriedades e conhecemos a essência. A alma não se apresenta a nós com todas as suas propriedades, nem nos permite conhecer as modificações das quais é capaz. O sentimento de uma modificação da alma não nos representa nenhum objeto. Ele não nos representa nem a essência da alma e de suas propriedades, nem mesmo as causas dessas modificações, e é por isso que o conhecimento que temos da alma e de suas modificações por

10 Para uma análise detida desses aspectos do que seria uma “psicologia” malebrancheana, cf. Gueroult, 1939.

sentimento interior ou consciência é imperfeito. Podemos saber confusamente que nossa alma é algo de grande, mas não sabemos quase nada do que ela é em si mesma. Ao depender da experiência para saber de quais modificações a alma é capaz, não podemos nem mesmo saber o quanto dela conhecemos: “a consciência que nós temos de nós mesmos não nos mostra talvez senão a menor parte de nosso ser” (OCM, I, p. 451), “há talvez em nós uma infinidade de faculdades ou de capacidades que nos são inteiramente desconhecidas” (OCM, III, p. 23). Mas, embora o sentimento interior nos aponte para a possibilidade de modalidades desconhecidas da alma, a comparação com a ideia da extensão nos dá uma certeza:

Um simples pedaço de cera é então capaz de um número infinito ou mesmo infinitamente infinito de diferentes modificações que nenhum espírito pode compreender. Qual é a razão então de imaginar que a alma, que é muito mais nobre do que o corpo, seja capaz unicamente das modificações que já recebeu? (OCM, I, p. 384)

A natureza desta obscuridade dos sentimentos é apresentada e desenvolvida no terceiro “Entretien”, no qual Teodoro explica a Aristo a diferença entre o conhecimento que Deus possui da dor e o sentimento de dor que é uma modificação da nossa alma. Deus conhece a dor, pois ele cria todas as substâncias e suas modalidades, mas ele não a sente, pois isso seria uma imperfeição. O homem, por sua vez, não conhece a dor, mas a sente. Sentir não é conhecer a natureza ou a essência, o sentimento não nos permite conhecer nada com evidência. Propriamente falando, conhecer é possuir uma ideia clara do objeto, e descobrir nela tais ou tais relações com clareza e evidência. O sentimento não nos permite esse tipo de conhecimento: “Sentir a dor, por exemplo, é se sentir infeliz sem saber nem o que é essa infelicidade, nem qual é a modalidade do nosso ser que nos torna infeliz” (OCM, XII-XIII, p. 66). É por isso que, escrevendo a Dortus de Mairan, Malebranche afirma que “o sentimento interior não é propriamente um conhecimento” (OCM, XIX, p. 888). A dor real, ou seja, a essência da dor, o que ela realmente é, não nos é revelado. Para isso seria necessário que víssemos a dor fora de nós, ou seja, como ideia, o que nos é negado. A dor real é percebida somente por Deus, e nós unicamente a sentimos.

O exemplo da dor não é fortuito. Com ele Malebranche traz para o interior de sua filosofia um tema clássico sobre a natureza de Deus. Trata-se de saber como Deus, que é onipotente e que contém em si todas as perfeições, pode conter em si a dor, que é uma imperfeição. O Deus cristão, diferentemente do Deus pagão, não pode excluir de si toda a consciência afetiva, pois isso implicaria que ele não possuiria a capacidade de amar, de ter misericórdia etc. Entretanto,

seria contraditório afirmar que Deus pode sentir a dor, pois seria o mesmo que dizer que há no Deus infinito e onipotente uma limitação ou uma imperfeição.¹¹

A solução de Malebranche consiste em traçar uma distinção radical entre o ponto de vista que o homem possui da dor e o conhecimento que Deus tem dela. Do mesmo modo que possuímos o conhecimento das modalidades da extensão por ter dela uma ideia clara, Deus possui um conhecimento perfeito das modalidades de nossa alma, sem, no entanto, senti-las como nós a sentimos. Em suma, Deus possui de nossa alma um conhecimento tal qual o conhecimento que os geômetras possuem das figuras e dos números. Mas, na medida em que não possuímos o acesso a esta ideia pela qual Deus nos conhece, a nossa alma não é inteligível a nós mesmos. Sem uma ideia da alma, nós podemos apenas sentir suas modalidades sem conhecê-las. Deus, entretanto, que por criar a alma possui dela uma ideia, “conhece a dor, pois sabe no que a dor consiste” (OCM, XII-XIII, p. 66). Em outras palavras, o homem, que é a única criatura que sofre, ignora o que é o sofrer, e somente Deus, que não sofre, sabe distintamente o que é a dor.

O sentimento interior que tenho de mim mesmo me ensina que sou, que penso, que desejo, que sinto, que sofro, etc., mas ele não me faz conhecer o que sou, a natureza de meu pensamento, de minha vontade, de meus sentimentos, de minhas paixões, de minha dor, nem as relações destas coisas entre elas. Pois, mais uma vez, não possuindo ideia de minha alma, não vendo o seu arquétipo no Verbo divino, não posso descobrir ao contemplá-la nem o que ele é, nem as modalidades das quais é capaz, nem enfim as relações entre essas modalidades; relações que sinto vivamente sem conhecê-las, mas relações que Deus conhece claramente sem senti-las (OCM, XII-XIII, p. 67).

Por mais que a ciência humana e a ciência divina possam coincidir no que se refere às coisas que podemos conhecer por ideias, naquilo que se refere à alma, elas são de naturezas distintas. Sentir não é conhecer, assim como conhecer não é sentir. A nossa substância é ininteligível em si mesma, e como tal se encontra fora do campo da luz e da evidência. Mas não poderíamos dizer que Deus conhece a dor que o homem sofredor sente tal como este homem a sente? Malebranche não chega a levantar essa objeção, e de certo modo não poderia, pois seria se perguntar qual é a visão de Deus ao se colocar do ponto de vista do homem. Ora, Deus não pode abrir mão de sua ciência universal e de sua perfeição ao fazer isso, ou seja, Ele não poderia fazer isso sem se limitar ou sem se tornar de qualquer modo imperfeito ao sentir a dor. Nas palavras de

11 Malebranche não toma o sofrimento de Cristo como um objeto de reflexão filosófica. Cristo sofre enquanto homem, portanto enquanto sujeito a todas as consequências das leis da união entre a alma e o corpo, e não enquanto Deus.

Alquié (1974, p. 162), Malebranche estabelece aqui uma espécie de equilíbrio instável. Isso se dá, pois, de um lado, a separação radical entre o ponto de vista de Deus e do homem nos impede de saber o que é a dor tanto para o homem quanto para Deus. De outro, na medida em que o sentimento se torna algo completamente heterogêneo à razão propriamente dita, ele acaba por se tornar um campo relativamente autônomo da vida humana, irreduzível a qualquer conhecimento claro e, no limite, inalcançável em sua afetividade até mesmo para a onisciência divina. Ao afirmar a obscuridade da alma, Malebranche remete tudo aquilo que diz respeito à alma em si e à sua união com o corpo para o campo da pura experiência afetiva. O sentimento interior que temos de nós mesmos compreende uma série de elementos puramente afetivos, irreduzíveis a qualquer *ratio*, que percebemos imediatamente e que se impõem ao pensamento em virtude das relações da alma com o corpo. Ele não nos coloca diante de uma exterioridade, mas sim de uma obscuridade interior da qual temos uma experiência unicamente enquanto uma realidade vivida.

A impossibilidade de alcançar uma racionalidade própria à alma tal qual nós possuímos com os objetos não impede entretanto que esse conhecimento da ideia da alma não possa hipoteticamente existir, ou mesmo que eventualmente cheguemos a ela em uma vida futura. Para Malebranche, a limitação do nosso conhecimento da alma é de fato. O análogo de uma ideia clara da alma não é inconcebível:

Se possuísses uma ideia clara de vossa alma, se vísseis nela o seu arquétipo, então conheceríeis o que não fazes senão sentir; então poderíeis conhecer exatamente a diferença dos diferentes sentimentos de alegria que vossa bondade por mim excita em vosso coração (OCM, XII-XIII, p. 124).¹²

A explicação dada por Malebranche de por que a ideia da alma é inalcançável para o homem em vida é essencialmente finalista: Deus não nos revela o seu arquétipo, pois, se revelasse, deixaríamos de lado os deveres que devemos prestar a ele. Quando o meditativo pergunta, na nona “Méditation chrétienne”, “o que é essa substância que sinto em mim capaz de conhecer a verdade e amar o bem?” e “o que eu sou?”, o Verbo se limita a responder que “exiges de mim agora luzes que decidi não comunicar-te” (OCM, X, pp. 101-102). A razão disso é que ele não seria capaz de fazê-lo se pudesse conhecer a ideia da alma,

12 Rodis-Lewis (1963, p. 180) observa com razão que Malebranche se coloca assim em uma tradição diferente da de Berkeley, Maine de Biran e Bergson, também críticos da concepção cartesiana do *cogito*. Segundo estes filósofos, a incapacidade de pensar sobre os sentimentos do mesmo modo que pensamos sobre a extensão indica que uma *mathesis* da alma é *por direito* impossível. Malebranche, por sua vez, se contenta em afirmar que ela é negada ao homem, mas que poderia existir caso pudéssemos conhecer o seu arquétipo.

pois, nas suas palavras, “a alma é um objeto tão grande e tão capaz de deliciar os espíritos com sua beleza, que se tu tivesses a ideia de tua alma, não poderias pensar em outra coisa” (OCM, X, p. 104). Ademais,

se tivesses uma ideia clara de ti mesmo, se visses em mim esse espírito arquétipo sobre o qual fostes formado, descobririas tantas belezas e tantas verdades ao contemplá-lo, que negligenciarias todos os teus deveres. Descobririas com uma extrema alegria que serias capaz de desfrutar de uma infinidade de prazeres, conhecerias perfeitamente suas naturezas, os compararias sem cessar entre eles e descobririas verdades que te pareceriam tão dignas de aplicação, que absorvido na contemplação de seu Ser, pleno de ti mesmo, de tua grandeza, de tua nobreza, de tua beleza, não poderias pensar em outra coisa (OCM, X, p. 105).

Se possuíssemos a ideia da alma, seríamos tomados de um amor próprio digno do demônio, como escreve Malebranche a Arnauld (OCM, VI-VII, p. 156), e nada faríamos para nos guiar em direção a Deus e ao verdadeiro bem. Ora, Deus nos criou para que nós o amássemos e nos dirigíssemos a ele. A Ordem exige que todos os espíritos tenham Deus como o seu fim único, e isso se tornaria impossível se o homem tivesse a ideia de sua alma. Por isso, o Verbo conclui afirmando ao meditativo que

Deus não te fez para pensar somente em ti. Ele te fez para ele. Assim eu só revelarei a ti a ideia de teu ser no tempo feliz no qual a vista da própria essência de teu Deus apagará todas as tuas belezas e te fará desprezar tudo o que tu és para não pensar senão em contemplá-lo. (OCM, X, p. 105)

Sendo nossos sentimentos uma modificação de nossa alma, que por sua vez possui um arquétipo na mente divina, aquilo que sentimos deve possuir uma existência, uma realidade e uma positividade própria enquanto sentimento ou, o que é o mesmo, enquanto modificação de nossa alma. Diferentemente de Leibniz e de Espinosa, que, cada um a seu modo, consideram a dor ou a tristeza uma diminuição de perfeição que, em si mesma, não possui nada de positivo, Malebranche insiste na sua particularidade enquanto um sentimento real. Ela não é uma privação do prazer ou uma simples mudança de estado. A dor possui uma realidade própria, e na medida em que ela não é um nada, ela é realmente e positivamente.¹³

Por isso Malebranche pode afirmar que “todo prazer é um bem, e torna atualmente feliz aquele que o frui, no instante em que o frui e enquanto o frui,

13 “É preciso notar que a dor é um mal real e verdadeiro, e que ela não é mais a privação do prazer do que o prazer é a privação da dor, pois há diferença entre não sentir o prazer ou ser privado do sentimento de prazer e sofrer atualmente a dor” (OCM, II, pp. 143-144).

e que toda dor é um mal, e torna atualmente infeliz aquele que a sofre, no instante que a sofre e enquanto a sofre” (OCM, II, p. 80). Apesar de o prazer não tornar o homem *solidamente* feliz, pois, estando voltado para os bens sensíveis em virtude do pecado, ele visa apenas os bens passageiros e temporais, ele não pode deixar de tornar o homem *atualmente* feliz tal como a dor o torna atualmente infeliz.¹⁴ O sentimento interior do prazer e da dor não pode negar a experiência afetiva destas modificações, embora em si mesmo ignore sua causa real (a vontade infinitamente eficaz de Deus) e, por vezes, até mesmo sua causa natural ou ocasional (os movimentos dos espíritos animais no corpo ao qual a alma está unida).

A concepção do sentimento como uma experiência afetiva leva portanto Malebranche a se opor radicalmente à moral e à filosofia estoica. Entender, como os sábios estoicos, que pela força do espírito e pelos recursos da filosofia é possível evitar que a dor se torne um mal é unicamente um sinal de um orgulho sustentado por uma filosofia quimérica, cuja perpetuação se deve somente à imaginação demasiadamente forte e desregrada de seus autores.¹⁵ Os verdadeiros filósofos não podem negar o que a experiência e o bom senso afirmam a todo o tempo, enquanto que “toda natureza resiste sem cessar à opinião ou ao orgulho dos estoicos” (OCM, II, p. 134).

É por isso também que Malebranche se recusa a considerar a dor como a tristeza, oposição, ou distanciamento que a vontade tem pelas coisas que ela concebe como prejudiciais ao corpo. Desvencilhando a dor imediatamente sentida da inclinação e da vontade, o oratoriano recusa as posições tanto de Agostinho quanto de Descartes na medida em que ambos relacionam este sentimento à faculdade de conhecer e de desejar.¹⁶ O “Éclaircissement” XIV da “Recherche” afirma que Agostinho assegura que a dor é uma aversão que a alma concebe quando o corpo não está disposto como ela deseja.¹⁷ Do mesmo

14 A afirmação de que o prazer torna o homem atualmente feliz foi duramente atacada por Régis e por Arnauld. Malebranche responde longamente a essas críticas no terceiro capítulo da *Réponse à Régis* (OCM, XVII-1, pp. 311-318) e na carta a Arnauld do dia 19 de março de 1699 (OCM, VIII-IX, pp. 976-989).

15 “O bom senso e a experiência nos asseguram que o melhor modo para não ser ferido pela dor de uma picada é não se picar. Mas os estoicos dizem: pique, e vou, pela força de meu espírito e pelos recursos de minha filosofia me separar de meu corpo de tal modo que não me inquietarei com o que se passa. Tenho provas demonstrativas que minha felicidade não depende disso, de que a dor não é um mal, e vereis pelo ar de meu rosto e pelo porte resolutivo de todo o resto de meu corpo que minha filosofia me torna invulnerável. O orgulho deles sustenta a coragem, mas não impede que sofram efetivamente a dor com inquietude e que sejam miseráveis” (OCM, II, p. 135).

16 Cf. OCM, I, pp. 386-387. Malebranche remete em nota essa posição ao livro 6 do “De musica” de Agostinho e ao “L’homme” de Descartes.

17 Agostinho, ao não levar em conta esse primado do prazer e da dor ante as paixões, teria confundido não somente a dor com a tristeza, como ainda o deleite com a caridade, o prazer com a alegria, o prazer e a alegria com o amor, a dor e a tristeza com a aversão ou o ódio. Cf. o “Éclaircissement” XIV da “Recherche”, OCM, III, p. 201.

modo, Descartes identifica, no art. 94 do “Les passions de l’âme”, que a dor é a percepção de alguma ação violenta que afeta os nervos. Ambos se enganam, pois, para Malebranche, a dor, assim como todo o prazer que não resulta de uma contemplação racional do bem em geral, não é precedida de nenhum conhecimento ou percepção dos movimentos do corpo ou de alguma inclinação.¹⁸

Quando, por exemplo, colocamos um carvão ardente na mão de um homem que dorme, a dor é a primeira coisa que ele sente. É inverossímil crer que esse homem conheceria, antes de tocar o carvão, que a mão em contato com esse material quente sofreria movimentos que são contrários à boa constituição do corpo, que a vontade em seguida se oporia a ela, e que a dor seria o conhecimento dessa oposição da vontade. Isso é, diz Malebranche, confundir a dor com a tristeza. Quando esse homem for tocado pelo carvão ardente, a primeira coisa que ele sente é a dor, e esse conhecimento do espírito e oposição da vontade que se seguiriam dela são a causa da tristeza. A distinção destes dois momentos é fundamental na medida em que a tristeza, fazendo o papel de certa acomodação do espírito à dor que é precedida de algum conhecimento confuso de ao menos uma causa presumida dessa dor, gera movimentos e paixões favoráveis à preservação do corpo, e por isso é em si mesma agradável. Em outras palavras, do fato de que a dor se opõe ao prazer não se segue que a tristeza se opõe à alegria. O exemplo do prazer que sentimos nas tragédias é uma prova disto:

A dor é a primeira coisa que a alma sente: ela não é precedida de qualquer outro conhecimento e nunca pode ser agradável por si mesma. Ao contrário, a tristeza é a última coisa que a alma sente: ela é sempre precedida de algum conhecimento e é sempre muito agradável por si mesma. Isso é visível pelo prazer que acompanha a tristeza com a qual somos tocados pelas funestas apresentações dos teatros, pois esse prazer aumenta com a tristeza, mas o prazer jamais aumenta com a dor. Os atores que estudam a arte de agradar sabem bem que não se deve ensanguentar o teatro, pois a visão de uma morte, por mais que fingida, não pode ser agradável. Mas jamais temem tocar os espectadores com uma grande tristeza, pois a tristeza é de fato sempre agradável

18 A partir disto é possível identificar o distanciamento entre a concepção malebranchiana da afetividade das teorias que atribuem um dinamismo e uma virtualidade própria às paixões e aos sentimentos. Leibniz, por exemplo, considera que a diferença entre uma sensação que nos parece indiferente e uma dor ou um prazer notável é apenas uma diferença de grau. Nos “Nouveaux Essais”, Teófilo, o porta-voz de Leibniz, afirma: “Creio que não há percepções que não nos sejam de fato indiferentes, mas é suficiente que seu efeito não seja notável para que possamos chamá-las assim, pois o prazer e a dor parecem consistir em um auxílio ou um impedimento notável” (Leibniz, 1990, p. 128). Para o filósofo alemão, a dor ou o prazer atual nada mais são do que um acréscimo de algo que já existia previamente na alma enquanto virtualidade. Malebranche, por sua vez, ao ressaltar o caráter imediato da dor e do prazer e a passividade da alma diante dela, afirma a descontinuidade destes afetos perante as modificações anteriores da alma. O caso da dor é particularmente paradigmático, pois, ao contrário do prazer, ela não é buscada pela vontade, e mesmo assim sobrevém ao homem sem ser precedida por qualquer outra afecção que a cause. A exceção é o prazer atencioso [*prévenant*], que segue o movimento de amor que, pela razão, leva a vontade em direção ao bem verdadeiro, ou seja, a Deus.

quando há uma razão para ser tocada por ela. Há, portanto, uma diferença essencial entre a tristeza e a dor, e não se deve dizer que a dor não seja outra coisa senão um conhecimento do espírito unido a uma oposição da vontade (OCM, I, pp. 387-388).

A dor é novamente um exemplo paradigmático, pois ela, enquanto sentimento, se distingue de tal modo de seu conhecimento e das paixões que se seguem dela que uma simples inspeção do espírito é suficiente para se aperceber disto. Sofrer e saber que sofremos são portanto duas coisas diferentes. O sentimento de dor e as paixões que se seguem diferem de tal modo que chegam a ocasionar na alma sentimentos opostos. E a ideia que Deus tem da dor difere de tal modo em natureza do sentimento que temos dela que Malebranche interdita completamente qualquer possibilidade de que Deus *sinta* a dor como nós a sentimos.

Portanto, contrariamente a Descartes, Malebranche não considera a dor simplesmente como uma realidade apreendida imediatamente e cujas causas são impossíveis de serem deduzidas. Mas também contrariamente a Espinosa e a Leibniz, para quem Deus também deve conhecer a dor e não ser limitado por ela, Malebranche se recusa a negar a sua realidade positiva enquanto sentimento. Em outras palavras, a dor não é um nada ou uma mera diminuição da perfeição, como queriam ambos os filósofos. O sentimento não nos engana sobre a existência das sensações, e assim a dor é algo de real e de positivo. Nós não conhecemos sua essência, mas percebemos imediatamente sua existência como modificação real de nossa alma. Deus, por sua vez, conhece a sua essência sem senti-la. No campo da afetividade, Malebranche traça uma diferenciação radical entre o ponto de vista de Deus e o ponto de vista do homem. A ciência humana e a ciência divina aqui correspondem na medida em que a dor que o homem sente é a modificação que ele conheceria se ele possuísse a ideia da alma. Mas, sendo privado desse conhecimento, o ponto de vista do homem sobre a suas modificações se torna um campo constituído por uma pura afetividade, cuja razão, por mais que existente, nos escapa em sua essência. Nós a vivenciamos apenas pela experiência.

Referências

- ALQUIÉ, F. “Le Cartésianisme de Malebranche”. Paris: Vrin, 1974.
- ARNAULD, A, NICOLE, P. “La Logique ou L’Art de Penser”. Ed. Clair, P. e Girbal, F. Paris: Vrin, 1993.
- BARDOUT, J.-C. “La subjectivité hors sujet? Remarques sur le brouillage malebranchiste de l’égologie” In: *Genéalogies du sujet de Saint Anselme à Malebranche*. Org. Boulnois, O. Paris: Vrin, 2007.

- DESCARTES, R. "Oeuvres de Descartes". Ed. Adams, C. e Tannery, P., 11 Vols. Paris: Vrin, 1971.
- GUEROULT, M. "Étendue et psychologie chez Malebranche". Paris: Vrin, 1939.
- _____. "Malebranche, vol. 1: La vision en Dieu". Paris: Aubier, 1955.
- LEIBNIZ, G. W. "Nouveaux essais sur l'entendement humain". Paris: GF Flammarion, 1990.
- _____. "Opuscules philosophiques choisis". Paris: Vrin, 2011.
- MALEBRANCHE, N. "Oeuvres complètes de Malebranche". Ed. Robinet, A., 21 Vols. Paris: Vrin, 1958-1970.
- RODIS-LEWIS, G. "Malebranche". Paris : PUF, 1963.
- SCHMALTZ, T. M. "Malebranche's Theory of the Soul: a Cartesian Interpretation". New York: Oxford University Press, 1997.