

## DESCARTES PODERIA TER ESCRITO O PREFÁCIO AOS *NOVOS ENSAIOS DE LEIBNIZ*?

### *COULD DESCARTES HAVE WRITTEN THE PREFACE TO LEIBNIZ'S NEW ESSAYS?*

William Teixeira<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo desse artigo é mostrar em que medida a estratégia argumentativa de Leibniz no prefácio aos *Novos ensaios sobre o entendimento* para refutar a crítica de Locke às ideias inatas foi influenciada pelo inatismo cartesiano apresentado em suas *Notae in programma quoddam*. Porém, antes de abordar diretamente as doutrinas de Leibniz e Descartes acerca das ideias inatas, discutiremos brevemente e compararemos os argumentos anti-inatismo apresentados por seus adversários, Regius e Locke, para demonstrar quão semelhante é o empirismo defendido por eles. Na sequência, ao analisar a resposta de Descartes ao empirismo de seu ex-discípulo Henricus Regius, faremos explícitas as principais características do inatismo cartesiano, tal como ele é apresentado no texto sob análise. Isto nos permitirá constatar que Descartes já tinha esposado praticamente os mesmos argumentos e teses que Leibniz empregou para defender as ideias inatas contra Locke.

**Palavras-chave:** Leibniz. Descartes. Locke. Regius. Inatismo. Empirismo.

**Abstract:** The aim of this paper is to show to what extent Leibniz' argumentative strategy in the preface to the *New essays on human understanding* to refute Locke's critique of innate ideas was influenced by the Cartesian innateness advanced in his *Notae in programma quoddam*. However, before dealing directly with the Cartesian and Leibnizian doctrines of innate ideas, we will briefly discuss and compare the arguments anti-innateness put forward by their adversaries, Regius and Locke, in order to make clear how similar their empiricism were. Next, by analysing Descartes' response to his former follower Henricus Regius, we will shed some light on the main features of the Cartesian theory of innateness, as it is displayed in the text under analysis. It will allow us to demonstrate that Descartes had already advanced the same arguments and theses that Leibniz will employ to defend innate ideas against Locke.

**Keywords:** Descartes. Leibniz. Locke. Regius. Innateness. Empiricism.

Logo no início do prefácio aos *Novos Ensaios sobre o entendimento humano*, após apresentar as razões que o levaram a compor a obra em questão, Leibniz afirma que, apesar das grandes diferenças que os separam, poder-se-ia, em linhas gerais, situar seu sistema dentro da tradição platônica, ao passo que Locke, o autor do livro que ele pretende comentar, estaria em uma posição antagônica à sua, na medida em que a filosofia do autor inglês seria de certo modo herdeira de Aristóteles. Na sequência, ao introduzir a problemática que será objeto de investigação, Leibniz esclarece, com um pouco mais de precisão, de que maneira os 'pressupostos teórico-metodológicos' de sua filosofia ou ao menos de sua 'epistemologia inatista' teriam raízes no pensamento de

---

<sup>1</sup> Mestrando em filosofia pela UERJ. william.unb@hotmail.com

Platão, enquanto Locke seria um defensor do ‘paradigma empiricista’ aristotélico. Ele se expressa nos seguintes termos:

Trata-se de saber se a alma em si mesma é completamente vazia, como lousas nas quais ainda não existe nada escrito (*tabula rasa*), conforme Aristóteles e o autor do *Ensaio*, e se tudo o que é nela impresso provem exclusivamente dos sentidos e da experiência, ou se a alma contém originariamente princípios de várias noções e doutrinas que os objetos não fazem senão despertar [*réveillent*] na devida ocasião, como acredito eu, na esteira de Platão [...] (LEIBNIZ, 1974, p. 194).

Apesar de não ignorar as grandes diferenças que os separam, Leibniz é bastante claro ao associar seu inatismo com aquele propugnado pelo fundador da Academia. No entanto, ainda que reiteradamente remeta a origem de seu inatismo a Platão<sup>2</sup>, certamente o principal proponente dessa doutrina em toda a história da filosofia, a passagem em questão dos *Novos ensaios* traz um componente adicional que Leibniz não poderia ter encontrado no fundador da Academia, mas antes em Descartes. Trata-se da introdução explícita e enfática de fatores circunstanciais ‘exógenos’ que lhe permitirão elaborar um teoria inatista decididamente disposicional, a qual constituirá sua principal estratégia argumentativa para replicar à crítica empírica de Locke às ideias inatas. A menção feita por Leibniz a uma determinada ‘ocasião’ que permite à alma ‘expressar’ conteúdos dos quais ela é detentora *a priori*, ativando, assim, suas disposições inatas, é uma tese que já tinha sido esposada por Descartes. No entanto, essa tese jamais ocupou um lugar central em suas principais obras. Na verdade, essa tese, que poderíamos certamente designar de ‘inatismo disposicional cartesiano’ *avant la lettre*, só vai aparecer efetivamente com toda a sua força no opúsculo apologético *Notae in programma quoddam*<sup>3</sup>, escrito e publicado nos últimos anos de vida de Descartes (1648). Nesse texto de poucas páginas, Descartes sustenta que o processo de conhecimento realiza-se “não porque essas coisas [os objetos sensíveis] enviaram as próprias [ideias] através dos órgãos dos sentidos à nossa mente, mas, todavia, porque enviaram algo que lhe deu

---

<sup>2</sup> Esse é caso também no *Discurso de metafísica*, onde Leibniz, quase trinta anos antes da escritura dos *Novos ensaios* já indica sua aquiescência ao inatismo platônico, contanto que este fosse expurgado da doutrina órfica da pré-existência da alma (Cf. LEIBNIZ, 1974, p. 828 [Discours de métaphysique, 26].).

<sup>3</sup> Trata-se de um texto original em língua portuguesa, cuja tradução está sendo realizada pelo autor do presente artigo.

ocasião<sup>4</sup> para as formar [*efformandas*] através de sua faculdade inata nesse momento preferencialmente do que em outro” (DESCARTES, 1996, p. 359 [AT 8 B<sup>5</sup>]).

Tendo em mente essa iluminadora passagem de um texto de Descartes que é pouco conhecido e estudado no mundo latino<sup>6</sup>, pretendemos mostrar nesse artigo que, ao contrário da intenção explícita de Leibniz em associar seu inatismo diretamente a Platão<sup>7</sup>, ele, na verdade, está se apropriando mais imediatamente da herança epistemológica<sup>8</sup> daquele que era um alvo dileto e constante de suas críticas. Com efeito, a análise comparativa dos textos nos quais estão inseridas as duas citações mencionadas acima nos permitirá defender a tese de que Leibniz, no prefácio aos *Novos ensaios*, está apresentando e defendendo uma hipótese inatista que está carregada não de ‘platonismo’, mas de ‘cartesianismo’. De fato, se fosse possível a Descartes ler o prefácio aos *Novos ensaios*, ele, sem a menor dúvida, não teria dificuldade em admitir que tais argumentos seriam provenientes da obra de um discípulo seu.

A propósito dos discípulos e seguidores, é contra um dos muitos que teve que Descartes escreve as *Notae in programma quoddam*, texto que será objeto de análise nesse artigo. Entretanto, antes de se ver obrigado a escrever esse texto apologético contra Regius<sup>9</sup>, Descartes o saudava como um de seus melhores discípulos, ao ponto de reconhecer nos ensinamentos daquele sua própria doutrina. Com efeito, os cursos de medicina de Regius se baseavam na fisiologia mecanicista de Descartes, a exemplo da explicação da circulação do sangue e do funcionamento do coração. Todavia, quando se tratava de ‘questões metafísicas’, como no caso de seu panfleto acerca da *Explicação da mente humana ou da alma racional, onde explica-se o que ela é e o que pode ser*, Regius aparentemente pretendia defender concepções próprias, se afastando demasiadamente das concepções apresentadas nas *Meditações* de Descartes. É, portanto,

---

<sup>4</sup> Destaque nosso.

<sup>5</sup> ‘AT’ refere-se a DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. (publiées par Charles Adam & Paul Tannery, 11 vol.). Paris: Vrin, 1996. Todas as referências às obras de Descartes serão feitas dessa maneira, seguindo procedimento usual entre estudiosos desse autor.

<sup>6</sup> Como mencionamos acima, a primeira tradução em língua portuguesa das *Notae in programma quoddam* está sendo realizada pelo autor do presente artigo e a primeira tradução francesa só foi realizada em 2011, no âmbito de um curso de língua latina ministrado pelo professor Denis Moreau, na Université de Nantes.

<sup>7</sup> Leibniz não é o único autor a empregar o exemplo do *Mênon* como modelo exemplar para seu inatismo. Descartes também toma a mesma passagem como exemplo para seu inatismo. Cf. DESCARTES, 1996 [AT 8B], p. 167 (carta a Voetius). Ou seja, Platão era sem a menor dúvida a principal referência para todos aqueles que pretendiam desenvolver uma teoria inatista.

<sup>8</sup> Para uma breve apresentação da influência mais ampla da teoria das ideias e da teoria da percepção de Descartes na epistemologia de Leibniz, cf. TEIXEIRA (2018).

<sup>9</sup> Henry le Roy ou Henricus Regius (1598-1679), professor de medicina na Universidade de Utrecht, na Holanda.

para corrigir os equívocos divulgados por um autor que poderia ser facilmente tomado por um ‘cartesiano’ que Descartes decide escrever as *Notae*. Isso posto, já poderíamos assinalar uma primeira similaridade entre as *Notae* e os *Novos ensaios*: em ambos os casos, a motivação principal da obra em questão é defender uma certa doutrina, seja a metafísica, no caso de Descartes, seja o inatismo, no caso de Leibniz.

Em sua resposta ao panfleto de Regius, Descartes se vê obrigado a se manifestar sobre temas cruciais relativos à suas *Meditações Metafísicas*, tais como a questão do ceticismo, o argumento do *cogito*, a definição e distinção entre atributo e modo. Entretanto, o que vai nos interessar particularmente nas *Notae* são os comentários de Descartes aos artigos XII-XIV do panfleto de Regius, nos quais ele defende uma concepção empírica acerca da origem do conhecimento. De acordo com Regius, visto que, em todas suas ações, a mente seja ‘orgânica’ e dependa, para seu funcionamento, de alguma disposição particular do corpo, todas as noções comuns, axiomas e ideias que estão em nossa mente têm sua origem na observação das coisas. Por isso, não se pode dizer que sejam inatos nenhum dos conteúdos da mente a partir dos quais o pensamento se efetua. Para ele, apenas a faculdade de pensar é suficiente para que a mente adquira conhecimento, sendo todos os seus conteúdos provenientes exclusivamente da observação ou da instrução recebida. A adesão de Regius à doutrina empírica, segundo a qual a origem de todo e qualquer conhecimento deve ser buscada em alguma fonte exterior ao sujeito cognoscente, é tão radical e extrema que, em sua opinião, até mesmo a ideia de Deus tem origem extra-mental, ou seja, não se encontra primitivamente localizada na alma humana. Com efeito, Regius afirma que o conhecimento de Deus provem “[...] ou da revelação divina, ou da tradição, ou da observação das coisas” (DESCARTES, 1996 [AT 8B], p. 345).

Antes de discutirmos os comentários de Descartes às opiniões de Regius, consideramos necessário fazer algumas observações acerca da semelhança entre o empirismo de Regius e aquele de Locke, contra o qual Leibniz estará se defrontando. Todos aqueles que já leram *O ensaio sobre o entendimento humano* de Locke talvez imediatamente percebam que a argumentação anti-inatismo de Regius assemelha-se bastante àquela do autor inglês. De fato, assim como Regius, Locke pretendia mostrar através de seu *Ensaio* “[...] como os homens, simplesmente pelo uso de suas faculdades naturais, podem adquirir todo conhecimento que possuem sem a ajudar de quaisquer impressões inatas e podem alcançar a certeza sem quaisquer destas noções ou princípios originais” (LOCKE, 1983, p. 145). Ambos autores concordam que as faculdades

intelectuais humanas são suficientes para a aquisição de conhecimento, negando, dessa maneira, que haja qualquer necessidade de se postular a presença de princípios inatos na mente. Além disso, Locke também se coloca de acordo com Regius ao situar na realidade externa ao sujeito, isto é, na experiência sensível, a fonte principal a partir da qual o mesmo vai haurir todo o conhecimento que é possível de ser obtido. De acordo com o filósofo inglês, “todo nosso conhecimento está nela [na experiência] fundado. [...] Nossa observação supre nosso entendimento com todos os materiais do pensamento” (LOCKE, 1983, p. 159). No que concerne à ideia de Deus, Locke parece ecoar a mesma opinião do médico holandês, pois igualmente nega que a mesma seja inata, ainda que enfatize que o Ser Supremo tenha nos provido com as faculdades necessárias para conhecê-lo: “Embora Deus não nos tenha dado ideias inatas de si próprio e não tenha estampado caracteres originais em nossas mentes, pelos quais pudéssemos ler seu ser [...], ele nos proveu plenamente dos meios para descobri-lo [...]” (LOCKE, 1983, p. 308). Os ‘meios para descobri-lo’, é claro, são as faculdades intelectuais do sujeito que vão operar sobre o material cognitivo proveniente da experiência sensível. Dessa maneira, o conhecimento da ideia de Deus resulta dos mesmos procedimentos epistemológicos aplicados no processo de conhecer em geral, o qual é essencialmente empírico.

Ainda que esboçada em linhas gerais, essa rápida comparação entre o empirismo de Regius e o de Locke antes da exposição da crítica de Descartes a seu ex-discípulo é metodologicamente muito importante, pois agora ao analisarmos a resposta do autor das *Meditações metafísicas* já poderemos começar a vislumbrar, antes mesmo de realizarmos a comparação direta com Leibniz, como o próprio Descartes poderia ter respondido à crítica ao inatismo elaborada no *Ensaio* de Locke.

Na primeira parte de sua resposta a Regius (art. 12), Descartes afirma que a discordância do médico holandês com relação ao seu inatismo é apenas verbal. De acordo com Descartes, ainda que Regius negue que a mente necessite de qualquer ideia ou noção inata para aceder ao conhecimento, o simples fato dele afirmar que para tal é suficiente o uso de sua faculdade de pensar, já coloca ambos em pleno acordo<sup>10</sup>. Para sustentar tal ponto de vista, Descartes alega que “[...] nunca escrevi ou pensei que a mente necessite de ideias inatas que sejam algo distinto de sua faculdade de pensar” (DESCARTES, 1996, [AT 8B], p. 357). Assim, ao assimilar o conteúdo inato da mente

---

<sup>10</sup> Como veremos abaixo, essa observação de Descartes acerca da ‘faculdade de pensar’ é bastante semelhante àquela que Leibniz fará com respeito à ‘reflexão’ em Locke.

a sua faculdade de pensar e, conseqüentemente, de produzir ideias, Descartes acredita estar neutralizando a crítica de Regius, já que o suposto problema dele com o inatismo residiria, na verdade, em primeiro lugar, em sua incompreensão da tese cartesiana e, em segundo lugar, em seu uso equivocado das noções empregadas por Descartes. Em outras palavras, Descartes está sugerindo que Regius não possui a devida compreensão do significado do termo ‘faculdade’ (*facultas* em latim). Se esse não fosse o caso, ele certamente não teria decidido atacar sua doutrina inatista.

Na seqüência de sua resposta, ainda no art. 12, Descartes explica em que sentido os termos ‘faculdade’ e ‘inato’ são convergentes e não mutuamente excludentes, como implicitamente supunha Regius. Segundo Descartes, ‘faculdade’ e ‘inato’ são convergentes “no mesmo sentido [em que] dizemos que a generosidade é inata a algumas famílias e a outras algumas doenças, como a gota ou o cálculo: os filhos dessas famílias não são acometidos por essa doença no útero materno, mas já nascem com uma certa disposição ou faculdade para contraí-la” (DESCARTES, 1996, [AT 8B], p. 357). Nessa passagem, Descartes deixa claro que a ‘faculdade’ deve ser compreendida como uma ‘disposição’, ou seja, trata-se de algo que, em linguagem aristotélica, encontra-se em estado ‘potencial’ ou virtual, necessitando, por isso, ser ‘atualizado’ ou plenamente ativado para que seus efeitos possam ser produzidos. É, pois, precisamente nesse sentido que a mente não precisa de ideias, noções e axiomas que sejam distintos de sua faculdade de pensar, já que esta carrega em si, em estado potencial ou virtual, tudo o que é necessário para aceder ao conhecimento. A faculdade de pensar precisa apenas, por meio de sua própria operação, ‘atualizar’, ou seja, trazer à consciência, os conteúdos cognitivos que são inerentes à mente. É assim que Descartes pensa que Regius deveria ter compreendido sua concepção de inatismo. Em uma palavra, Descartes está sugerindo que, em seu sistema, os termos ‘faculdade’ e ‘inato’ podem ser usados de forma intercambiável.

No entanto, dando prosseguimento a sua análise do panfleto de Regius, Descartes vai constatar no art. 13 que as opiniões de seu ex-discípulo diferem das suas não apenas na ‘superfície’, isto é, não se trata de uma simples incompreensão ou de um mero equívoco no uso das palavras. Regius é efetivamente um legítimo empirista. Por isso, como mencionamos acima, afirma categoricamente que todas as noções impressas na mente são de origem externa, de modo que a faculdade de pensar é dependente da empiria e, por conseguinte, apenas opera sobre os dados recebidos a partir da observação, da instrução ou da tradição. Descartes, por sua vez, como já o havia feito

em sua *Meditação primeira* em oposição velada aos escolásticos, rechaça essa concepção, segundo a qual todo conhecimento é adquirido através dos órgãos dos sentidos. Dessa vez, entretanto, Descartes não mobilizará os argumentos céticos para denunciar as deficiências dos sentidos no processo de conhecimento. Seu ataque ao empirismo de Regius tomará forma por meio de sua ‘teoria inatista da representação’<sup>11</sup>. Em sua visão, os sentidos, em quanto fonte de conhecimento, são bastante limitados, já que ele acredita que não há nenhuma correspondência entre as ideias formadas pelo pensamento e os objetos tal como são percebidos pelos sentidos. Em outras palavras, para Descartes, há um profundo e intransponível *gap* entre o objeto que se apresenta aos sentidos e a ideia que se forma na mente à ocasião de sua percepção. É isto que lhe permite afirmar que “[...] não há nada em nossas ideias que não seja inato à mente ou à faculdade de pensar” (DESCARTES, 1996 [AT 8B], p. 358). Do ponto de vista cartesiano, a percepção sensível, como veremos abaixo, é simplesmente uma causa remota e acidental para a produção das ideias, ou seja, ela responde apenas pela determinação temporal ou ocasião em que certa ideia será representada pela mente. A verdadeira causa eficiente desta é a própria mente. Não é por acaso que Descartes trata a mente como uma faculdade detentora da capacidade potencial e virtual de produzir ideias. Estas, em última instância, não dependem dos sentidos, mas apenas da operação da mente que as produz a partir de certos estímulos corpusculares temporais e ocasionalmente determinados, provenientes da matéria que constitui os objetos externos. Ou seja, ao contrário do que pensa Regius, a mente não recebe suas ideias de fontes externas, como a observação ou a instrução, mas é ela própria a matriz originária de suas ideias, atuando a partir dos estímulos recebidos extrinsecamente. Esses estímulos, entretanto, de modo algum correspondem às ideias tal como são percebidas pela mente: Nas palavras de Descartes:

[...] Julgamos que estas ou aquelas ideias que agora temos presentes ao nosso pensamento se referem a alguma coisa situada fora de nós não porque essas coisas adentraram nossa mente através dos órgãos dos sentidos, mas porque transmitiram algo à mente que lhe deu ocasião para formar, através de sua faculdade inata, as ideias nesse momento preferencialmente do que em outro” (DESCARTES, 1996 [AT 8B], p. 359).

---

<sup>11</sup> Uma ‘teoria inatista da representação’ postula que todos os conteúdos das representações intelectuais são inatos, ou seja, a mente se torna consciente apenas daquilo que ela já traz consigo *a priori*.

Assim, para Descartes, a observação e a instrução podem ser úteis no processo de conhecimento sim, mas não da maneira como são entendidas por empiristas, como Regius e Locke, mas apenas na medida em que contribuirão para evocar na mente as ideias que já existem lá aprioristicamente e não para nos fornecer noções que até então não possuíamos. O rol de noções inatas, segundo Descartes, inclui tanto qualidades primárias, como a ideia do movimento e das figuras geométricas, quanto as qualidades secundárias (dores, cores, sons, etc.), assim como as noções comuns ou axiomas, tais como a admissão de que as coisas que são iguais a uma terceira são iguais entre si. Para Descartes, nós só nos tornamos conscientes dessas noções e adquirimos esses conhecimentos porque eles são parte constituinte da mente humana. A pura experiência jamais nos transmite qualquer noção ou conhecimento (DESCARTES, 1996 [AT 8B], p. 359).

Por fim, no art. 14, Descartes vai responder à polêmica afirmação de Regius, segundo a qual até mesmo o conhecimento ou a ideia de Deus é auferida de fontes externas, seja ela a revelação divina, a tradição ou a observação das coisas. Em sua réplica, Descartes vai articular e enfatizar os argumentos apresentados nos art. 12 e 13 de suas *Notae*, que discutimos acima. A primeira parte de sua resposta se baseia na distinção entre causa ‘próxima e primária’ e causa ‘remota e accidental’. A causa próxima e primária diz respeito ao elemento *sine qua non*, ou seja, àquilo sem o qual o efeito não pode se produzir. Por outro lado, uma causa é chamada remota e accidental, na medida em que indica a circunstância temporalmente determinada na qual um certo efeito se manifesta. Em outras palavras, a causa remota e accidental equivale ao estímulo proveniente do exterior que determina o momento preciso em que o efeito ocorrerá. De acordo com Descartes, é a esse segundo tipo de causa que Regius está atribuindo a origem da ideia de Deus: “Não há dúvida de que a tradição ou a observação das coisas seja a causa remota, convidando-nos a prestar atenção à ideia de Deus que podemos ter em nós e fazer presente aquele pensamento à nossa mente” (DESCARTES, 1996[AT8B], p. 360). No entanto, se, por um lado, a tradição ou a observação das coisas, ou seja, os fatores extrínsecos ao sujeito podem ser o ‘gatiho’ a partir do qual fomos conduzidos a descobrir a ideia de Deus, esta não é sua causa próxima e primária, isto é, sua verdadeira causa eficiente. Na verdade, para Descartes, retomando, agora ainda com mais ênfase, as noções de faculdade e inato que tinha apresentado anteriormente, todas as nossas ideias sem exceção, sejam elas metafísicas ou sensíveis,



[...] não procedem de nenhum outro lugar que de nossa faculdade de pensar e, portanto, como ela [a própria faculdade de pensar], são inatas em nós, isto é, existem sempre em nós em potência; pois existir em potência em alguma faculdade não é existir em ato, mas somente em potência, porque o nome ‘faculdade’ não designa nenhuma outra coisa do que uma potência (DESCARTES, 1996 [AT 8B], p. 83).

Desse modo, a causa próxima e primária de nossas ideias é a própria faculdade de pensar, sendo ambas inatas à mente. As ideias, como aquela que representa Deus, por exemplo, existem em nós, segundo Descartes, em estado potencial, isto é, embora sejam inerentes à mente, não são percebidas continuamente e constantemente. O sujeito apenas passa a ter consciência dessas ideias a partir do momento em que as percebe ‘em ato’, ou seja, quando a ação de sua faculdade de pensar as torna ‘disponíveis’, por assim dizer, à mente. É nesse sentido que a faculdade de pensar é entendida como causa *sine qua non* de suas ideias. Que a observação, a instrução, a revelação divina venham a contribuir de alguma maneira no processo de conhecimento, trata-se de um mero fator circunstancial ou acidental e remoto de um processo que já se encontra plenamente constituído e estruturado na mente do sujeito e não do elemento primordial e imprescindível, como pretendia Regius e os empiristas em geral.

Tendo analisado a resposta de Descartes ao empirismo de Regius, vejamos agora como Leibniz, no prefácio aos *Novos ensaios*, estruturou sua estratégia argumentativa para defender as ideias inatas contra o empirismo de Locke. Em um primeiro momento, Leibniz concorda com o autor do *Ensaio* acerca da importância e do papel dos sentidos no processo de conhecimento humano. Para Leibniz, de fato, é legítimo afirmar que nosso conhecimento tem sua origem nas percepções sensíveis. No entanto, embora claramente não despreze a contribuição que as sensações podem prover à atividade cognitiva, Leibniz, como todos os autores filiados à tradição do ‘Grande Racionalismo’, vai apontar as limitações intrínsecas ao conhecimento de matriz empírica, que, em sua opinião, solapam suas bases fundamentais<sup>12</sup>. Assim, de acordo com Leibniz, “os sentidos, se bem que necessários para todos os nossos conhecimentos atuais, não são suficientes para dar-nos todos [os conhecimentos], visto que eles só nos fornecem exemplos, ou seja, verdades particulares e individuais” (LEIBNIZ, 1974, p. 195). Para ele, essa limitação do conhecimento empírico a casos ‘particulares e individuais’, o que

---

<sup>12</sup> Com efeito, se se pretende encontrar um elemento característico que congregue inquestionavelmente todos os principais autores do século XVII denominados racionalistas (Arnauld, Espinosa, Malebranche, além, é claro, de Leibniz e do próprio Descartes), este seria, em nossa opinião, um certo ‘desprezo’ ou ao menos o rebaixamento dos sentidos como fonte genuína de conhecimento mais do que qualquer outra característica compartilhada por eles.

pode ser traduzido como ‘eventos contingentes’, é uma grande deficiência de qualquer teoria empirista. Por isso, sobre essa base, nenhuma verdade necessária e universal pode ser descoberta, o que compromete a própria existência das ciências. Esse é o caso das ciências matemáticas, entre as quais se encontram a aritmética e a geometria. Essas ciências, argumenta Leibniz, devem ter princípios cuja demonstração independe dos exemplos, das situações particulares e, conseqüentemente, também do testemunho dos sentidos, ainda que ele admita que sem os sentidos jamais teria ocorrido à mente de pensar neles. O mesmo se aplica igualmente à lógica, à metafísica e à moral, ciências que estão, segundo Leibniz, repletas de verdades necessárias, cuja demonstração não pode ser inferida da experiência sensível (LEIBNIZ, 1974, p. 195).

Para Leibniz, a demonstração em todas essas ciências, ou seja, a descoberta de suas verdades necessárias e universais, “[...] não pode provir senão de princípios internos que se denominam inatos” (LEIBNIZ, 1974, p. 195). Portanto, não é verdade, ao contrário do que pensam os empiristas, como Locke (e Regius), que todas as verdades dependem da experiência, da indução e dos exemplos. A percepção sensível, todavia, será útil na descoberta desses princípios inatos, na medida em que nos fornecerá a ocasião para que prestemos atenção aos conteúdos inerentes a nossa mente. Em outras palavras, as condições que se referem à empiria servem como estímulo à operação do pensamento, no sentido de fazê-lo descobrir todas as noções e conhecimentos que ele possui em si *a priori*. Por isso, Leibniz acredita que, na verdade, se examinarmos bem, não haveria, a despeito de Locke se opor categoricamente a qualquer forma de inatismo, um abismo tão grande entre sua teoria do conhecimento e aquela de seu antagonista. Com efeito, após ter utilizado todo o primeiro livro do *Ensaio* para refutar as ideias inatas, o autor inglês admite no início do segundo livro que as ideias que não têm origem na sensação são produzidas pela reflexão. De acordo com Leibniz, “[...] a reflexão não constitui outra coisa senão uma atenção aquilo que já trazemos dentro de nós” (LEIBNIZ, 1974, p. 196). Como produtos da reflexão, ou seja, como resultado da operação do pensamento sobre si mesmo, nós nos tornamos conscientes, segundo Leibniz, da ideia do ser, da unidade, da substância, da duração, da mudança, da ação, da percepção, do prazer e muitos outros objetos intelectuais a partir dos quais construímos o conhecimento (LEIBNIZ, 1974, p. 196). Assim, as ideias produzidas pela reflexão indicam que mesmo um empirista como Locke reconhece a capacidade da mente para produzir suas próprias ideias, atuando, para tal, como causa eficiente das mesmas. Leibniz chama atenção para esse fato, pois ele deixa claro que o

filósofo britânico admite uma certa autonomia e independência da mente em relação aos sentidos na produção do conhecimento, ainda que verbalmente o negue, tal como o fez Regius, de acordo com Descartes, a propósito da ‘faculdade de pensar’.

Assim, Leibniz parece estar supondo que no fundo a grande diferença entre sua epistemologia e a do filósofo inglês reside em sua maior ênfase na autonomia e independência da ‘reflexão’ ou ‘faculdade de pensar’ em relação aos sentidos. Estes, como já dissemos, possuem efetivamente uma função primordial na aquisição do conhecimento na concepção leibniziana. É, pois, de certo modo, para ilustrar a importância dos sentidos, a causa ‘remota e acidental’ de Descartes, isto é, daquele fator que cria condições para que algo ‘implícito’ se torne ‘claro e evidente’ no processo de conhecimento, que Leibniz emprega a metáfora da escultura de Hércules na pedra de mármore. Leibniz afirma que os conhecimentos inatos estariam em nós como uma figura de Hércules que se encontraria em um bloco de mármore. Este, afirma Leibniz, é aparentemente indiferente a receber qualquer forma que lhe seja esculpida. Entretanto, se houvesse certos veios, certas marcas ou indícios na pedra que assinalassem *a priori* a figura do héroi grego, poder-se-ia dizer que Hércules estaria como que inato na pedra. Todavia, – e nesse momento é enfatizado de forma metafórica o papel dos sentidos no processo de conhecimento – ainda que o mármore contenha certas marcas que predeterminem a figura de Hércules, um grande trabalho é requerido para que se descubra tais marcas, para limpá-las, retirando-se, assim, o que o impede de aparecer (LEIBNIZ, 1974, p. 196). Em termos literais, isto significa que nós só nos apropriaremos do conhecimento que nos é inato se houver determinadas circunstâncias que permitirão à mente se tornar consciente dos mesmos. Essas circunstâncias em geral são de natureza empírica. Assim, Leibniz defende que é dessa maneira que o conhecimento, as ideias e as verdades estão inatas em nós, como uma potencialidade que precisa ser atualizada, ou, em suas palavras, “[...] como inclinações, disposições, hábitos ou virtualidades naturais e não como ações [...]” (LEIBNIZ, 1974, p. 196). É precisamente com o auxílio dos sentidos que nossa atenção e nosso pensamento são direcionados para a descoberta desses conhecimentos que existem em nós em estado potencial.

Enfim, para concluir nosso texto, podemos agora entrar diretamente na relação entre o inatismo de Descartes e aquele de Leibniz. Como vimos, se, por um lado, Leibniz fala metaforicamente em ‘veios’ que pré-determinam a existência de uma certa figura no mármore para fundamentar sua tese segundo a qual possuímos em nós em

estado virtual todo conhecimento passível de ser obtido, Descartes, por sua vez, empregando uma linguagem mais austera e técnica, fala da mente como ‘causa primária e próxima’ de suas ideias. Todavia, não obstante a diferença no modo de expressão, o que pode inequivocamente ser depreendido das passagens textuais discutidas acima é que ambos autores estão argumentando no sentido de defender a autonomia e a independência da mente na produção de suas ideias em oposição à contribuição preponderante dada pelos sentidos no processo epistemológico, tal como defendido pelos empiristas Regius e Locke. Na verdade, ainda que não neguem no todo a importância da sensação na atividade cognitiva, ambos estão de acordo que se trata, como muito bem coloca Descartes, de uma ‘causa remota e acidental’, que só nos fornece, como enfatiza Leibniz, verdades contingentes e exemplos, nunca, por conseguinte, sendo capazes de nos mostrar, pela mera empiria, por exemplo, como duas coisas que são iguais a uma terceira podem ser iguais entre si, como nos adverte Descartes, o que nos impediria de constituir ciências demonstrativas, como a matemática, segundo Leibniz. Desse modo, além de terem opiniões convergentes acerca da impossibilidade de se obter verdades necessárias e universais através dos sentidos, ambos estão igualmente de acordo no que concerne à importância positiva dos sentidos para a descoberta do conhecimento inato que está em nós. Como vimos, tanto para Descartes, quanto para Leibniz, a mente carrega em si ‘em potência’ (para usar o termo de Descartes, *potentia* em latim) ou ‘virtualmente’ (para usar o termo de Leibniz, *virtuellement* em francês) todas as ideias que lhe permitirão aceder ao conhecimento. No entanto, ambos concordam que aquilo que está presente em nós apenas potencial ou virtualmente não é percebido atualmente ou, como diria Leibniz, não é ‘apercebido’ em todos os momentos. Ora, para que a mente se torne consciente daqueles conteúdos cognitivos que se lhe são inerentes, é imprescindível que haja uma certa ‘ocasião’ que faça com que ela dirija sua atenção para si mesma e, por meio de suas operações ou da reflexão – como diria Locke – ‘atualize’, ou seja, se aproprie efetivamente daquele conhecimento e das ideias que já se encontram nela em estado latente. A ocasião a partir da qual todo esse processo será posto em marcha repousa sobre nenhuma outra coisa do que a sensação e as condições relativas à experiência sensível. Isto não quer dizer, de modo algum, nem para Descartes, nem para Leibniz, que nossas ideias sejam provenientes dos objetos materiais. Ao contrário, estes apenas fornecem a ‘ocasião’, ou seja, a determinação temporal específica, para que, conforme as citações de ambos autores mencionadas no início desse artigo, as ideias sejam ‘formadas’ (*efformandas*,

em Descartes) ou ‘despertadas’ (*réveillent*, em Leibniz) nesse momento preferencialmente do que em outro. Assim, ao contrário do que se pensa, Leibniz não foi o primeiro filósofo elaborar uma doutrina inatista deliberadamente disposicional. A doutrina leibniziana, na verdade, como esperamos ter demonstrado, é completamente tributária dos argumentos e teses apresentados e defendidos por Descartes, ainda que o inatismo disposicional cartesiano *avant la lettre* seja estruturado em poucas linhas de um curto panfleto apologético.

Tendo chegado ao fim dessa análise comparativa entre os textos de Descartes e Leibniz, nos parece evidente que Descartes poderia, sem a menor dúvida, ter sido o autor do prefácio aos *Novos ensaios* e, conseqüentemente, ter respondido à crítica empirista de Locke às ideias inatas. Esse tipo de comparação textual ensaiada nesse artigo nos parece ser muito importante para se compreender a relação de Leibniz com a herança intelectual cartesiana. Com efeito, muito embora Leibniz seja considerado um autor ‘cartesiano’, a verdade é que ele foi um dos mais severos críticos da filosofia de Descartes. Tendo submetido a metafísica e a física cartesianas a rigoroso escrutínio em suas *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*<sup>13</sup>, pouco ou quase nada parece ter encontrado de valor e importância na filosofia do pensador francês. No entanto, como pudemos ver ao longo dessa análise comparativa entre o prefácio aos *Novos ensaios* e o opúsculo *Notae in programma quoddam*, Leibniz parece ter tomado emprestado argumentos e teses já apresentados por Descartes em uma mesma situação de crítica empirista às ideias inatas para defender o inatismo do ataque de Locke. Não obstante, Leibniz sempre sugere que seu inatismo é de alguma forma filiado àquele proposto por Platão. Porém, se bem sucedida, nossa argumentação deve ter deixado claro que Leibniz, em sua defesa do inatismo, empregou uma teoria inatista disposicional que fora defendida por Descartes *avant la lettre*.

## Referências

- DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. (publiées par Charles Adam & Paul Tannery, 11 vol.) Paris: Vrin, 1996.
- LEIBNIZ, G. W. (Gerhardt, ed.) *Opera philosophica: quae exstant latina, gallica, germanica omnia*. Aalen: Scientia, 1974.
- LOCKE, J. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, (Coleção “Os pensadores”), 1983.

---

<sup>13</sup> Trata-se de uma obra na qual Leibniz, parágrafo por parágrafo, da mesma maneira como procedeu em relação ao *Ensaio* de Locke, analisa criticamente os dois primeiros livros dos *Princípios de Filosofia* de Descartes

TEIXEIRA, W. “Leibniz et l’*épistémologie cartésienne*”. *KÍNESIS* (Marília), vol. 10, n. 23, pp. 15-23, Jan-Jul 2018.

*Recebido em: 21/02/2019*

*Aprovado em: 13/07/2019*