

DESCARTES DEFENSOR AVANT LA LETTRE DO “INATISMO MODERADO”¹

Adriana PEREIRA²

RESUMO

Trata-se de investigar, nos pensamentos de Descartes e Leibniz, os principais pontos de convergência e de divergência acerca da origem do conhecimento. Num primeiro momento, a doutrina cartesiana leva a uma sorte de retorno ao platonismo, mesmo que não à versão “original” da teoria das idéias. Por outro lado, através de outros textos, supostamente “menores”, tem-se uma noção mais clara do inatismo cartesiano, que o aproximará de versões futuras da mesma teoria. Já para Locke, quem afirma não haver nenhum conhecimento inato no homem, a mente é como uma folha de papel em branco sucessivamente preenchida com os dados advindos da experiência sensível. Em polêmica direta com o autor inglês, Leibniz, repondo em jogo as representações originárias da razão, define uma nova modalidade de inatismo, dito “moderado”, o qual, ver-se-á, guarda importante e (à primeira vista) insuspeito parentesco com a versão cartesiana da origem das “noções comuns”.

PALAVRAS-CHAVE: Inato; Adquirido; Idéia.

Procura-se abordar, nesse artigo, a polêmica do inatismo, especificamente nas teorias de René Descartes, John Locke e Gottfried Wilhelm Leibniz.

O primeiro dentre eles, autor das *Meditações Metafísicas*, volta-se para a perspectiva inatista como uma forma autêntica de conhecimento, contrariando, assim, a teoria aristotélico-tomista vigente em sua época, segundo a qual, devido ao dualismo corpo e alma, não haveria nenhum conhecimento sem o auxílio dos sentidos (tal é o que exprimia

¹ O presente artigo resulta de investigação conduzida em projeto de pesquisa financiado com bolsa PIBIC/CNPq, tendo sido, em parte, apresentado como comunicação oral na 25ª Jornada de Filosofia e Teoria das Ciências Humanas, em outubro de 2001.

² Graduanda do 4º ano do Curso de Graduação de Filosofia, orientada pelo Dr. Ubirajara Rancan de Azevedo Marques – Faculdade de Filosofia e Ciências – UNESP, CEP 17525-900, Marília, São Paulo – Brasil.

o conhecido adágio: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*).

Conforme sua teoria, Descartes sustenta que a alma seria possuidora de certos atributos, os quais não necessitariam de nenhum auxílio exterior para ser produzidos, tal como, por exemplo, as noções matemáticas e a idéia de Deus. Todavia, ele não compreende o inato como um conhecimento pronto e acabado, conforme o conceito de Idéia em Platão, mas sim como capacidade, disposição, propensão ao saber. Nas *Meditações*, sem abordar polemicamente o tema, fará uso do inato, já ao longo da “Meditação terceira”, em direção à primeira prova da existência de Deus, quando subdividirá o conjunto de nossas idéias em três diferentes tipos: as inatas (que “parecem ter nascido comigo”), as adventícias (que parecem “ser estranhas e vir de fora”) e as fictícias (que parecem “ser feitas e inventadas por mim mesmo”). (DESCARTES, 1979, p.101-1). Mas já em 1628, há treze anos da publicação das *Meditações*, nas *Regras para a direção do espírito*, Descartes fazia uso indiscriminado do termo, sem maiores precauções³.

Embora não se tenha essa declaração nas *Meditações*, obra principal de seu pensamento, mas sim em alguns opúsculos e cartas, o fato é que o inato em Descartes, compreendido à luz de suas tantas referências, elimina desde logo muitas das críticas atribuídas ao filósofo a respeito do perfeito entendimento desse conceito no âmbito de sua filosofia. As respostas fornecidas às várias objeções apresentadas e discutidas em tais textos permitem todas o exato esclarecimento de diversos pontos das *Meditações*, nos quais certos autores viam Descartes como um racionalista radical que desprezava os sentidos e o conhecimento deles derivado.

Dentre tais autores encontrava-se Locke, autor do *Ensaio acerca do entendimento humano*, obra que constitui uma crítica ao cartesianismo e nega todo e qualquer tipo de conhecimento inato, que, para ele, não tem razão de ser. Segundo esse autor, a alma, ao nascermos, é como uma lousa em branco a ser preenchida única e exclusivamente com o resultado das experiências sensíveis, daí provindo o caminho para o conhecimento.

³ Cf. DESCARTES, 1977, p. 36, 51, 58, 75.

Por fim, Leibniz, em polêmica direta com Locke, publica seus *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, obra na qual, aproximando-se de Descartes, critica fortemente os escritos do pensador inglês, dando início ao chamado “inatismo moderado”. Para Leibniz, temos uma propensão inata para o conhecimento, mas necessitamos dos sentidos para consumá-la.

Examinando-se as obras desses três autores, notar-se-á, em um primeiro momento da Filosofia moderna, “metafísico”, por assim dizer, a importância concedida à questão do inato e à polêmica gerada pelas discussões de diferentes teorias acerca da procedência do conhecimento, situação de todo diversa para o segundo momento do mesmo período, o do Iluminismo, quando – para lembrar somente seus dois principais representantes – David Hume e Immanuel Kant sequer concedem maior espaço ao assunto.

Apontadas as principais divergências entre os referidos autores, buscar-se-á demonstrar as semelhanças existentes entre as teorias expostas, principalmente entre o inatismo cartesiano e o inatismo moderado de Leibniz.

Descartes foi o responsável por uma importante mudança nos moldes de pensamento em sua época. Em 1641, publicou suas *Meditações Metafísicas*, que, de certo modo, contradiziam a herança de Tomás de Aquino, segundo a qual não haveria conhecimento possível sem o corpo, uma vez que os homens são constituídos pelo dualismo corpo e alma, formando assim um único ser. Descartes, com sua teoria, renovou o platonismo, sem se confundir com ele, mas até mesmo dele se afastando.

Ao considerar o inato em sua obra, não o encarou como um conhecimento perfeito e consumado em nossa mente, já à disposição no ventre materno, mas como uma propensão a ser plenamente desenvolvida. Tal seria o inato compartilhado pelos homens, os quais, por meio de um esforço racional, lograriam alcançar a inteira posse das verdades indispensáveis à produção do conhecimento.

Pode-se compreender de maneira mais clara o que venha a ser o inato na teoria cartesiana utilizando-se de certos textos, “menores”, por assim dizer, mas que ocupam importante e mesmo decisivo papel no âmbito da correta compreensão do pensamento de Descartes. Como um bom exemplo, tem-se o fragmento seguinte de uma sua carta ao Padre

Mersenne, na qual, em imagem particularmente feliz, o inato se encontra diretamente em foco:

[...] eu nunca escrevi, nem julguei, que o espírito tem necessidade de idéias naturais que sejam algo de diferente da faculdade que ele tem de pensar. Mas é verdade que, reconhecendo que ele teria certos pensamentos que não procederiam nem dos objetos de fora, nem da determinação de minha vontade, mas somente da faculdade que eu tenho de pensar, para estabelecer alguma diferença entre as idéias ou as noções que são as formas desses pensamentos e os distinguir de outros que podemos chamar de estrangeiros ou feitos pela vontade, chamei-os naturais. Mas eu o disse no mesmo sentido em que dizemos que a generosidade, por exemplo, é natural a certas famílias, ou que certas doenças, como a gota... são naturais a outras. Não que as crianças que tenham nascido nessas famílias estejam acometidas por essas doenças já no ventre de suas mães, mas porque elas nascem com a disposição ou a faculdade de contraí-las. (DESCARTES, 1967, v. 3, p. 807).

Não se tem mais, pois, como inato, uma alma que tudo contém acerca do que se pode saber, mas certos princípios primeiros (ou ‘noções comuns’) que necessitam dos sentidos para que a razão se volte a eles. Sim: justamente dos sentidos, tal como se depreende da seguinte afirmação de Descartes, especialmente importante quando comparada com os textos de Leibniz sobre o mesmo tema:

[...] tenho para mim que todas [as idéias] que não envolvem nenhuma afirmação ou negação nos são *innatae* [inatas]; pois os órgãos dos sentidos nada nos fornecem que seja tal como a idéia que se revela em nós por ocasião deles [*à leur occasion*]; e, assim, tal idéia devia estar em nós anteriormente. (DESCARTES, 1967, v. 2, p. 352).

Pode-se então dizer que os objetos exteriores levam-nos às idéias que já se encontram predispostas em nós, permitindo-nos alcançar as verdades de que depende a elaboração de todo conhecimento. Eles não nos fazem lembrar de algo esquecido e primeiramente dado pronto, como no idealismo platônico, mas só nos fornecem a ocasião de o alcançarmos *através* de seu desenvolvimento efetivo.

Com a perspectiva que agora se tem, pode-se aproximar Descartes de outros pensadores, entre eles, em particular, Leibniz e Locke.

Dentre os que não concordavam com o pensamento cartesiano encontrava-se o autor inglês, pensador que não aceitava a hipótese de se chegar ao conhecimento por um mero esforço racional. Em seu *Ensaio*, Locke critica Descartes e enfatiza a necessidade dos sentidos para se chegar ao conhecimento, pois, segundo ele, a mente, ao nascermos, é como “um quarto escuro” (*a dark room*), só depois iluminado pelas experiências sensíveis do decorrer da vida. Adquire-se o conhecimento, pois, através das impressões dos sentidos.

Certos argumentos, que, segundo Locke, são utilizados para provar o inatismo do conhecimento, são progressivamente examinados e refutados ao longo do Livro I do *Ensaio*; dentre eles, o do “assentimento universal”, dado como principal elemento de prova para o estabelecimento da tese inatista. Supondo-se o inatismo de princípios tão espontaneamente naturais como os de identidade e de não-contradição, ou os encontramos ambos em cada um de nós, sem nenhuma exceção – e então os teremos de dar por inatos –, ou, havendo uma única exceção que seja, eles fatalmente serão declarados adquiridos por via sensível.

Para o autor, porém,

[...] supor que algo esteja impresso na mente (como queria Descartes) sem que ela o perceba parece pouco inteligível. Se portanto, as crianças e os idiotas possuem almas, possuem mentes, dotadas destas impressões, devem inevitavelmente percebê-las, e necessariamente conhecer e assentir com estas verdades; se ao contrário, não o fazem, tem-se como evidente que essas impressões não existem. [...] afirmar que uma noção está impressa na mente e, ao mesmo tempo, afirmar que a mente a ignora e jamais teve dela qualquer conhecimento, implica reduzir estas impressões a nada. (LOCKE, 1978, p. 146).

Será absurdo, segundo Locke, possuir uma idéia sem que a mesma não possa ser percebida. Por conseguinte, ou todas as idéias serão inatas ou serão todas adquiridas, e, para ele, “os homens, simplesmente pelo uso de suas faculdades naturais, podem adquirir todo conhecimento que possuem sem a ajuda de quaisquer impressões inatas e podem

alcançar a certeza sem quaisquer dessas noções ou princípios originais.” (LOCKE, 1978, p. 145). Eis o ponto da questão: para o empirismo, não só não há, comprovadamente, idéias ou princípios inatos, como, de resto, nossas capacidades naturais são perfeitamente suficientes para prover-nos de todo o material necessário à elaboração do conhecimento. Temos a capacidade adequada para nossa situação no mundo ou para os assuntos cuja compreensão esteja ao alcance de nossas faculdades.

Embora discorde do inatismo, mais explicitamente no ponto em que esta teoria – segundo ele – afirma possuímos o conhecimento antes mesmo de nascermos ou no momento em que somos dados à luz, ele não discorda de que tenhamos uma capacidade *inata* de obter o conhecimento das coisas: “Penso que ninguém jamais negou que a mente seria capaz de conhecer várias verdades. Afirmo que a capacidade é inata, mas o conhecimento adquirido.” (LOCKE, 1978, p. 146).

Segundo John Aaron, quando Locke fala do nosso conhecimento dos princípios especulativos ele não quer dizer que esse conhecimento seja estritamente sensível. Quando nega o conhecimento inato, ele tampouco afirma que o único tipo de conhecimento seja o sensível, pois admite a reflexão e mesmo a intuição (AARON, 1973, p. 96), negando, porém, que se tenha algo já “gravado” na mente antes do nascimento. Para ele, então, todo conhecimento é adquirido através da intuição ou da demonstração e todo conhecimento atual do homem, já que nenhum está impresso originariamente nele, é adquirido através da sensação, intuição e demonstração.

Em outro momento, a questão do conhecimento inato volta à tona com Leibniz, responsável pela defesa, contra Locke, da importância do inatismo. Leibniz vê na doutrina cartesiana um caminho viável para se chegar ao conhecimento, pois, segundo ele, mesmo que possamos ver todas as coisas em Deus, é necessário que tenhamos também nossas próprias idéias, e, em seus *Novos ensaios*, critica Locke por recusar todo e qualquer tipo de conhecimento inato.

Embora sua definição para o termo se encontre muito próxima daquela sustentada por Descartes, ele afirma um tanto mais enfaticamente a presença indispensável dos sentidos para se chegar ao reconhecimento da verdade inata, surgindo, assim, o

chamado inatismo moderado (por oposição a um suposto inatismo *radical*, que, a bem dizer, não poderia ser o de Descartes, por mais que se lho queira atribuir).

O problema colocado pelo autor dos *Novos ensaios* é o de saber se “a alma em si mesma é completamente vazia, como lousas nas quais ainda não existe nada escrito, ou se a alma contém originariamente princípios de várias noções e doutrinas que os objetos externos não fazem senão despertar na devida ocasião”. Para Leibniz, embora os sentidos sejam necessários para o nosso conhecimento, precisamos contribuir com algo de nosso para isso, algo que esteja em nosso interior e que nos permita conhecer as chamadas verdades necessárias, “pois os sentidos só nos fornecem exemplos, ou seja, verdades particulares ou individuais.” (LEIBNIZ, 1979, p. 8), não sendo suficientes para estabelecer a necessidade e universalidade das verdades de razão.

Na voz de Teófilo [os *Novos ensaios* transcorrem através de um diálogo entre Teófilo (correspondente grego do nome alemão do filósofo, Gottfried, “amigo de Deus”) / Leibniz e Filaleto (“amigo da verdade”) / Locke], Leibniz afirma nunca se ter pretendido fundamentar a certeza dos princípios inatos sobre o consentimento universal, como pensara Locke em seu *Ensaio*. Para o autor dos *Novos ensaios*, as impressões externas não fazem outra coisa senão excitar e despertar em nós o que já se encontrava ali. A idéia de Deus, por exemplo, é inata (ao contrário do que sustentava Locke), pois mesmo que alguns povos, que não tiveram contato com nossa cultura, não compartilhem dessa mesma idéia *imediatamente*, há neles ao menos uma inclinação para o sobrenatural, para a crença em poderes invisíveis, o que nos permite apontar uma espécie de instinto comum a toda a raça humana.

O autor concorda em muitos pontos com Descartes, como com o fato de a matemática não necessitar de nenhuma demonstração sensível para chegar a alguma verdade. Segundo Leibniz, também a lógica, a moral e a metafísica estão repletas dessas verdades necessárias e a demonstração delas só pode provir de princípios internos, ou seja, inatos. Para ele, não conhecemos propriamente através dos sentidos; o mundo externo tem por função unicamente o papel de despertar no homem o que já nele está. Um conhecimento bastante geral entre os homens constitui um indício, mas não uma

demonstração de um princípio inato. A prova exata e decisiva desses princípios consiste em mostrar que a sua certeza provém unicamente do que reside em nós, impresso em nossa alma por Deus.

Mesmo que nem todos os homens conheçam e compreendam o que seja o princípio de não-contradição, ou mesmo o do consentimento universal, eles o utilizam a cada dia, a todo instante sem saber o que isso signifique. Segundo Leibniz, contrariando a opinião de Locke que dizia ser absurdo possuir um conhecimento sem se dar conta dele, possuímos *virtualmente* em nosso espírito essas e outras proposições necessárias. (LEIBNIZ, 1979, p. 32-37).

Embora Locke critique todo e qualquer tipo de conhecimento inato, ele não foi capaz, segundo Leibniz, de fugir do mesmo, pois, em seu *Ensaio*, ao início do segundo capítulo, reconhece que as idéias que não são obtidas através dos sentidos provêm da reflexão: “ora, a reflexão não constitui outra coisa senão uma atenção àquilo que já trazemos dentro de nós.” (LEIBNIZ, 1979, p. 10), justamente o que pode ser dito inato. É inato, para Leibniz, tudo o que existe dentro de nós, como ser, unidade, substância, duração, mudança, ação, percepção, prazer, entre outros, e tudo o que deriva dessas representações e que é imediato em nosso pensamento, ainda que não seja percebido de pronto. Se não houvesse em nós nada de inato, seríamos como um mármore bruto, sem veios que sugerissem qualquer tipo de figura – como uma sorte de lousa em branco.

Entretanto, se houvesse veios na pedra, que assinalassem *a priori* a figura de Hércules de preferência a outras, esta pedra seria mais determinada, e Hércules estaria como que inato nela de alguma forma, embora não se possa esquecer que se necessitaria de trabalho para descobrir tais veios, para limpá-los, eliminando o que os impede de aparecer. É desta forma que as idéias e as verdades estão inatas em nós: como inclinações, disposições, hábitos ou virtualidades naturais, e não como ações, embora tais virtualidades sejam sempre acompanhadas de algumas ações, muitas vezes insensíveis, que lhes correspondem. (LEIBNIZ, 1979, p. 10).

Há muita semelhança entre Descartes e Leibniz acerca da posição de cada um sobre o inato. Ambos se utilizam do sensível a favor do que seja inato ou virtual no

homem; ou seja: o que haja de inato se desenvolve e se manifesta devido a uma impressão sensível, não sendo mais do que a faculdade de conhecer. Porém, o fato de necessitarmos do sensível não anula essa potencialidade pré-existente em nós, mas somente a põe em movimento. Para Leibniz, são inatas as idéias puras, assim como as verdades necessárias ou de razão, ou seja, a aritmética e a geometria são inatas à alma humana, estando virtualmente presentes no homem, de maneira que podemos encontrá-las em nós apenas ordenando o que já possuímos em nosso espírito, sem a necessidade do sensível para construí-las. Por outro lado, ele não nega que seja através dos sentidos que somos levados a pensá-las, e, pois, a considerá-las efetivamente pela primeira vez em si próprias e para então primeiro descobri-las:

[...] embora seja verdade que não se deve imaginar que possamos ler na alma estas leis eternas da razão a livro aberto, como se lê o edito do pretor no seu livro sem trabalho e sem pesquisa; basta, porém, que possamos descobri-las em nós em virtude da atenção, sendo que a ocasião é fornecida pelos sentidos [...]. (LEIBNIZ, 1979, p. 9).

Ao adágio escolástico lembrado ao início da Introdução desse artigo, Leibniz acrescia uma importante restrição, concluindo: *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectu!* “Nada está no intelecto que não tenha antes estado nos sentidos – a não ser o próprio intelecto!” Ou seja: o próprio intelecto e as idéias (inatas) que nele se encontram.

De Descartes a Kant, em movimento cuja melhor expressão se encontra no inatismo virtual de Leibniz, o inato permanece como a garantia de um conhecimento apoditicamente certo, quer o digamos proveniente de Deus (como em Descartes e Leibniz), quer silenciemos a respeito de sua origem (como em Kant).

REFERÊNCIAS

AARON, J. *John Locke*. Oxford: Clarendon, 1973.

DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Oeuvres philosophiques*. Paris: Garnier, 1967. 3 v.

_____. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Estampa, 1977.

LEIBNIZ, G. W. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LOCKE, J. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ARTIGO RECEBIDO EM 2002.