

O CARTESIANISMO EPISTEMOLÓGICO DE LEIBNIZ

William de Jesus Teixeira¹

RESUMO Esse artigo pretende discutir o aspecto da filosofia de Leibniz no qual nós acreditamos que ele seja verdadeira e profundamente cartesiano: sua epistemologia. Em primeiro lugar, mostraremos que as noções leibnizianas de substância individual e mônada podem ser adequadamente entendidas como um desenvolvimento da teoria da percepção de Descartes. Por essa razão, argumentamos que através de sua teoria da percepção Descartes contribui para dar forma à concepção leibniziana de inatismo. A seguir, demonstramos que, ao operar uma espécie de *Aufhebung* da noção malebranchiana de ideia como objeto do pensamento e da noção de Arnauld de ideia como forma ou ato do pensamento, Leibniz estará corrigindo os equívocos cometidos por eles na interpretação da teoria das ideias de Descartes. Agindo dessa maneira, Leibniz estará expondo aquilo que nós consideramos ser a teoria das ideias original de Descartes. Por fim, defendemos que a teoria da percepção e a teoria das ideias que Leibniz tomou emprestadas de Descartes foram essenciais para sua resposta às críticas de Locke ao inatismo.

Palavras-chave Leibniz; Descartes; Teoria da percepção; Teoria das ideias; Inatismo.

ABSTRACT This paper intends to discuss the feature of Leibniz' philosophy in which we believe he is truly and deeply Cartesian: his epistemology. First we will show that Leibniz' notion of individual substance and monad can be properly understood as an development of Descartes' theory of perception. For this reason, we will argue that through his theory of perception Descartes contributed to shape Leibniz' conception of innateness. Next we will demonstrate that by operating a sort of *Aufhebung* of Malebranche's notion of idea as object of the thought and of Arnauld's notion of idea as the form or act of the thought Leibniz will be correcting the misunderstandings committed by them in interpreting Descartes' theory of ideas. In doing so Leibniz will be exposing what we consider to be Descartes' original theory of ideas. Finally, we advance the argument that the Cartesian theory of perception and ideas borrowed by Leibniz is essential for his response to Locke's critique of innateness.

Keywords: Descartes; Leibniz; Theory of perception; Theory of ideas; Innateness.

Soa estranho ao leitor desavisado dos *Novos ensaios* que se depara logo nas primeiras linhas do prefácio dessa obra com a afirmação de Leibniz de que ele tomou “[...] a resolução de fazer-lhe observações [ao *Ensaio* de Locke]”, porque ele tem “meditado desde a muito. tempo sobre o mesmo assunto e sobre a maior parte dos

¹ Mestrando em Filosofia/Universidade de Brasília (UnB).

pontos nele tratados [...]”². Na verdade, Leibniz parece ter se preocupado durante toda sua carreira primordialmente com problemas lógicos, metafísicos e teológicos. Assim, as questões epistemológicas aparentemente passam ao largo de toda sua reflexão. Todavia, a publicação do *Ensaio sobre entendimento humano* de Locke deu a Leibniz a oportunidade de sistematizar suas opiniões epistemológicas – ele de fato as tinha, mas, assim com em Descartes, não eram nem de longe sua principal preocupação filosófica³. Pretendemos mostrar neste artigo que Leibniz, em suas opiniões epistemológicas, está certamente retomando argumentos e defendendo teses que já se encontravam em Descartes, ainda que este não as tenha exposto em uma obra específica dedicada exclusivamente a tratar dessa temática⁴. Consequentemente, defendemos que o que se vê nos *Novos ensaios* é a sistematização das concepções epistemológicas cartesiano-leibnizianas na defesa do inatismo contra Locke.

Logo no prefácio aos *Novos Ensaios*, ao fazer explícita a natureza da questão que o opõe a Locke, Leibniz avança uma hipótese que está carregada de cartesianismo e que, sem a menor dúvida, o próprio Descartes não teria dificuldade em reconhecer como sua:

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 na devida ocasião, como acredito eu, na esteira de Platão [...]”⁵.

Ainda que remeta a origem de seu inatismo a Platão, 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

² LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 194.

³ Leibniz teve a oportunidade de refletir sobre as questões levantadas pelo *Ensaio* “com antecedência” graças ao debate em torno da natureza da ideias realizado na década de 1680 por Malebranche e Arnauld, como mostraremos abaixo. Trata-se de um evento muito importante para a estruturação de sua teoria das ideias, a qual será usada contra Locke na defesa do inatismo. Assim, com muita correção, Jolley, em seu “protesto” contra o foco quase exclusivo dos comentaristas na questão do inatismo, afirma que “[...] nós não podemos realmente entender sua polêmica contra Locke a não ser que nós compreendamos a concepção leibniziana de ‘ideia’. Além disso, [o foco dos comentaristas no inatismo] tende a obscurecer o fato de que muito das discussões de Leibniz sobre as ideias é um resposta a questões levantadas por Malebranche e Arnauld” (JOLLEY, *The light of the soul*, p. 132). Essa tradução e todas que seguir-se-ão foram realizadas pelo autor do artigo.

⁴ Esses argumentos e teses de Descartes se encontram sistematizados e discutidos em TEIXEIRA, *Teoria das ideias, teoria da percepção e inatismo em Descartes*.

⁵ LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 194.

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 menção feita por Leibniz a uma determinada “ocasião” que permite à alma “expressar” conteúdos dos quais é detentora *a priori*, ativando, assim, suas disposições inatas, é uma tese que já tinha sido esposada por Descartes. Este é o caso no opúsculo apologético *Notae in programma quoddam*⁶, onde 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 a ocasião para, através de sua faculdade inata, nesse momento preferencialmente do que em outro, as mesmas formar”⁷.

Além da ênfase às condições circunstanciais exógenas representadas pelo termo “ocasião”⁸, presente nas passagens dos dois autores, a qual aponta inquestionavelmente para o aspecto disposicional do inatismo, se nos for lícito assimilar o termo cartesiano “formar” ao termo leibniziano “despertar”, teremos mais evidências para argumentar que ambos autores estão comprometidos com a versão disposicional do inatismo e não apenas Leibniz, como é usual afirmar. Supomos que, em um primeiro momento, o substrato comum que vai nos permitir realizar aquela assimilação reside na revolucionária teoria da percepção elaborada por Descartes para refutar o empirismo escolástico. Em poucas palavras, este afirmava, na esteira de Aristóteles, que o conhecimento se processa através da recepção pelos sentidos das *formas* ou *especies sensibiles*, “micro-representações” dos objetos que literalmente adentravam a mente e se convertiam, através de um processo realizado pelo intelecto agente⁹, em *formas* ou *especies intelligibiles*, o aspecto intelectual do objeto do conhecimento¹⁰.

Segundo Descartes, ao contrário, “não há necessidade de supor que passe qualquer coisa material dos objetos aos nossos olhos para nos fazer ver as cores e a luz, nem mesmo que haja algo nesses objetos que seja semelhante às ideias ou aos

⁶ Trata-se de um texto original em língua portuguesa, cuja tradução está sendo realizada pelo autor do presente artigo. Além da defesa do inatismo disposicional, o mencionado opúsculo, reposta a um pafleto cheio de equívocos difundido por um ex-discípulo de Descartes (Regius), traz ainda, em sua forma mais detalhada, a tese do “inatismo universal ou radical”. Teremos oportunidade de retornar a essa questão mais adiante.

⁷ DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, Vol/AT 8B, p. 359.

⁸ Leibniz emprega o termo francês *occasion*, enquanto Descartes faz uso do vocábulo latino *occasio*. Desnecessário realizar qualquer digressão sobre o manifesto parentesco etimológico e semântico dessas palavras.

⁹ Tomás de Aquino definia o intelecto agente como “[...] a propriedade do intelecto que produz o inteligível em ato através das condições materiais” (*Summa theologiae*, I, q. 79, art. 3).

¹⁰ Cf. TEIXEIRA, *Teoria das ideias, inatismo e teoria da percepção em Descartes*, pp. 11-12.

sentimentos que nós temos deles”¹¹. Leibniz aderiu efusivamente a teoria da percepção cartesiana, considerando-a mesmo um de seus “princípios” filosóficos: “[...] naturalmente nada nos adentra o espírito a partir do exterior e é uma mau hábito pensar que nossa alma recebe espécies mensageiras como se ela tivesse portas e janelas”¹². A admissão dessa nova teoria da percepção implica tanto em negar, não somente para Leibniz, mas também para Descartes, que a alma seja uma *tabula rasa*, quanto em atribuir o estatuto de inatas às ideias sensíveis e, por conseguinte, em livrar nossa capacidade cognitiva do jugo do mundo da sensação, ao qual o intelecto escolástico estava completamente submetido¹³. No caso específico de Descartes, é importante salientar aqui que, sob esse novo ângulo de análise, as *ideae adventitiae* perdem sua razão de ser, pois todas as ideias, sem exceção, se tornam *innatae*. Em outras palavras, para Descartes, antecipando a noção de mônada sem portas e janelas de Leibniz, as “ideias sensíveis não podem ser adventícias – e devem, portanto, ser inatas – porque não há nenhuma similaridade entre tais ideias e os movimentos corpóreos¹⁴ [*i. e.*, as experiências sensoriais]”¹⁵.

Assim, esse pressuposto acerca do caráter inato de todas as nossas ideias derivado da teoria da percepção cartesiana acreditamos ser um dos pilares principais da constituição tanto da noção de substância individual, quanto da noção de mônada no sistema de Leibniz. De fato, a própria noção de substância individual, que já é

¹¹ DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, Vol./AT 6, [*Dioptrique*], p. 85. O mesmo Descartes já dizia nas primeiras linhas do *Le Monde* (1633), obra “copernicana”, que não foi publicada em virtude da condenação de Galileu pela Santa Inquisição: “Pois, ainda que comumente as pessoas [isto é, os escolásticos] se persuadam que as ideias que nós temos em nosso pensamento sejam inteiramente semelhantes aos objetos dos quais elas procedem, eu, todavia, não vejo razão que nos assegure que assim o seja” (DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, Vol./ AT 11, p. 3). Nesse trabalho, Descartes se apressa em refutar a teoria da percepção escolástica – e o empirismo que lhe é inerente – *i. e.*, nega que possa haver qualquer semelhança entre a percepção e o objeto percebido, já insinuando os elementos fundamentais que vão implicar em seu não-declarado “inatismo disposicional”, sustentado em sua teoria da percepção mecanicista.

¹² LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 828.

¹³ Como dizia Tomás de Aquino, confirmando de forma veemente seu compromisso com o empirismo de Aristóteles: “[...] O intelecto nada conhece que não seja recebido da sensação [...]” (AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 78, a. 4).

¹⁴ Arnauld, em suas objeções às *Meditações*, explica com exatidão em que se baseia a teoria da percepção mecanicista de Descartes: “Descartes [ao contrário dos escolásticos] acredita que não há qualidades sensíveis [nos objetos], mas apenas os vários movimentos dos corpúsculos atingindo-nos, pelos quais nós percebemos aquelas impressões variadas que designamos de cor, sabor, cheiro, de modo que resta [na natureza] apenas figura, extensão e mobilidade” (DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, Vol./ AT 7, p. 217-218).

¹⁵ JOLLEY, *The light of the soul*, p. 42. Geoffrey Gorham, em artigo intitulado *Descartes on the innateness of all ideas*, discutindo acerca do “poder causal” das ideias inatas – em oposição a uma pretensa causalidade das ideias pelos corpos materiais externos – e sua implicação para o “inatismo radical” de Descartes, - que prenuncia as mônadas sem portas e janelas de Leibniz -, deixa ver, ainda que silencie sobre isto, quão próximas são as visões de Descartes e Leibniz em relação ao inatismo. Sua base de argumentação é precisamente a condição inata das ideias sensíveis (*ideae adventitiae*).

“expressiva”¹⁶ no *Discurso de metafísica*, exclui completamente toda forma de “impressão” sensível empirista. Com efeito, a substância, produto da teoria da percepção de Descartes envolta na terminologia metafísica leibniziana, “[...] exprime, embora confusamente, tudo que acontece no universo, passado, presente e futuro, o que se assemelha a uma percepção ou conhecimento infinito”¹⁷. A marca “expressiva” da substância individual indica precisamente seu caráter de “auto-suficiência representativa” em relação ao mundo exterior. Em outras palavras, ela é “expressiva” porque o conteúdo de suas representações não depende fundamentalmente de impressões sensíveis distintas de sua própria faculdade interna de expressão, bem à maneira daquilo que é postulado pela teoria da percepção cartesiana. Na *Monadologia* (1714), de forma bem mais explícita, Leibniz volta a lembrar a imagem que já empregara no *Discurso de metafísica* (1686) para enunciar sua adesão explícita à teoria da percepção cartesiana: “As mônadas não têm janelas pelas quais algo possa entrar ou sair delas. Os acidentes não podem se separar, nem se mover para fora da substância, como faziam outrora as espécies sensíveis dos escolásticos”¹⁸. A comparação dessas duas passagens permite perceber que, apesar dos “aperfeiçoamentos”¹⁹ realizados por Leibniz em sua ontologia durante os quase trinta anos que separam o *Discurso de metafísica*, no qual a noção de substância individual figura como a principal categoria conceitual, da *Monadologia*, texto em que as mônadas são o centro da análise filosófica, a adesão de Leibniz à teoria da percepção de Leibniz se mantém, em seus aspectos gerais, inabalada.

Ora, se nossas ideias não podem ter sua proveniência localizada no exterior, como a teoria da percepção cartesiana requer, torna-se necessário, pois, postular que a alma seja por natureza dotada de certos elementos primitivos que lhe permitirão, na devida ocasião e sob certas circunstâncias, aceder ao conhecimento²⁰. É necessário,

¹⁶ Em seu curto texto *O quê é ideia*, Leibniz define da seguinte maneira sua noção técnica de “expressão”: “Diz-se que algo exprime alguma [outra] coisa quando tem compleições que correspondem às compleições da coisa que há de ser expressa” (LEIBNIZ, *Quid sit idea*, p. 57). Para um estudo aprofundado acerca da noção de ‘expressão’ em Leibniz, cf. LACERDA, *A expressão em Leibniz*.

¹⁷ LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 820.

¹⁸ LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 705.

¹⁹ Cf. FICHANT, *Da substância individual à mônada*.

²⁰ Nas palavras de Descartes, confirmando de forma muito coerente aquilo que sua teoria da percepção pressupunha: “[...] Eu considero que há em nós certas noções primitivas que são como que os originais sobre o padrão dos quais nós formamos todos nossos outros conhecimentos. E há muito poucas noções de tal [gênero]. Assim, depois das [noções] mais gerais, do ser, do nome, da duração, etc., que vêm a tudo que nós podemos conhecer, nós temos, para os corpos em particular, apenas a noção de extensão, da qual se seguem aquelas da figura e do movimento; e, somente para a alma, nós temos apenas aquela [noção primitiva] do pensamento, no qual estão compreendidas as percepções do entendimento e as

portanto, postular a existência de ideias inatas ou ideias enquanto propriedades da mente. Leibniz é taxativo ao dar esse direcionamento a sua teoria das ideias: “Antes de tudo, pelo termo ‘ideia’ entendo algo que está em nossa mente”²¹. Assim, concordamos plenamente com Lacerda, quando ela afirma que “[...] o mais importante aqui [na passagem citada] é a afirmação do caráter inato das ideias [...], [pois] o que está na mente não tem qualquer relação com os sentidos, não provem do corpo”²². Nessa nova perspectiva “racionalista”, o modelo de mente *tabula rasa* de ascendência escolástico-aristotélico, que será na sequência esposado por Locke, torna-se completamente superado²³. É precisamente a recusa das concepções empiristas que naturalmente conduziu não somente Leibniz²⁴, mas também, antes dele, Descartes²⁵, a tomar como fonte de inspiração para seus respectivos inatismos o famoso exemplo do *Mênon* de Platão, no qual Sócrates, evocando a doutrina da reminiscência (ἀνάμνησις) faz um jovem descobrir que carrega consigo verdades da geometria que ele jamais imaginara conhecer²⁶. No entanto, pretendemos demonstrar, como já indicamos, que o inatismo de Leibniz tem suas raízes e constitui propriamente um desenvolvimento da teoria das ideias de Descartes. De fato, o inatismo leibniziano parece ligar-se de forma mais

inclinações da vontade”. Da mesma maneira, Leibniz, apesar não realizar uma categorização das “noções primitivas” como Descartes, sustenta que a alma é, por natureza, portadora de elementos inatos – as noções de Ser, Unidade, Substância, Duração, Mudança, Ação, Percepção, Prazer – que são os constituintes essenciais do intelecto, de modo que, assim como no filósofo francês, são a *conditio sine qua non* ao processo cognitivo (LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 196).

²¹ Após estabelecer, na esteira da “revolução racionalista-cartesiana”, a natureza psicológico-mental da ideia, Leibniz afirma que ela é o “substrato” a partir do qual se forma pensamentos, percepções e afetos. Cf. LEIBNIZ, *Quid sit idea?*, p. 37.

²² LACERDA, *A expressão em Leibniz*, p. 165.

²³ Apesar de sua aversão ao escolasticismo, a crítica de Locke ao inatismo baseia-se – fato curioso –, no famoso princípio empirista aristotélico-tomista, segundo o qual “[...] nada há no intelecto que não esteve antes nos sentidos” (AQUINO, *De veritate*, q. 2, a. 3, arg. 19). O filósofo inglês também admitia o corolário aristotélico dessa premissa, afirmando ser a alma humana uma *tabula rasa* na qual coisa alguma viria impressa, isto é, nenhuma noção ou princípio estaria contido na alma no ato de sua união ao corpo. Nesses termos, todo e qualquer conhecimento seria adquirido através das faculdades cognitivas sensoriais e não descobertos e extraídos da própria alma, como queriam os defensores do inatismo. De acordo com Locke, “[...] os homens, simplesmente pelo uso de suas faculdades naturais, podem adquirir todo o conhecimento que possuem sem a ajuda de quaisquer impressões inatas e podem alcançar a certeza sem quaisquer dessas noções ou princípios originais” (LOCKE, *Ensaio sobre o entendimento humano*, p. 145). Desse modo, todos os nossos conhecimentos devem provir da experiência factual e derivar exclusivamente dela, pois somente através dos sentidos o papel em branco que é a alma pode ser preenchido. São essas concepções empiristas o alvo dos ataques da epistemologia cartesio-leibniziana que discutimos aqui.

²⁴ Cf. LEIBNIZ, *Discurso de metafísica*, art. 27, p. 828.

²⁵ Cf. DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, Vol./AT 8B, pp. 166-7.

²⁶ A título de curiosidade, vale mencionar que Ross (*Plato's theory of ideas*), ao contrário de toda uma tradição interpretativa que toma o *Mênon*, como o paradigma da demonstração do inatismo em Platão, afirma que o exemplo lá apresentado – esse ao qual Descartes e Leibniz se referem – é puramente empírico, não havendo nele, portanto, nada que evoque o caráter inato do conhecimento que emerge naquele momento. Essa afirmação, embora possa levantar problemas na exegese platônica, não é de maior importância para nosso estudo presente.

profunda e consistente às noções “material” e “objetiva” de ideia tal como concebidas por Descartes e, mais precisa e imediatamente, ao *Aufhebung*²⁷ que Leibniz elaborou a partir das discussões realizadas pelos cartesianos e agostinianos Arnauld e Malebranche acerca da natureza da ideia e de qual concepção compreenderia a verdadeira noção de ideia defendida por Descartes²⁸.

A origem da referida disputa entre Malebranche e Arnauld, provavelmente a discussão filosófica mais importante ocorrida na década de 1680, pode ser localizada no “Prefácio ao leitor” das *Meditações*. Lá Descartes afirma haver uma ambiguidade na significação do termo “ideia”: “Com efeito, ela [a ideia] pode ser tomada tanto materialmente, como a operação do intelecto, [...] quanto objetivamente, como a coisa representada através daquela operação [...]”²⁹. Em sua *Recherche de la vérité* (1674)³⁰, Malebranche defende, em conformidade com Santo Agostinho, que as ideias não são simples modos de ser da alma³¹, mas autênticas realidades inteligíveis, que subsistem fora de nós, isto é, são seres transcendentais. Quase uma década depois, Arnauld abre a polêmica pública com Malebranche com a publicação de seu tratado *Des vraies et des fausses idées* (1683), no qual explica que as ideias correspondem a formas, modos ou atos mentais e não a seres ou entes reais, como queria Malebranche. Em outras palavras, poderíamos dizer que, “[...] o que ele [Arnauld] opõe é a tese [de Malebranche] de que, ao pensar, a mente se conecta com entidades abstratas irreduzíveis. Arnauld sustenta que nós podemos explicar a natureza do pensamento sem postular a existência de quaisquer entidades que não sejam psicológicas”³². Assim, para o filósofo de *Port-Royal*, a ideia e sua percepção são uma e mesma coisa: uma modificação ou evento mental temporalmente determinado. McRae, embora estabeleça uma discutível classificação

²⁷ O *Aufhebung*, aliás um procedimento muito comum por toda sua obra, constitui o aspecto central de nossa resposta à questão colocado por Jolley acerca da interpretação da teoria das ideias de Leibniz: “Leibniz concorda com Arnauld ou com Malebranche ou com nenhum dos dois?” (JOLLEY, *The light of the soul*, p. 133). O próprio Leibniz parece sugerir essa interpretação do *Aufhebung* em suas *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*: “[...] É necessário, porém, que tenhamos também nossas próprias ideias, isto é, não um espécie de pequenas imagens, mas afecções ou modificações da nossa mente que respondam a isto que percebemos em Deus” (LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 81).

²⁸ Cf. NADLER, *Arnauld and the Cartesian philosophy of ideas*; NADLER, *Malebranche and ideas*; e, principalmente, para um estudo aprofundado, detalhado e atualizado da questão MOREAU, *Deux cartesiens: la polémique entre Arnauld et Malebranche*.

²⁹ DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, Vol./AT 7, p. 8.

³⁰ MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, liv. III, part. II, cap. 1.

³¹ Na visão de Malebranche, apenas sensações (dores, cores, sons) são modos da alma, porém destituídas de todo e qualquer capacidade representativa (intencionalidade), a qual é propriedade exclusiva das ideias.

³² JOLLEY, *The light of the soul*, p. 57.

dos autores seiscentistas segundo a noção cartesiana de ideia à qual cada um aderiu³³, atribui, todavia, corretamente a acepção *materialier* (ideia como ato ou operação do intelecto) a Arnauld e a acepção *objective* (ideia como ente real representativo) a Malebranche.

Após acompanhar e estudar atentamente as discussões entre Arnauld e Malebranche sobre a natureza das ideias³⁴, Leibniz expõe, no parágrafo 26 do *Discurso de metafísica*, o essencial da questão que opõe, nas palavras de Moreau³⁵, *le polémiste et le méditatif*. Sem mencionar nomes, diz ele que “[...] muitos [se referindo a Arnauld] tomam a ideia pela forma ou diferença dos nossos pensamentos e, desse modo, só temos a ideia no espírito enquanto nela pensamos”; na sequência, afirma, porém, que “[...] outros [referindo-se agora a Malebranche] tomam a ideia por um objeto imediato do pensamento ou por alguma forma permanente, que se mantém quando não a contemplamos”. Com essa descrição sumária das posições de Arnauld e Malebranche, Leibniz se acha preparado para apresentar seu entendimento próprio acerca da questão. Em primeiro lugar, ele vai se por de acordo com a noção *materialiter*, defendendo a noção de ideia como operação ou ato do entendimento, tal como Arnauld: “[...] a nossa

³³ De acordo com McRae, “[há] três concepções principais de ‘ideia’, fundamentalmente opostas uma à outra, que podem ser encontradas entre os sucessores de Descartes, todas encontrando expressão nos escritos do próprio Descartes. As três concepções são (a) que uma ideia é um objeto (Malebranche, Locke, Berkeley); (b) que uma ideia é um ato (Spinoza, Arnauld); (c) que uma ideia é uma disposição (Leibniz)” (MCRAE, “*Idea*” as a philosophical term in the seventeenth century, p. 175). Portanto, de acordo com McRae, há não apenas dois, mas três tipos de ideia: além dos dois mencionados por nós, há, em sua visão, um terceiro contendo a própria noção de disposição, sentido esposado por Leibniz. Jolley, não obstante algumas reservas em relação a essa classificação, afirma que “[...] McRae seguramente está certo no principal de sua tese; os sucessores de Descartes desenvolveram diferentes teorias das ideias e assim o fizeram baseando-se naquilo que eles encontraram no próprio Descartes” (JOLLEY, *The light of the soul*, pp. 6-7). Deborah Boyle, em seu livro *Descartes on innate ideas*, persiste na divisão tripla de seus antecessores (p. 20). Essa leitura, todavia, nos parece pecar pelo excesso resultante de uma interpretação equivocada, ainda que a mesma seja sugerida pelo próprio Descartes, quando assimila “ideia” a “faculdade”, como veremos abaixo. Em nossa opinião, há uma falha em atribuir uma noção própria de ideia como disposição a Descartes. Como será demonstrado no presente texto, esse sentido de ideia emerge ou é um “subproduto” da noção de ideia objetiva (a disposição, o conteúdo representativo inato) e da ideia material (a operação do intelecto, o dispositivo – este, por sua vez, podendo ser ativado pelas condições exógenas-sensoriais ou por um puro ato mental [*animadversio*]). Além disso, talvez fosse menos problemático – mas não sem problemas no todo – enquadrar Locke e Arnauld como defensores da noção material, já que em ambos não há caráter ontológico nas ideias, seja na mente, como em Descartes e Leibniz, seja em Deus, como em Malebranche. Assim, a crítica de Leibniz às ideias enquanto formas do pensamento também se aplicaria a Locke.

³⁴ Em 1684, um ano após o início da querela Arnauld-Malebranche, Leibniz redigiu suas *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* com o fito de intervir e fornecer algum esclarecimento útil ao debate: “Visto que atualmente se realiza uma controvérsia entre homens eminentes [Arnauld e Malebranche] acerca das ideias verdadeiras e falsas e sendo essa questão de grande importância para o conhecimento da verdade e não tendo o próprio Descartes a abordado adequadamente em nenhuma parte, me pareceu oportuno explicar em poucas palavras o que deve ser afirmado acerca das distinções e dos critérios relativos às ideias e ao conhecimento” (LEIBNIZ, 1976, p. 79). Apesar da boa intenção de Leibniz, seu texto parece ter sido ignorado pelos antagonistas.

³⁵ MOREAU, *Arnauld contre Malebranche: le polémiste et le méditatif*.

alma, afirma Leibniz, tem sempre em si a qualidade de se representar qualquer natureza ou forma que seja, quando se apresenta a ocasião de nela pensar”. Nessa passagem, o foco é o aspecto temporal da percepção e o poder causal-ocasional da alma de formar suas próprias ideias no devido momento³⁶. Mas logo a seguir, entretanto, Leibniz recusa parcialmente a visão de Arnauld e inclina-se mais favoravelmente à opinião de Malebranche de que as ideias são “formas permanentes”, ou seja, a ideia no sentido *objective* (ideia como objeto do pensamento³⁷), algo que o jansenista recusava: “Creio que esta qualidade da nossa alma, enquanto exprime alguma natureza, forma ou essência, é propriamente a ideia da coisa que está em nós e que está sempre em nós, quer nela pensemos ou não”. O elemento característico da ideia que Leibniz encontra em Malebranche e que estava ausente em Arnauld e no qual concentrava-se grande parte da querela entre eles é seu aspecto “ontológico”, ou seja, o fato da ideia ser um ente real dotado de existência³⁸. Por outro lado, o ponto comum entre ambos é que, ao defender a concepção agostiniana de que as ideias existem exclusivamente na mente de Deus,

³⁶ Lacerda (*A expressão em Leibniz*, p. 167) equivocadamente não percebe que, nessa passagem, Leibniz aceita parcialmente ou ao menos não recusa completamente, como se verá na sequência, a concepção de ideia material (forma-ato do pensamento). De fato, é a noção formal-material de ideia que responde pela “[...] qualidade [da alma] de tornar presente à consciência as ideias que existem virtualmente na consciência” (*ibidem*). A noção formal pode também ser entendida como uma “faculdade” da alma. Lacerda reconhece que a ideia possa ser assim entendida, mas, como já tinha afirmado que Leibniz se filiou à noção de ideia como objeto do pensamento (*ibidem*) e, conseqüentemente, recusou a noção de ideia enquanto forma, não capta a relação entre a faculdade e a noção formal de ideia. Isso torna a ainda mais curioso o fato de que a mesma Lacerda, na sequência de suas considerações, nos lembra que “[...] Leibniz afirma que a substância não tem apenas a potência passiva de ser afetada de uma certa maneira [...], mas tem também uma potência ativa de suscitar em si mesma essas afecções, de tornar presente uma ideia inata virtual, de esforçar-se e dedicar atenção a si mesma para pensar distintamente uma ideia – trata-se da faculdade ou qualidade da alma de exprimir uma essência, forma ou natureza” (LACERDA, *A expressão em Leibniz*, p. 173). Desse modo, Lacerda atribui corretamente a noção de ideia enquanto forma-ato à alma-pensamento, demonstrando, entretanto, desconhecer ou ignorar a aceitação por Leibniz daquela noção. Por fim, ela vai acabar retificando sua posição inicial, ao associar o caráter expressivo a uma faculdade da alma, a qual nós acreditamos ser o equivalente à noção formal-material de ideia: “Não seria possível tornar presente esse objeto da alma que existe sempre nela e só nela, se a alma não fosse expressiva; não seria possível pensar em uma ideia se se tratasse apenas de uma percepção passiva da alma” (LACERDA, *A expressão em Leibniz*, p. 175). Trata-se, pois, de um erro não negligenciável que compromete a compreensão exata da natureza da ideia em Leibniz e, sobretudo, sua adesão ao “cartesianismo epistemológico”.

³⁷ Cf. LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 222.

³⁸ O acordo de Leibniz com Malebranche também é parcial, uma vez que seu nominalismo repugnava as entidades abstratas postuladas pelo oratoriano para significar as ideias na mente divina. Na verdade, essa recusa em entender as ideias como entidades abstratas transcendentais aproxima Leibniz de Arnauld. Esta era, de fato, uma das principais críticas de Arnauld a Malebranche: a crença malebranchiana de que as ideias eram diferentes e estavam além da percepção, já que residiam em e provinham de Deus. Essa negação da subsistência em Deus de nossas ideias e sua reinterpretação como entes psicológicos-mentais ou ‘modos do pensamento’, na linguagem cartesiana, é, de fato, um traço essencial da nova concepção de ideia avançada por Descartes. Curiosamente, Malebranche, apesar de se considerar um cartesiano, estava renovando aquela velha concepção platônico-agostiniana que aparentemente Descartes tinha superado. Cf. TEIXEIRA, *Teoria das ideias, inatismo e teoria da percepção em Descartes*, pp. 488-490 e MOREAU, *La question Des ideis d’Augustin dans un débat cartésien: la querelle des vraies et des fausses idées*.

Malebranche recusa o inatismo, o mesmo podendo ser inferido das afirmações de Arnauld de que as ideias são meramente ‘modos’ ou ‘formas’ do pensamento.

Desse modo, ao engajar-se no embate entre Arnauld e Malebranche e ensaiar uma espécie de *Aufhebung*³⁹ entre as teses de ambos defendemos que o que Leibniz estar realmente fazendo é restituindo a verdadeira significação cartesiana à noção de ideia. Com efeito, embora tanto Arnauld, quanto Malebranche se arrogassem a prerrogativa de estar defendendo a correta interpretação de ideia tal como Descartes a entendia, ambos fizeram um mau uso do termo ao empregá-lo apenas em sua significação parcial, seja num sentido estritamente "material-operacional" (Arnauld), seja num sentido demasiadamente "objetivo-platônico-agostiniano" (Malebranche). Além disso, nenhuma deles, apesar de aquiescerem à desconfiança cartesiana da participação dos sentidos no processo de conhecimento⁴⁰, jamais postulou a presença de qualquer ideia inata no espírito humano, como o fez Descartes. Malebranche chegou mesmo a criticar as ideias inatas tão impetuosamente quanto o fará Locke⁴¹. Arnauld, por sua vez, ao associar o surgimento da ideia com o momento específico em que se realiza o ato de percepção, simplesmente tornou inútil qualquer discussão sobre o inatismo das ideias. Nesse ponto, portanto, ele se encontra em pleno acordo não somente com seu antagonista Malebranche, mas – talvez principalmente – com o empirista Locke⁴².

Para Leibniz, ao contrário, o inatismo é um princípio filosófico inquestionável. E mais do que defender essa doutrina comumente associada ao racionalismo cartesiano, acreditamos que Leibniz, conscientemente ou não, empregou de forma mais ampla, hábil e correta, até mais que o próprio Descartes, na defesa dessa

³⁹ Essa nossa tese acerca do *Aufhebung* pretende refutar opiniões, como a de Lacerda (*A expressão em Leibniz*, p. 167), que afirmam que Leibniz se filiou à interpretação de ideia como objeto do pensamento e recusou a noção de ideia como forma (como também é chamada a noção material). Se essa opinião estivesse correta, poderíamos, então, ser levados à estranha conclusão de que Leibniz poderia se colocado ao lado de Locke e Malebranche, na classificação de McRae, o que nos parece estar demasiadamente longe da verdade dos fatos.

⁴⁰ Nas palavras do próprio Descartes: “Tudo que até aqui admiti como verdadeiro no mais alto grau, recebi, ou pelos sentidos, ou através dos sentidos; percebi, porém, que eles algumas vezes enganam e é prudente nunca confiar totalmente naqueles que uma vez nos iludiram” (DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, Vol./ AT 7, p. 19. Essa “desconfiança nos sentidos” parece ser o traço mais distintivo e unificador daqueles autores que associamos ao “Grande Racionalismo”: Descartes, Arnauld, Malebranche, Espinoza e Leibniz.

⁴¹ De fato, as críticas de Malebranche ao inatismo foram muito úteis para que Leibniz pudesse se preparar para se defrontar contra Locke algumas décadas depois. Cf. JOLLEY, *Leibniz and Malebranche on innate ideas*.

⁴² Esta certamente seria uma correção que faríamos na classificação de McRae referida acima. Com efeito, tanto o aspecto ontológico, quanto o caráter imanente da ideia estão ausentes em Arnauld e Locke. Nesse ponto, o aspecto eminentemente cartesiano de Arnauld diz respeito à ‘desconfiança’ dos sentidos no processo de conhecimento, que ele confessa ter aprendido muito antes de ser influenciado por Descartes, através de santo Agostinho. Cf. DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, Vol./AT 7, p. 205.

doutrina, aquelas noções cartesianas de ideia que a Malebranche e Arnauld só interessou parcialmente. Com efeito, quando Leibniz, já no *Discurso de metafísica*, quase 30 anos antes de redigir os *Novos ensaios*, após elogiar o modelo do inatismo em Platão⁴³, afirma que “[...] a nossa alma sabe de tudo isso virtualmente”⁴⁴, ele está empregando a noção cartesiana de ideia *objective*, isto é, a ideia como potencialidade intrínseca e imanente à alma de produzir representações⁴⁵; por outro lado, ao dizer que a alma “[...] tem apenas necessidade de *animadversio*⁴⁶ para conhecer as verdades” (*ibidem*), Leibniz está fazendo uso noção cartesiana de ideia *materialiter*, isto é, a ideia entendida como operação, atividade ou ato do intelecto⁴⁷. Esta seria, por assim dizer, uma espécie de “gatilho” ou “dispositivo” na explicação de como se realiza o conhecimento segundo a perspectiva do inatismo disposicional. Assim, talvez até possamos associar a ideia *materialiter* cartesiana à noção de “apercepção” de Leibniz, dado que ambas dizem respeito a um processo pelo qual a mente se torna consciente de seus conteúdos inatos. Em outras palavras, a noção material de ideia realiza uma função complementar à noção objetiva, na medida em que esta, enquanto propriedade disposicional ou mera virtualidade da alma, precisa receber estímulos para ser atualizada e produzir conteúdos representativos, os quais são “evocados”, por assim dizer, ou trazidos à consciência (“apercebidos”) pela propriedade *materialiter* da ideia.

O conhecimento da ideia de Deus pode nós ajudar a entender melhor como interagem de forma, digamos, “simbiótica” as noções de ideia objetiva e material no processo de cognição humana, tal como concebidas por Descartes e exploradas por Leibniz. Embora não faça menção explícita as noções material e objetiva da ideia⁴⁸, elas, sem a menor dúvida, subjazem à explicação cartesiana de como podemos aceder (ou não) a descoberta da ideia do ser supremo impressa em nós. Descartes esclarece que

⁴³ A única reserva de Leibniz quanto ao inatismo platônico é à postulação da preexistência da alma.

⁴⁴ LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 828.

⁴⁵ Malebranche, embora tenha pretendido empregar essa noção objetiva de ideia, ao recusar o inatismo, negou que ela pudesse ter existência real na alma humana, como ensinava Descartes. Assim como em Santo Agostinho, a ideia malebranchiana subsiste no intelecto divino, tratando-se, portanto, de uma realidade transcendente.

⁴⁶ A expressão ‘atenção diligente’ nos parece traduzir bem esse termo. Sua significação etimológica seria ‘dirigir ou voltar a alma para algo’. Ambos sentidos são convergentes à noção de ideia material.

⁴⁷ Esse é o aspecto temporal da percepção enfatizado por Arnauld como a verdadeira concepção de ideia defendida por Descartes: a ideia enquanto forma do pensamento que tem sua manifestação restrita ao momento do ato perceptivo e que, portanto, existe enquanto perdurar uma determinada percepção de certo objeto.

⁴⁸ A justificativa de tal procedimento em Descartes, como sugerimos no início desse artigo, reside no fato de que as questões epistemológicas (teoria das ideias, inatismo) não são o foco principal de suas investigações. Trata-se, é verdade, de questões que não podem ser negligenciadas no estudo de Descartes, mas que, para ele, estão sempre subordinadas às discussões metafísicas e científicas. Por isso, ele nem sempre emprega a devida atenção e cuidado a elas.

o conhecimento dessa ideia pode não ser clara e distintamente percebida por todos, não obstante ela certamente exista em todas as mentes humanas – uma indicação explícita na direção do inatismo disposicional: “[...] Ainda que a ideia de Deus esteja tão marcada no espírito humano [ideia objetiva] que não haja ninguém que não tenha a faculdade de conhecê-la [ideia material], isto não impede que muitas pessoas possam passar toda sua vida sem jamais conceber distintamente essa ideia”⁴⁹. Aquelas pessoas que passam toda a vida sem jamais conceber distintamente a ideia de Deus são aquelas que foram incapazes de fazer uso das propriedades da alma atinentes à ideia objetiva, ou seja, ao conteúdo representativo inato de Deus, e à ideia material, ou seja, à faculdade ou o ato formal da mente de tornar consciente (claro e distinto) aquele conteúdo⁵⁰. Leibniz, o primeiro autor a deliberadamente elaborar a doutrina do inatismo disposicional, não somente concorda tácita e plenamente com Descartes, mas chega mesmo a ser expressar como se estivesse parafraseando aquele que era um alvo frequente de suas críticas: “[...] Todas essas ideias e, particularmente, a ideia de Deus estão originariamente em nós [ideia objetiva] e nós precisamos apenas prestar atenção a elas⁵¹ [ideia material]”⁵².

Ainda sobre a discussão acerca do conhecimento da ideia de Deus, a posição de Leibniz a respeito da necessária articulação das noções cartesianas de ideia objetiva e ideia material para a compreensão de seu inatismo, bem como para um melhor entendimento de sua resposta eminentemente “cartesiana” ao empirismo de Locke, fica ainda mais clara quando, logo no primeiro parágrafo do capítulo X do livro 4 dos *Novos ensaios*, o qual é dedicado a tratar “do conhecimento que temos da existência de Deus”, ele afirma que “Deus não somente deu à alma faculdades próprias para conhecê-lo [ideia material], mas ele também imprimiu nela caracteres que o assinalam [ideia objetiva], ainda que tenha necessidade das faculdades para se tornar consciente⁵³ desses

⁴⁹ DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, Vol./AT 4, p. 187-8.

⁵⁰ Acreditamos que essa interpretação integrada da relação “simbiótica” das noções objetiva e material de ideia nos permite “corrigir” a interpretação errônea de McRae (*Idea’ as a philosophical term in the seventeenth century*), Jolley (*The light of the soul*) e Boyle (*Descartes on innate ideas*), segundo a qual haveria três e não apenas duas noções de ideia em Descartes. A terceira noção na visão desses autores seria a ideia enquanto “disposição”. Em nossa visão, essa terceira noção é supérflua, pois ela já se insere no âmbito das outras duas noções, podendo ser entendida como um “produto” da postulação daquelas e não uma noção independente com finalidades próprias.

⁵¹ Traduzimos aqui como “prestar atenção” a expressão francesa “*prendre garde*”. Quando escreve em latim, o termo empregado por Leibniz com o mesmo sentido é *animadverso*, o qual já tivemos oportunidade de comentar em outra ocasião.

⁵² LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 275.

⁵³ O termo francês que traduzimos aqui como “se tornar consciente de” é *s’appercevoir*. Assim, parece ficar um pouco mais claro a sugestão que fizemos acima de que talvez pudéssemos associar a ideia material ou faculdade da alma com o ato de apercepção de Leibniz, já que a apercepção requer certa

caracteres”⁵⁴. Ao se contrapor à opinião de Locke de que o simples uso das faculdades da alma (os sentidos, a inteligência, a razão) seriam suficientes para se obter o conhecimento de Deus, Leibniz está implicando que a noção de ideia material, ou seja, a atividade operacional da alma, não é capaz de nos fornecer a cognição de um ente supremo. Na visão leibniziana, é necessário postular que a alma seja previamente dotada com os caracteres ou “noções primitivas” que lhe permitirão aceder ao conhecimento de Deus. Esses caracteres postulados por Leibniz como condição necessária ao conhecimento não são nenhuma outra coisa do que a ideia objetiva, isto é, a capacidade da alma de representar a ideia de Deus, exatamente como concebido por Descartes.

Em outros termos, na concepção epistemológica cartesio-leibniziana, as faculdades da alma, pelas quais respondem a noção de ideia material, “operam”, por assim dizer, sob um substrato representacional-disposicional que é inerente, ou seja, inato à alma: a ideia objetiva. A definição de Descartes sobre as noções de ideia objetiva e material não nos deixar enganar sobre isso. Por isso, vale a pena repetí-la aqui: “[a ideia] pode ser tomada tanto materialmente, como a operação do intelecto, [...] quanto objetivamente, como a coisa representada através daquela operação [...]”⁵⁵. É precisamente a ausência da ideia objetiva, que identifica-se com a potência representacional ou “expressiva” da alma, ou seja, o conteúdo propriamente inato da alma, que Leibniz critica em Locke nos *Novos ensaios*. Ora, a mera capacidade ou, na terminologia cartesiana, a ideia material, por si mesma não é a capaz de produzir nenhum conhecimento⁵⁶. Sua ação plena apenas se realiza quando “co-laborando” e “co-operando” articuladamente com a noção de ideia objetiva. Desse modo, a explicação da aquisição do conhecimento falha em Locke,

“operação do intelecto” para a representação do conteúdo presente na ideia objetiva, tal como reza a definição de Descartes.

⁵⁴ LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 373.

⁵⁵ DESCARTES, 1996, p. 8 [AT 7].

⁵⁶ É nesse fato aludido por Leibniz que reside um dos pontos de nossa crítica à classificação de McRae (“*Idea*” as a philosophical term in the seventeenth century) discutida acima em relação à noção cartesiana de ideia adotada pelos principais filósofos do século XVII. Locke, embora denomine a ideia de “objeto do pensamento”, como o fez Malebranche, não deveria figurar ao lado do oratoriano na classificação de McRae, já que o filósofo inglês jamais postula o caráter ontológico da ideia, seja como “caracteres” na alma, como Leibniz e Descartes, seja como ente na mente divina, como Malebranche. Por isso, acreditamos que a concepção lockiana da natureza da ideia se assemelha muito mais à versão de Arnauld. Este, por sua vez, critica a teoria da ideias ontológica e transcendental de Malebranche, afirmando que a ideia é um fenômeno psicológico, que se manifesta e se reduz ao nosso ato de percepção temporalmente determinado. Em outras palavras, tanto para Arnauld, quanto para Locke apenas a faculdade cognitiva-perceptiva, isto é, apenas a noção de ideia material é suficiente para explicar o processo de conhecimento humano. Desse modo, o aspecto ontológico existente na noção objetiva de ideia é descartado por ambos.

uma vez que sua teoria empírica da cognição humana postula uma faculdade que opera sobre coisa nenhuma⁵⁷.

Também o argumento mais conhecido de Leibniz na defesa do inatismo contra a crítica de Locke nos parece pressupor e ser mesmo totalmente dependente das noções cartesianas de ideia objetiva e ideia material. Estamos falando, é claro, daquela “imagem-argumento” que se encontra no “prefácio” dos *Novos ensaios*, onde Leibniz se utiliza da presença dos veios no mármore que assinalariam preferencialmente a figura de Hércules⁵⁸ para exemplificar a sua concepção de inatismo disposicional que será contraposta ao empirismo lockiano. Na referida passagem, Leibniz afirma que “[...] Hércules estaria como que inato de alguma forma [no mármore], embora não se possa esquecer que necessitaria de trabalho para descobrir tais veios, para limpá-los, eliminando, assim, o que os impede de aparecer”⁵⁹. Aqui, mais uma vez, encontramos a noção objetiva de ideia, denotada pela presença virtual, potencial da figura de Hércules no mármore, ou seja, a pedra – metaforicamente exercendo o papel da mente – tem o “poder” de representar o héroi grego, mas não o faz no presente momento, pois requer justamente o aspecto “laboral” contido na noção material da ideia cartesiana – essa noção de ideia seria metaforicamente o cinzel e o martelo do escultor. Desse modo, a noção de ideia material, corresponde ao ato mental, assinalando a necessidade de ação ou “operação” para fazer a imagem emergir, aparecer efetivamente na pedra (na consciência ou na mente, no caso da ideia), para, como diria Leibniz, ser finalmente “apercebida”.

Encontramos na passagem de Leibniz acima uma outra característica do inatismo disposicional que também já está presente em Descartes: a questão da ênfase

⁵⁷ Nesse ponto seria interesse comparar a teoria da percepção no empirismo escolástico com a versão lockiana, que foi sumariamente apresentada por nós em nota acima. Apesar das semelhanças genéricas que podem ser traçadas entre essas duas versões do empirismo, na versão de Aquino o intelecto agente opera sempre e necessariamente sobre alguma espécie ou forma recebida através dos sentidos (cf. TEIXEIRA, *Teoria das ideias, inatismo e teoria da percepção em Descartes*, pp. 11-12). Em Locke, porém, isso não acontece, ou seja, de novo, está ausente o ‘substrato’ sobre o qual a faculdade cognitiva possa agir para formar as representações mentais.

⁵⁸ Dissemos acima que o debate Arnauld-Malebranche acerca da natureza das ideias permitiu a Leibniz preparar previamente seus argumentos para enfrentar as críticas de Locke às ideias inatas. Pois bem: essa imagem do Hércules potencialmente presente no mármore já tinha sido apresentada *en passant* por Leibniz em suas *Meditações acerca do conhecimento, da verdade e das ideias* para refutar a concepção de Arnauld, segundo a qual a ideia corresponderia ao ato perceptivo temporalmente determinado. Essa passagem reforça o argumento que avançamos na nota 40, na qual associamos a teoria da ideias de Locke à de Arnauld. Não é por acaso que a mesma “imagem-argumento” do Hércules no mármore pode ser empregada contra ambos: Eis as palavras de Leibniz, escrevendo contra Arnauld em 1684: “[...] Mesmo as ideias das coisas às quais nós não pensamos em ato estão em nossa mente, como a forma do Hércules está no bloco de mármore” (LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 81).

⁵⁹ LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 196.

no esforço ou melhor na ação intelectual, que se refere à ideia material, para o “descobrimento”, para o “aparecimento” das ideias inatas, produtos da ideia objetiva. Nelson descreve como esse elemento do esforço ou da ação intelectual aparece nas *Meditações* de Descartes e qual papel ele desempenha lá:

a principal técnica para exercitar nossa capacidade de transformar percepções confusas em ideias inatas claras e distintas é, claro, o famoso processo meditativo que envolve o expediente da dúvida hiperbólica. [...] Quando o processo de “distintificação” é conduzido até o fim, o resultado é a percepção clara e distinção de um ideia inata⁶⁰.

Assim, podemos identificar as percepções confusas de Descartes aos veios do mármore que apenas confusamente sugerem a figura de Hércules. A partir do momento em que se dá início ao processo meditativo – o que significaria, no caso de Leibniz, o momento em que o escultor começa a talhar a pedra de mármore – e um verdadeiro esforço intelectual é posto em prática, poder-se-á perceber, ao fim dessa ação, uma ideia clara e distinta (ou a figura de Hércules talhada no mármore). Desse modo, chega-se ao conhecimento das ideias inatas outrora só tenuamente sugeridas. Isto quer dizer que também em Descartes e não apenas em Leibniz, para que as ideias inatas sejam percebidas com clareza e distinção, emergindo, assim, de seu estado de confusão e obscuridade, é necessário que nossa atenção se dirija a elas – aquilo que Leibniz designa com o termo *animadversio*; é necessário mesmo que certos “exercícios cognitivos” sejam realizados com esse intuito. As *Meditações*, ainda de acordo com Nelson constituem um belo exemplo desses “exercícios cognitivos” necessários à descoberta das ideias inatas⁶¹. Com efeito, antes que nosso autor se desse conta de que ele já trazia em sua alma as ideias inatas de si mesmo (*res cogitans*), de *Deus* e da *res extensa*, vêmo-lo em plena esforço intelectual, aquele mesmo descrito por Leibniz em relação ao Hércules no mármore, em busca de seu “ponto de Arquimedes”. Esse aspecto da ação intelectual, enquanto fonte para a obtenção de conhecimento, remete, como já discutimos, à noção de ideia material, aquela que responde efetivamente pelas operações perceptivas e cognitivas do sujeito⁶².

⁶⁰ NELSON, *Cartesian innateness*, p. 325.

⁶¹ NELSON, *Cartesian innateness*, p. 330.

⁶² Em carta na qual, a pedido de Mersenne, comenta sua impressão sobre o livro *De veritate* de Herbert de Cherbury, um dos famosos platônicos de Cambridge, Descartes apresenta uma de suas explicações mais explícitas acerca do papel essencial da “ação intelectual” no processo de conhecimento. Embora mais uma vez não faça referência explícita as noções material e objetiva de ideia, pode-se, tendo em mente as

Embora não tenha articulado deliberadamente uma doutrina inatista disposicional, Descartes possuía uma teoria das ideias e uma teoria da percepção que sem a menor dúvida o teriam habilitado a elaborá-la, se suas preocupações filosóficas o tivessem conduzido antes à epistemologia do que à metafísica e, sobretudo, à ciência. Por isso, coube a Leibniz, em um dos momentos mais inquestionavelmente “cartesianos” de sua obra, expor, sobretudo, em seus *Novos ensaios*, de forma sistemática e consciente, aquilo que não erraríamos ao designar de seu “cartesianismo epistemológico”. De fato, é através da teoria da percepção e da teoria das ideias de Descartes que Leibniz pretende reabilitar o inatismo e, ao mesmo tempo, refutar o empirismo de Locke, de modo a reerguer o racionalismo cartesiano do duro golpe que lhe fora desferido pela crítica contida no *Ensaio* do filósofo inglês.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, Thomas de. *De veritate*. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>. Acessado em: 11/11/2018.
- ARNAULD, Antoine. *Des vraies et des fausses idées*. Édition, présentation et notes par Denis Moreau (Bibliothèque des textes philosophiques, textes cartésiens). Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2011.
- BELAVAL, Yvon. *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 2003.
- BOYLE, Deborah. *Descartes on innate ideas*: New York: Continuum, 2009.
- DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. (publiées par Charles Adam & Paul Tannery, 11 vol.). Paris: Vrin, 1996.
- FICHANT, Michel. Da substância individual à mônada. Trad. Marcos André Gleizer e Ulyses Pinheiro. *Analytica*. Rio de Janeiro. Vol. 5, n. 1-2, pp. 11-34, 2000.

discussões realizadas nesse artigo, facilmente identificá-las nessa passagem, visto que, como em Leibniz, elas estão pressupostas à discussão epistemológica. Outro elemento importante que também aparece nessa passagem, que foi discutido por nós ao tratarmos da teoria da percepção cartesiana, é a menção ao influxo dos sentidos corpóreos, que também servem para ativar as operações da alma identificadas na ideia material: “A alma, afirma Descartes, adquire todos seus conhecimentos através da reflexão que ela faz ou sobre si mesma, para as coisas intelectuais, ou sobre as diversas disposições do cérebro, ao qual ela está unida, para as [coisas] corpóreas, sejam essas disposições dependentes dos sentidos ou de outras causas” (DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, Vol./AT 2, p. 596). À diferença de Locke e Arnauld, Descartes enfatiza, como também o fará Leibniz, que as capacidades cognitivas da alma, que ele denomina de reflexão e poderia ter designado de ideia material, opera sempre sobre um certo “substrato”, não importando se age espontaneamente sobre si mesma, ou sob o estímulo daquilo que em outro lugar chamados de “circunstâncias exógenas”. Em ambos os casos, no entanto, a ação reflexiva da ideia material visa a trazer à lume, isto é, à consciência, com clareza e distinção, o conhecimento representativo potencial e virtual que está contido na ideia objetiva inerente e imanente à alma.

GORHAM, Geoffrey. Descartes on the innateness of all ideas. *Canadian Journal of Philosophy*. Vol. 32, N. 3, September, pp. 355-388, 2002.

JOLLEY, Nicholas. Leibniz and Malebranche on innate ideas. *The Philosophical Review*. Vol. 97, N. 1, January, pp. 71-91, 1988.

JOLLEY, Nicholas. *The light of the soul: Theories of ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

LACERDA, T. M. *A expressão em Leibniz*. Tese de doutorado em Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo: São Paulo, 2006.

LEIBNIZ, G. W. *Opera philosophica: quae exstant latina, gallica, germanica omnia* (Gerhardt, ed.). Aalen: Scientia, 1974.

LEIBNIZ. GOTTFRIED WILHELM. *Quid sit idea*. Tradução de Guilherme Ivo. *Revista Conatus: filosofia de Espinosa*. Vol. 9, N° 18, Jul.-Dez, pp. 57-60, 2015.

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção “Os pensadores”), 1983.

MALEBRANCHE, Nicholas. *De la recherche de la verité: Où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour eviter l'erreur etc*. 3 vol. Paris: Librairie philosophique, 1962.

MCRAE, R. *Idea as a philosophical term in the seventeenth century*. *Journal of History of Ideas*. Vol. 26, No. 2, Apr.-Jun., pp. 175-190, 1965.

MOREAU, Denis. Arnauld contre Malebranche: le polémiste et le méditatif. In: Bouchilloux, A. et Mac Kenna, A. *Antoine Arnauld (1612-1694): philosophe, écrivain, théologien*. Paris: Chroniques de Port-Royal, Bibliothèque Mazarine, 1995.

MOREAU, Denis. *Deux cartesiens: la polémique entre Arnauld et Malebranche*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1999.

MOREAU, Denis. La question *Des ideis* d'Augustin dans um débat cartésien: la querelle des vraies et des fausses idées. *Revue Thomiste*, n° 3. pp. 527-543, 2004.

NADLER, Steven. *Arnauld and the Cartesian philosophy of ideas*. Manchester: Manchester University Press, 1989.

NADLER, Steven. *Malebranche and ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

NELSON, Alan. “Cartesian innateness”. In: BROUGHTON, Janet; CARRIERO, John Peter (Org.). *A Companion to Descartes* (Blackwell Companions to Philosophy). Malden, MA: Willey-Blackwell, 2011, pp. 319-332.

ROSS, William David. *Plato's theory of ideas*. Westport: Greenwood, 1976.

TEIXEIRA, William. Teorias das ideias, inatismo e teoria da percepção em Descartes. *Cadernos Espinosanos*. São Paulo: Grupo de Estudos Espinosanos, N° 35, pp. 487-515, Jul-Dez, 2016.