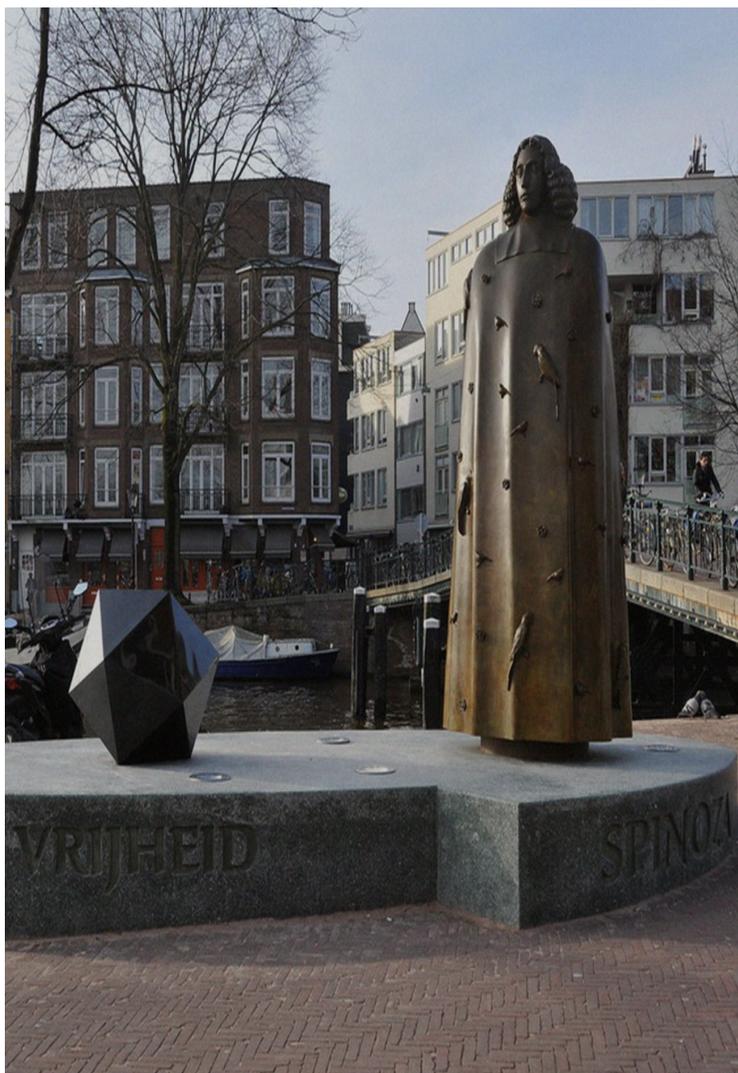


Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 35 jul-dez 2016 ISSN 1413-6651

IMAGEM O MONUMENTO A ESPINOSA está situado em Zwanenburgwal, o local de nascimento do filósofo, na cidade de Amsterdã. O monumento inclui a estátua do próprio autor, um icosaedro (um sólido geométrico de vinte faces) e, grafados na base do conjunto, a frase “O objetivo do estado é a liberdade” e o nome do filósofo. Ele foi inaugurado em 2008 e sua autoria é do artista Nicolas Dings.

TEORIA DA IDEIAS, INATISMO E TEORIA DA PERCEPÇÃO EM DESCARTES

William de Jesus Teixeira

Graduando, Universidade de Brasília, Brasília, Brasil

william.unb@hotmail.com

RESUMO: Esse artigo trata da assim chamada ‘virada epistemológica’ de Descartes. Ao tomar o termo ‘ideia’ como o centro de sua metafísica, Descartes empregou-o de um novo modo. Com efeito, Descartes rompeu com a concepção tradicional platônico-agostiniana das ‘ideias’ com seres ontológicos. Em sua opinião, as ideias são entidades mentais ou psicológicas. Descartes defende essa posição em conformidade com uma revolucionária teoria da percepção e uma inovadora concepção de mente, ambas resultados de sua negação do empirismo escolástico. O que emerge daí é o ressurgimento da doutrina da ideias inatas, a qual molda os debates filosóficos na segunda metade do século XVII e é responsável pela elevação da epistemologia ou teoria do conhecimento ao status de disciplina autônoma.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria das ideias, Inatismo, Teoria da percepção, Racionalismo Epistemologia, Descartes

Respondendo aos comentários de Hobbes às *Meditações*, Descartes lhe explica a razão de ter escolhido o termo ‘ideia’ como central em sua metafísica: “Empreguei esse termo porque, embora não reconheçamos nenhuma fantasia em Deus, ele já era habitualmente empregado pelos Filósofos para significar as formas das percepções da mente divina; e não havia nenhum [termo] mais apropriado” (DESCARTES, 1897, AT 7, p. 181)¹. Essa concepção das ‘ideias’ como conteúdos da mente divina à qual Descartes se refere teve lugar quando santo Agostinho, na transição da Antiguidade para o Medievo, colocou o mundo transcendente das Ideias platônicas no espírito divino. Essas ‘ideias’, entretanto, não deixam de servir para o Deus cristão, como serviam para o δημιουργός (demiurgo, deus-artífice) de Platão, como os arquétipos da criação; o bispo de Hipona, todavia, transforma as ‘εἶδη’ platônicas, existentes em si e por si mesmas, em elementos constituintes da razão divina². Assim ele o afirma: “As coisas singulares, portanto, foram criadas com razões próprias. E essas razões [é lícito chamá-las de formas ou espécies ou ideias] onde deve-se julgar que estejam senão na mente mesma do Criador” (AGOSTINHO, 2015, q. 46, 2)³. Nessa ótica, as ‘ideias’ são pensamentos de Deus e, por isso, Agostinho vai afirmar que é através da iluminação divina, que nos fornece tais ideias, e não do puro

1 “Ususque sum hoc nomine, quia jam tritum erat a Philosophis ad formas perceptionum mentis divinae significandas, quamvis nullam in Deo phantasiam agnoscamus; Et nullum aptius habebam”. ‘AT’ refere-se a DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. (publiées par Charles Adam & Paul Tannery). Todas as referências às obras de Descartes serão feitas dessa maneira, seguindo procedimento usual entre estudiosos desse autor.

2 Outra distinção essencial para a assimilação da cosmologia platônica narrada no diálogo *Timeu* à teologia cristã é a eliminação do substrato material preexistente (χώρα) para que possa ser postulada a criação *ex nihilo*.

3 “Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes [i.e. ideas sive formas sive species licet vocare] ubi esse arbitrandum est nisi in ipsa mente Creatoris [...]”.

e simples contato com os objetos da experiência, que o sujeito adquire conhecimento: “[...] De certo modo encharcada e lustrada por aquela luz inteligível, [a alma racional] discerne, não pelos olhos corpóreos, mas pelo seu próprio [elemento] principal pelo qual é superior, isto é, através de sua inteligência, essas razões” (AGOSTINHO, 2015, q. 46, 2)⁴. Em outras palavras, o filósofo africano faz com que o reconhecimento da verdade seja dependente da intervenção de Deus através da irradiação de uma luz inteligível que nos proveria com aquelas ‘ideias divinas’. Essa doutrina de Agostinho será revivida no século XVII pelo cartesiano Malebranche.

Como se vê, e Descartes mostra-se plenamente consciente disso, tradicionalmente, os filósofos tinham usado o termo ‘ideia’ em sua versão platônico-agostiniana, isto é, como arquétipos no intelecto de Deus. Rompendo com essa tradição, Descartes fará uso sistemático desse termo não mais como conteúdo da mente divina, mas, antes, como conteúdo na mente do próprio sujeito cognoscente, i. e., a ‘ideia’ cartesiana torna-se um ente mental ou psicológico: “Pelo termo ‘ideia’ entendo aquela forma de qualquer pensamento através de cuja imediata percepção sou consciente do próprio pensamento”⁵ (AT 7, p. 160)⁶. Ainda que Descartes reconheça que Deus é a fonte de todas as ‘ideias’, em seu entendimento, elas

4 “[...] Ab eo lumine illo intelligibili perfusa [anima rationalis] quodammodo et illustrata cernit non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principile quo excellit, id est, per intelligentiam suam, istas rationes[...]”.

5 O trabalho de ‘desentologização’ bem como o processo de ‘mentalização’ do termo ‘ideia’ realizado por Descartes já se encontra nas *Regulae ad directionem ingenii* (1628), período anterior à construção do seu projeto metafísico, ou seja, remonta ao período que, por razões que não concernem ao tema do presente artigo, chamaríamos de ‘pré-agostiniano’. De acordo MARION (1992), começa precisamente nesse momento a “virada epistemológica” cartesiana.

6 “Idea nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum”.

já não constituem mais um elemento exterior ao espírito humano, mas, ao contrário, fazem parte da própria constituição essencial deste. Assim, à concepção ontológica, objetiva e transcendental das ideias de índole platônico-agostiniana, Descartes contrapõe sua versão psicológica, subjetiva e imanente, concebendo a ‘idea’ como um ente do pensamento humano e conferindo-lhe, portanto, um caráter exclusivamente epistemológico – ela não constitui mais a essência dos objetos, nem determina sua existência, como o fazia na já mencionada tradição iniciada com o fundador da Academia. Desse modo, na visão cartesiana, as ‘ideias’ são certos conteúdos ou princípios que fazem parte da constituição da alma, sendo-lhe, por isso, intrínsecas. Tais noções servem como fundamento ao conhecimento: através delas, a atividade cognoscente do sujeito se realiza e, por conseguinte, a aquisição do conhecimento de si mesmo, do mundo externo e até mesmo do Ser supremo torna-se possível.

Na *Terceira meditação*, enquanto se prepara para apresentar sua prova da existência de Deus, Descartes nos diz que esses modos do pensamento ou representações mentais, i.e. as *ideae*, podem ser distinguidas em três categorias, de acordo com sua origem: “Entre essas ideias, umas [são] inatas, outras [são] adventícias [e] outras me parecem [ter sido] produzidas por mim mesmo (AT 7, p. 37-8)⁷. É, obviamente, sobre as primeiras, isto é, sobre as *ideae innatae*, que Descartes vai focar sua atenção, visto ser nelas, assim como acontece em Platão, que Descartes vai encontrar abrigo seguro às incertezas e equívocos advindos da δόξα resultante ação dos sentidos. Com efeito, um dos objetivos mais precípuos das *Meditações* é demonstrar quão mais facilmente se chega ao conhecimento das ideias inatas – nota-

7 “Ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae ab me ipso factae mihi videntur”.

damente da *mens* e de *Deus*, realidades imateriais – em comparação com qualquer outro ente conhecido através dos sentidos, realizando, assim, uma completa inversão do que sustentava o empirismo escolástico, na esteira de Aristóteles: “[...] Aquilo que, em primeiro lugar, é conhecido pelo intelecto humano é, desse modo, algum objeto exterior, a saber, a natureza de coisa material” (AQUINO, 2015, I, q. 87, a. 3)⁸. Gilson explica nos seguintes termos a radical mudança de ‘metodologia’ operada por Descartes – substituição da epistemologia aristotélica pela platônica:

Ele [Descartes] se propõe a proceder *a priori*, indo das ideias às coisas, em vez de proceder *a posteriori*, como o tomismo, indo das coisas aos conceitos; ele se obriga, enfim, a substituir ao real, tomado em sua complexidade concreta, um conjunto de ideias definidas, correspondendo, a cada uma delas, um coisa, em vez de proceder, como o tomismo, a uma análise conceptual do concreto na qual a complexidade dos conceitos se modela sobre a complexidade das coisas (GILSON, 1951, p. 200)⁹.

As *Meditações* focam nas ideias inatas de Deus (*Deus*), da alma humana (*res cogitans, mens*), e da substância extensa (*res extensa*), pois tais ideias podem ser consideradas as mais básicas e fundamentais na configuração do sujeito, tal como o concebe o sistema cartesiano¹⁰ – aquilo que Nelson

8 “[...] Id quod primo cognoscitur ab intellectu humano est huiusmodi objectum [...] aliquid extrinsecum, scilicet, natura materialis rei”.

9 “Il [Descartes] s’engage à procéder *a priori*, en allant des idées aux choses, au lieu de procéder toujours *a posteriori*, comme le thomisme, en allant des choses aux concepts; il s’oblige enfin à substituer au réel, pris dans sa complexité concrète, un ensemble d’idées définies à chacune desquelles correspond une chose, au lieu de procéder, comme le thomisme, à une analyse conceptuelle du concret où la complexité des concepts se modèle sur la complexité des choses”.

10 Cf. *Principia*, AT 8, pp. 25-26. Lá Descartes se refere à clareza e distinção dessas três ideias ou *substantia cogitans creata* (substância pensante criada), *substantia corporea* (substância corpórea) e *substantia increata et independens* (substância não-criada e inde-

(2011, p. 320) chama de “arquitetura inata” (*innate architecture*). A ideia de Deus, embora não seja a primeira a ser logicamente descoberta, detem a primazia ontológica, dado ser aquela que possui “a máxima realidade objetiva”. Assim se expressa Descartes a respeito da significação de ideia de Deus: “[...] Aquela [ideia] através da qual entendo um Deus supremo, eterno, infinito, onisciente, onipotente, criador de todas as coisas quenalem dele existem, certamente, mais realidade objetiva tem em si do que aquelas [ideias] através da quais são exibidas as substâncias finitas” (AT 7, p. 40)¹¹. Além disso, é a Deus, como já mencionado, que devemos todas as outras ideias¹². Ele mesmo, como nos diz Descartes, imprimiu sua ideia em nós como ‘a marca do artífice em sua obra’: “E, de fato, não é admirável que Deus, ao me criar, tenha implantado em mim aquela ideia, para que fosse como a marca do artífice impressa em sua obra” (AT 7, p. 51)¹³. Com efeito, após excluir a possibilidade de que ela seja uma idéia adventícia – “Nem a absorvi dos sentidos, nem jamais me ocorreu quando não [a] esperava, como costumam as ideias das coisas sensíveis [...]” (AT 7, p. 51)¹⁴ – ou feita

pendente), nas palavras do próprio autor.

11 “[...] Illa per quam summum aliquem Deum, aeternum, infinitum, omniscium, omnipotentem, rerumque omnium, quae praeter ipsum, sunt, creatorem intelligo, plus profecto realitatis objectivae in se habet, quam illae per quas finitae substantiae exhibentur”.

12 “Nosso intelecto é de tal natureza que ele foi dotado com um conjunto de conceitos que fielmente refletem a estrutura da realidade física. Em outras palavras, nós temos ideias inatas implantadas por um Deus benevolente” [“Our intellects are such that they have been endowed with a set of concepts which faithfully mirror the structure of physical reality. In other words, we have innate ideas implanted by a benevolent God”] (JOLLEY, 1990, p. 31).

13 “Et sane non mirum est Deum, me creando, ideam illam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa”.

14 “Neque illam sensibus hausi, nec unquam non expectandi mihi advenit, ut solent rerum sensibilibus ideae [...]”.

por ele mesmo (factícia) – “nem foi formada por mim, pois claramente não posso tirar nada dela, nem nada a ela acrescentar” (AT 7, p. 51)¹⁵ – conclui que “[...] resta que me seja inata [...]” (AT 7, p. 51)¹⁶. Na realidade, a primeira ideia inata a ser descoberta no itinerário realizado nas *Meditações* é aquela que representa a realidade existencial do próprio sujeito: “[...] Também me é inata a ideia de mim mesmo” (AT 7, p. 51)¹⁷. Essa ideia que o sujeito descobre de si mesmo lhe mostra como uma substância primordialmente pensante, independente de qualquer substrato material: “Sou, portanto, em poucas palavras, apenas uma coisa pensante, isto é, mente ou alma ou intelecto ou razão [...]” (AT 7, p. 28)¹⁸. Por fim, a *res extensa*, conceito fundamental na física cartesiana, em sua condição de ideia inata, permite ao sujeito o conhecimento das entidades geométricas e, conseqüentemente, materiais que compõem a natureza. A *res extensa* é, pois, a noção mais simples a partir da qual todas as outras naturezas corpóreas podem ser derivadas e conhecidas pelo fato destas últimas ‘participarem’ da ideia daquela (NELSON, 2011). Assim, por exemplo, a capacidade que sujeito tem de discernir a figura de um triângulo ou qualquer outra forma geométrica – *modus da res extensa* –, explica-se pelo fato de que ele possui *a priori* a ideia inata da extensão, a qual lhe possibilita tal conhecimento (NELSON, 2011).

Para Descartes, o modelo paradigmático das ‘ideias inatas’ é a ideia intelectual (JOLLEY, 1990), objeto e produto do puro ato do pensamento

15 “[...] nec etiam a me efficta est, nam nihil ab illa detrahere, nihil illi superaddere plane possum [...]”.

16 “[...] superest ut mihi sit innta [...]”.

17 “[...] etiam mihi est innata idea mei ipsius”.

18 “Sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, *sive animus*, sive intellectus, sive ratio [...]”.

que se debruça sobre si mesmo e tem, aliás, esse meio como o único e exclusivo para a sua descoberta. É assim, pois, que nos são apresentadas as ideias de Deus, da *res cogitans* e da *res extensa*¹⁹ nas *Meditações*. Certamente, quando se pensa em ideias inatas em Descartes, é-se naturalmente levado a conceber as noções da geometria (*res extensa*) e da metafísica (alma, Deus) como seus exemplares. Com efeito, está-se perfeitamente justificado em pensar dessa maneira, uma vez que são justamente tais ideias, frutos da ação do espírito apenas, que estão isentas da intermediação dos sentidos, essa inesgotável fonte de engano e erro²⁰. Em um momento de radicalização

19 Há um traço peculiar à noção de *res extensa* que dever ser mencionado aqui. Embora inata, a ideia da *res extensa*, enquanto fundamento da percepção do mundo sensível-material, exige, diferentemente de suas congêneres, princípios puramente imateriais (Deus e alma), a participação dos sentidos para se “atualizar”, na medida justamente em que sua ação refere-se ao mundo exterior ao sujeito, isto é, ao universo físico-corpóreo. “[...] Algumas ideias, embora inatas, e embora percebidas pelo puro intelecto, requerem, todavia, o uso dos [sentidos] corpóreos para serem percebidas. Uma dessas é a ideia da extensão” [“[...] Some ideas, though innate, and though perceived by the pure intellect, nonetheless require the use of the body in order to be so perceived”] (BOYLE, 2009, p. 119). Mais precisamente, isto significa dizer que, “a ideia [...] da extensão apenas pode ser feita explícita pela reflexão sobre as imagens mentais que nós adquirimos através da percepção sensorial. Ou seja, perceber essa ideia requer o uso da sensação” [“the idea [...] of extension can only be made explicit by reflection on mental images that we possess through sense-perception. That is, to perceive this idea requires the use of sensation”] (*id.* p. 122). Na *Segunda meditação* (AT 7, pp. 30-31), o caso da cera exemplifica de modo paradigmático a ação cooperativa do intelecto e da sensação necessária para a descoberta da ideia inata da extensão (Cf. BOYLE, 2009, p. 122-3). Vê-se aí a presença do inatismo disposicional de Descartes e do papel positivo dos sentidos na ‘epistemologia’ cartesiana (cf. nota 20, a seguir), assuntos a serem discutidos na sequência.

20 “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” [“[...] Quidquid hactenus maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accepi; hos autem interdum fallere deprehendi, ac prudentiae est nunquam illis plane confidere qui vel

exarcebada contra a participação dos sentidos na produção do conhecimento, Descartes chega mesmo a afirmar que, “os sentidos, de fato, em muitas [situações] causam embaraço a ela [à mente] e em nenhuma [oca-

semel deceperunt”] (AT 7, p. 19). Criticar a ação dos sentidos no ato de conhecer é o mesmo que criticar o empirismo escolástico. É, pois, antes no afã de realizar tal crítica do que propriamente no intuito de excluir no todo a ação dos sentidos no processo cognitivo que Descartes digire sua ‘ira’ contra os *sensus*. Ao contrário do que se poderia considerar, devido a uma análise superficial, baseada exclusivamente na leitura das *Meditações*, os sentidos exercem um papel fundamental na ‘epistemologia’ cartesiana. É necessário, entretanto, para que se possa compreendê-lo, que se faça uma distinção prévia em relação a essa questão: “Há, realmente, dois modelos referentes ao papel dos sentidos em relação ao intelecto discernível no escritos de Descartes. De acordo com uma versão, [1] com a finalidade de criticar o empirismo escolástico], o papel dos sentidos é totalmente negativo. Ele consiste em inundar, em submergir ou – menos metaforicamente – distrair nossa atenção das ideias intelectuais. Mas, embora esta talvez seja a versão oficial e dominante de Descartes sobre os sentidos [baseada na leitura das *Meditações*], com certeza há ao menos sugestões de uma versão mais positiva; [2] para sustentar o inatismo disposicional] os sentidos exercem um papel importante (indispensável?) ativando as disposições da mente para que ela tenha ideias intelectuais ocorrentes. Tal versão seria consistente com a suposição de que a mente tenha em si mesma apenas propriedades disposicionais” “[...] There are really two models of the role of the senses in relation to the intellect discernible in Descartes’s writings. According to one account, the role of the senses is entirely negative; it consists in swamping, submerging, or – less metaphorically – distracting our attention away from our intellectual ideas. [...] But though this is perhaps Descartes’s official and dominant view of the senses, there are surely at least suggestions of a more positive account; the senses play an important (indispensable?) role in activating the mind’s dispositions so that it has occurrent intellectual ideas. Such a view would be consistent with supposing that the mind in itself has only dispositional properties” (JOLLEY, 1990, p. 49). A versão 2 da ação dos sentidos no processo cognitivo não é discutida de forma explícita e premeditada no texto das *Meditações*, como o é a versão 1, ainda que um estudo mais atencioso desse texto possa fazer aquela emergir em determinadas passagens (Cf. nota 19). A versão 2 é enfaticamente discutida por Descartes em obras menores e em sua correspondência. É deveras importante ter essas considerações em mente para que se possa melhor compreender as discussões que se seguem.

sião] ajudam a perceber as ideias” (AT 7, 375)²¹. Desse modo, por considerar nociva a ação da sensibilidade (*sensus*) no ato de conhecer, Descartes volta-se ao intelecto como meio seguro de adquirir o conhecimento certo e indubitável que busca. Em suma, na visão de Descartes, o conhecimento proveniente dos sentidos está conectado com confusão e obscuridade, enquanto, por outro lado, as ideias inatas (*Deus, mens e res extensa*) são clara e distintamente percebidas, sendo as únicas nas quais reside o verdadeiro conhecimento. Eis o que a reza a versão oficial.

No entanto, embora as ideias supramencionadas sejam as mais basilares e fundamentais no sistema cartesiano, elas, ao contrário do que se poderia pensar, não são as únicas. Indo além do critério da origem – sensível ou intelectual –, que nos permitiria estabelecer tal ou qual ideia como portadora de um conhecimento verdadeiro ou falso aprioristicamente, Descartes nos propõe um outro critério, de maior amplitude e generalidade, que vai, inclusive, admitir as notas de clareza e distinção e, conseqüentemente, o padrão de inatas às ideias provenientes dos sentidos – as *ideae adventitiae* – a saber, o julgamento do sujeito a respeito das ideias sensoriais. Nesse sentido, as ideias oriundas dos objetos sensíveis não seriam necessariamente falsas, nem confusas e obscuras por natureza; tais problemas seriam causados pelo próprio sujeito no ato de conhecer, quando este realiza julgamentos em relação às percepções sensíveis. Com efeito, a circunstância típica na qual nossas idéias provenientes dos sentidos são, de fato, confusas e falsas resulta do fato de nós fazermos julgamentos equivocados acerca da conexão daquelas com os objetos exteriores ao nosso pensamento (NELSON, 2011). Assim, na verdade, as únicas idéias que não seriam

21 “Sensus enim ipsam [mentem] in multis impediunt, ac in nullis ad illas [ideas] percipiendas juvant”.

inatas são aquelas que resultam de nossos próprios julgamentos errôneos em relação aos objetos sensíveis. Em outras palavras, de acordo com esse novo critério, não é o fato de ser de origem sensível e não intelectual que vai ser determinante para a aceitação de uma ideia como inata, mas o ato de julgar, a predicação imposta pelo sujeito que *a posteriori* pode tornar essa ideia confusa e falsa; *a priori*, todas as ideias são inatas, inclusive as sensíveis.

O erro principal e mais frequente que pode ser encontrado neles [nos juízos] consiste em julgar que as ideias que estão em mim sejam similares ou conformes às coisas que se encontram fora de mim; pois, na verdade, se considerasse as próprias ideias como alguns modos do meu pensamento e não [as] referisse a qualquer outra coisa, dificilmente poderiam me dar alguma ocasião de errar²² (AT 7, p. 37)²³.

Discutindo novamente, em correspondência enviada a Mersenne, acerca desse novo critério – o julgamento ou ato predicativo do sujeito – como parâmetro de verdade das ideias e, ao mesmo tempo, sobre a

22 Essa passagem está em perfeito acordo com as primeiras linhas do *Le monde* (Cf. AT II, p. 3), isto é, com a crítica à teoria da percepção escolástica, como se verá na sequência. Sua implicação necessária será uma teoria inatista “radical” e disposicional. Eis o resultado do novo modo de proceder de Descartes referido por Gilson (1951, p. 200) na página 3 acima. Subjacente a essa tese, encontra-se a noção ‘material’ de ideia, i. e., ideia enquanto “operação do intelecto” (AT 7, p. 8). Com efeito, Descartes pondera a Arnauld, ao responder às suas objeções, que, tomadas materialmente (*materialiter*), não há verdade, nem falsidade nas ideias (cf. AT 7, p. 232). Não nós parecia, de modo algum, absurdo supor que o “inatismo disposicional” de Leibniz repousa, em grande medida, sobre essa noção.

23 “ Praecipuus autem error et frequentissimus qui possit in illis [judiciis] reperiri, consistit in eo quod ideae, quae in me sunt, judicem rebus quibusdam extra me positis similes esse vel conformes; nam profecto, si tantum ideas ipsas ut cogitationis meae quosdam modos considerarem, nec ad quidquam aliud referrem, vix mihi ullam errandi materiam dare possent”.

condição inata das ideias adquiridas através dos sentidos, Descartes diz: “[...] Afirmo que todas aquelas [ideias] que não envolvem nenhuma afirmação ou negação nos são inatas, pois os órgãos dos sentidos não nos transmitem nada que seja tal qual a ideia que se desperta em nós nessa ocasião e, assim, essa ideia deve ter estado em nós antes”²⁴ (AT 3, 418)²⁵. Ou seja, se o sujeito não faz nenhuma atribuição judicativa à ideia, esta, por si mesma, é inata, apenas sendo despertada em nós quando há a devida estimulação sensorial. Em um outro texto, Descartes, mais uma vez, volta a falar sobre esse tema – o julgamento do sujeito como critério de clareza e distinção das ideias e sobre o inatismo das ideias sensíveis; agora, ele nos fornece exemplos dessas ideias sensíveis que seriam inatas e, de novo, nos explica a razão disso:

[...] Não há nada em nossas ideias que não seja inato à mente ou à faculdade de pensar, excetuando-se apenas as circunstâncias que referem-se à experiência: a saber, que julgemos que essas ou aquelas ideias que agora temos presentes em nosso pensamento refiram-se a algumas coisas colocadas fora de nós. Com efeito, nada sobrevem à nossa mente dos objetos externos através dos órgãos dos sentidos, além de alguns movimentos corpóreos [...]. Daí segue-se que as próprias ideias dos movimentos e das figuras nos são inatas. E tanto mais devem ser inatas as ideias da dor, dos sons,

24 É notável mais uma vez a convicção de Descartes em recusar a teoria da percepção escolástica: “[...] os órgãos dos sentidos não nos transmitem nada que seja tal qual a ideia que se desperta em nós nessa ocasião” [“Les organes des sens ne nous rapportent rien qui soit tel que l’idée qui se réveille en nous à leur occasion”]. Leibniz, em sua concepção das mônadas “sem portas, nem janelas”, que, em seu aspecto negativo, também representa a recusa da teoria da percepção escolástica, é certamente tributário da teoria da percepção de Descartes (Cf. LEIBNIZ, 1974, p. 828 [*Discours de métaphysique*, 26]).

25 “[...] Je tiens que toutes celles [idées] qui n’envelopent aucune affirmation ni négation nous sont *innatae*; Car les organes des sens ne nous rapportent rien qui soit tel que l’idée qui se réveille en nous à leur occasion, et ainsi cette idée a dû être en nous auparavant”.

das cores e de coisas similares, para que nossa mente possa, à ocasião de alguns movimentos corpóreos, exibir-se-lhes; [as ideias] efetivamente não têm nenhuma semelhança com os movimentos corpóreos (AT 8B, 358-9)²⁶.

Essa passagem torna mais explícita e esclarece, graças aos detalhes, aquilo que Descartes já dizia nas primeiras linhas do *Le Monde*²⁷: “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” (AT II, p. 3)²⁸. 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’, sustenta-

26 “[...] Nihil sit in nostris ideis, quod menti, sive cogitandi facultati, fuerit in-natum, solis iis circumstantiis exceptis, quae ad experientiam spectant: quod nempe judicemus, has vel illas ideas, quas nunc habemus cogitationi nostrae praesentes, ad res quasdam extra nos positas refferi. Quippe nihil ab objectis externis ad mentem nostram per organa sensum accedit, praeter motus quosdam corporeos [...]. Unde sequitur, ipsas motuum et figurarum ideas nobis esse innatas. Ac tanto magis innatae esse debent ideas doloris, colorum, sonorum, et similium, ut mens nostra possit, occasione quorundam motuum corporeorum, sibi eas exhibere; nullam enim similitudinem cum motibus corporeis habent”.

27 Embora essa obra não tenha sido publicada devido à condenação Galileu (1633), a mesma exposição concernente à percepção humana se encontra na *Dioptrique*, parte dos ensaios científicos publicados por Descartes em conjunto com o *Discours de la méthode*, em 1637 (Cf. AT 6, p. 109-114). Fazendo uso de sua ‘vocaçãõ’ médica, Descartes explica, de um ponto de vista anatômico-fisiológico, o mecanismo mecanicista da sensação, particularmente da visão.

28 “Car encore que chacun se persuade communément, que les idées que nous avons en nôtre pensée sont entièrement semblables aux objets dont elles procedent, je ne vois point toutesfois de raison, qui nous assure que cela soit”.

do em sua teoria da percepção mecanicista, também presente na passagem acima: “nada sobrevem à nossa mente dos objetos externos através dos órgãos dos sentidos, além de alguns movimentos corpóreos”. Com efeito, já se encontra nessa passagem uma primeira alusão explícita à complementariedade entre a teoria da percepção mecanicista e o inatismo disposicional cartesianos, pois a postulação das “ideias inatas permitem a Descartes propor uma teoria da percepção que é consistente com sua nova imagem mecanicista do mundo físico [...]”²⁹ (JOLLEY, 1990, p. 43)³⁰.

Sumarizando o que foi visto até aqui, os trechos supramencionados, além de nos fornecerem provas acerca do novo critério utilizado por Descartes para avaliar a veracidade das ideias – o julgamento ou predicação do sujeito – e, ao mesmo tempo, mostrar-nos que, para ele, todas as ideias são inatas, sem exceção, radicalizando a tese inatista, trazem a lume dois outros elementos fundamentais do pensamento cartesiano: o caráter ‘disposicional’ do inatismo e uma revolucionária teoria da percepção. Em realidade, a doutrina das ideias inatas e a teoria da percepção caminham definitivamente de mãos dadas em Descartes, tendo entre si uma relação ‘simbiótica’, por assim dizer. É, pois, sob o fundamento do inatismo, sobretudo agora que sabemos que, para Descartes, as ideias sensíveis e não apenas as intelectuais – *i.e.* metafísicas e matemáticas – são inatas, que nosso autor criará condições para propor uma inovadora teoria da percepção, a qual estabelecerá mais uma ruptura com o pensamento escolástico (JOLLEY,

29 Em verdade, há um *feedback* ‘recíproco’ entre teoria da percepção e inatismo disposicional, uma vez que aquela requer esta para se legitimar e esta necessita daquela para explica-lhe funcionamento. Assim, uma serve como justificação e premissa para a outra.

30 “innate ideas allow Descartes to propound a theory of perception which is consistent with his new mechanistic picture of the physical world [...]”.

1990). Acerca dessa questão, NELSON (2011, p. 322)³¹ nos lembra que “[...] nota-se frequentemente que o *status* de inato que Descartes atribui às ideias sensoriais tem como motivação a substituição da teoria da percepção escolástico-aristotélica”.

De acordo com os escolásticos, particularmente Santo Tomás de Aquino, dando prosseguimento aos ensinamentos de Aristóteles e, curiosamente, o próprio Locke, embora tivesse ojeriza à filosofia peripatética, seguirá nessa linha ao propor sua teoria empírica do conhecimento, a mente humana, tecnicamente designada *intellectus possibilis* (intelecto possível ou, ainda, receptivo) é uma *tabula rasa*, de modo que todo o conhecimento que venha a ser nela inscrito procede sempre e necessariamente dos sentidos: “Como muitos filósofos até o século dezessete³², Aquino é uma espécie de empirista. Em sua visão, nosso conhecimento deriva e é dependente do fato que nós somos seres sensíveis” (DAVIES, 1992, p. 43)³³. O próprio Aquino confirma de forma veemente seu compromisso com o empirismo de Aristóteles: “[...] O intelecto nada conhece que não seja recebido da sensação [...]” (AQUINO, 2015, I, q. 78, a. 4)³⁴. Assim, a única maneira possível de prover o intelecto com conceitos é abstraí-los da experiência sensível. Tal processo de abstração, realizado pelo *intellectus agens* (intelecto agente), entendido como “[...] propriedade do intelecto que produz o inteligível em ato através da abstração das espécies das con-

31 “[...] it has often been noted that Descartes’ assigning the status of innateness to sensory ideas is driven by his replacement of Scholastic-Aristotelian theories of perception”.

32 Ou seja, até o advento da filosofia racionalista de Descartes.

33 “Like many philosophers until the seventeenth century, Aquinas is a kind of empiricist. In his view, our knowledge derives and is dependent on the fact that we are sensing being”.

34 “[...] Intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo a sensu [...]”.

dições materiais” (AQUINO, 2015, I, q. 79, a. 3)³⁵, o qual estrutura a teoria da percepção escolástica, era interpretado como uma transação na qual a *forma* ou *species sensibilis* é transmitida do objeto percebido ao sujeito que lhe percebe. Desse modo, uma e mesma forma, originalmente presente no objeto, transporta-se através do meio exterior até atingir os órgãos sensoriais do indivíduo – “[...] há cores na parede, cujos similares [formas ou espécies sensíveis] se encontram na visão [...]” – (AQUINO, 2015, I, q. 76, a. 1)³⁶ –, como dito, graças à ação do *intellectus agens*, e, em seguida, chega ao *intellectus possibilis* como *phantasmata* ou *intelligibilia*. Com efeito, “é impossível que nosso intelecto entenda qualquer coisa, a não que a transforme em noções abstratas (AQUINO, 2015, q. 84, a. 7)³⁷. Segundo tal concepção do processo de percepção humana, há algo que literalmente, partindo do objeto, adentra nossa mente – a forma sensível do objeto – (ADAMS, 1975) e é esta que vai formar nossos conceitos ou ideias (*species intelligibiles*), concluindo, assim, a transformação do particular e concreto em algo imaterial e abstrato.

35 “[...] virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus”.

36 “[...] colores sunt in pariete, quorum similitudines [species vel formas sensibiles] sunt in visu [...]”.

37 “[...] impossibile est intellectum nostrum [...] aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata”. Persistindo na comparação entre o empirismo de Locke e o escolástico, poder-se-ia afirmar que os *phantasmata* correspondem à noção de ideia lockiana, como o mesmo admite na introdução ao *Ensaio*: “[...] Usei-o [o termo ‘ideia’] para expressar o que quer que seja significado por ‘fantasma’, ‘noção’ ou espécie, ou qualquer coisa que que possa ser empregada pela mente ao pensar” “[...] I have used it to express whatever is meant by phantasm, notion, species, or whatever it is that the mind can be employed about in thinking” (LOCKE, 1952, p. 95). No entanto, enquanto, para Locke, o intelecto é puramente passivo, para os escolásticos, ao contrário, aquele tinha um papel ativo no ato de abstrair os dados particulares da experiência sensível, como assinalado. Para uma comparação mais precisa entre o empirismo de Locke e o dos escolásticos, cf. ADAMS, 1975, pp. 78-80.

Nessa questão, como em várias outras, Descartes se coloca numa posição antípoda à defendida pela tradição escolástica. Para ele, não há absolutamente nada que possa adentrar a mente humana à ocasião da percepção sensível, como queriam os seguidores medievais de Aristóteles: “[As ideias] não possuem nenhuma semelhança com os movimentos corpóreos” (AT 8, 359)³⁸. Com efeito, do ponto de vista cartesiano “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 sentimentos que nós temos deles” (AT 6, p. 85 [*Dioptrique*])³⁹; na verdade, de um modo mais enfático, poderia-se dizer que “é impossível que qualquer coisa extensa literalmente adentre a mente como a teoria escolástica parece requerer” (NELSON, 2011, p. 322)⁴⁰. Isso implica tanto em negar que a *mens* seja uma *tabula rasa* quanto atribuir o estatuto de inatas às ideias sensíveis e, por conseguinte, livrar nossa capacidade cognitiva do jugo do mundo da sensação, ao qual o intelecto escolástico estava submetido. 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*. Nas palavras de um importante estudioso dos filósofos cartesianos-racionalistas do século XVII, “ideias sensíveis não podem ser adventícias – e devem, portanto, ser inatas – porque não há nenhuma similaridade entre tais ideias

38 “Nullam enim similitudinem cum motibus corporeis habent”.

39 “[...] il n’est pas besoin de supposer qu’il passe quelque chose de matérielle depuis les objets jusqu’à nos yeux, pour nous faire voir les couleurs et la lumière, ni même qu’il y ait rien en ces objets, qui soit semblable aux idées ou aux sentiments qui nous en avons”.

40 “it is impossible that anything extended literally enters the mind as the Scholastic theory seems to require”.

e os movimeemntos corpóreos [i. e. sensações] (JOLLEY, 1998, p. 42)⁴¹. Na visão do nosso autor, se há alguma *forma sensibilis* que possa ser objeto do conhecimento humano, ela não pode de modo nenhum ser proveniente do mundo exterior e adentrar a mente, como queriam os escolásticos; ela deve, antes, ser um elemento constituinte da própria alma, elemento este que será uma condição necessária *a priori* a qualquer conhecimento, aquilo que é “despertado em nós por ocasião da percepção sensível em virtude de certos movimentos corpóreos”. E eis que temos aí a filosofia mecanicista de Descartes servindo como subsídio e elemento explicativo de sua teoria da ideias inatas⁴².

A concepção cartesiana de que a mente já está suprida com todos os seus conteúdos, antes mesmo de experienciar qualquer processo cognitivo, marca, sem a menor dúvida, uma ruptura com a tradição escolástica (JOLLEY, 1990). Tal fato, como visto, se deve à readmissão por Descartes da doutrina das ‘ideias inatas’, ou, por assim dizer, à substituição da ‘teoria do conhecimento aristotélica’ pela ‘teoria do conhecimento platônica’. E se Descartes, por um lado, renovando a tradição iniciada com Platão, advoga que a nossa alma já é detentora de todo conhecimento *ab initio*, ele, por outro, vai admitir que esse conhecimento existe em nós potencialmente,

41 “Sensory ideas cannot be adventitious – and must, therefore, be innate – because there is no similarity between such ideas and corporeal motions”.

42 Deve-se distinguir aqui entre “semelhante aos movimentos corpóreos” e “ocasionada pelos movimentos corpóreos”. A primeira refere-se à teoria da percepção escolástica, que afirma a igualdade entre percepção e objeto percebido, viabilizada através da noção de *species sensibiles*; a segunda é aquela defendida por Descartes ao afirmar que nossas ideias não podem ser equivalentes aos objetos percebidos, ainda que tenham sido despertadas por eles em virtude da estimulação que causam sobre os órgãos sensoriais. A doutrina corpuscularista, elemento conexo à filosofia mecanicista de Descartes, subjaz a essa explicação.

que é necessário um certo esforço do sujeito e mesmo determinadas condições para que esse conhecimento seja ‘atualizado’ e nós nos tornemos conscientes dele. É, com efeito, devido ao fato de ser um defensor da doutrina do inatismo disposicional – mesmo que não o tenha assim proferido – que Descartes cria condições de afrontar a teoria da percepção escolástica.

De acordo com a doutrina inatista de Descartes, todo o conhecimento que podemos obter está contido na alma desde sua concepção, pois, como vimos, nada pode ser introduzido nela a partir da presença de objetos perante os sentidos e nenhuma semelhança há entre aqueles e nossas ideias. No entanto, nós não somos conscientes daqueles conteúdos simplesmente pelo fato de tê-los de modo intrínseco à alma:

[...] Todas aquelas coisas que pensamos como significados das palavras e das imagens nos são representas por ideias que provêm de nenhum outro lugar que não seja da nossa faculdade de pensar e, portanto, com ela nos [são] inatas, isto é, sempre existiram em nós em potência; com efeito, ser em potência não é ser em ato, visto que o próprio termo ‘faculdade’ nenhuma outra coisa designa do que uma potência (AT 8B, p. 360-1)⁴³.

Em outras palavras, Descartes compreende as ideias inatas, os ‘conteúdos da alma’, como uma faculdade que pode ou não ser ativada e, por conseguinte, desenvolvida. Ter ideias inatas significa estar em condições de elaborar

43 “[...] Illa omnia praeter istas voces vel picturas cogitamus tanquam earum significata, nobis repraesententur per ideas non aliunde advenientes quam a nostra cogitandi facultate, ac proinde cum illa nobis innatas, hoc est, potentia nobis semper inexistentes: esse enim in aliqua facultate, non est, esse in actu, potentia dumtaxat, quia ipsum nomen facultatis nihil aliud quam potentiam designat”.

certos pensamentos e fazer uso da capacidade intelectual sob determinadas condições. Descartes chega mesmo a afirmar, em face da importância que tal doutrina exerce em seu sistema, que o foco de suas investigações é tirar as ideias inatas de seu estado latente: “Não costume me aplicar ao estudo de nenhuma outra coisa do que a algumas simplíssimas verdades que devem ser notadas, as quais, dado que sejam inatas às nossas mentes, assim que qualquer outro dar-se conta [delas], não considera que as tenha jamais ignorado” (AT 7, p. 464)⁴⁴.

A razão pela qual, embora tenhamos ideias inatas, não sejamos necessariamente conscientes de sua presença em nosso espírito, reside no fato de que elas lá se encontram num estado de confusão e obscuridade. Com efeito, afirmar, como o faz Descartes, que as ideias são uma *potentia vel facultas*, implica em admitir que elas não são percebidas por nós, imediatamente, de modo ‘claro’ e ‘distinto’. Eis aqui duas palavras que estão umbilicalmente conectadas com a doutrina das ideias inatas em Descartes: “[...] A teoria da percepção clara e distinta está diretamente vinculada com a teoria da ideias inatas” (NELSON, 2011, p. 321)⁴⁵. 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; é necessário mesmo que certos ‘exercícios cognitivos’ sejam realizados com esse intuito. As *Meditações* constituem um belo exemplo desses ‘exercícios cognitivos’ (NELSON, 2011, p. 330) necessários à descoberta das ideias inatas: antes que nosso autor se desse conta de que ele já trazia em sua alma as

44 “Nulli rei magis soleo studere, quam simplicissimis quibusdam veritatibus animadvertendis, quae cum mentibus nostris sint innatae, statim atque alius admonetur, non putat se illas unquam ignorasse”.

45 “[...] The theory of clear and distinct perception is of a piece with the theory of innate ideas”.

ideias inatas de si mesmo (*res cogitans*), de *Deus* e da *res extensa*, vêmo-lo em plena esforço intelectual em busca de seu “ponto de Arquimedes”⁴⁶. É justamente isto que lhe permite trazer a lume aquelas ideias, que, embora sempre contidas em si, só então ele as percebe clara e distintamente. Com efeito,

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 inata. (NELSON, 2011, p. 325)⁴⁷.

Isto posto, podemos afirmar, em perfeita conformidade com o sentido equívoco de ‘ideia’ apresentada no “Prefácio ao leitor” das *Meditações* (AT 7, p. 8), que

“[...] Descartes está comprometido com as duas alegações seguintes. Primeira, dizer que uma ideia é inata é comprometer-se com a existência de uma disposição mental correspondente [acepção material (*materialiter*) de ideia]. Segunda, essa disposição tem propriedades causais⁴⁸; em outras palavras, ela tem o poder

46 “[...] The *Meditations* account of the process of distinctification of the ideas of mind, God and extension is paradigmatic” (NELSON, 2011, p. 330).

47 “the principal technique for exercising our capacity to make confused perceptions of innate ideas clear and distinct is, of course, the famous meditational process that involves the device of hyperbolic doubt. [...] When the process of “distinctification” are prosecuted to the end, the result is clear and distinct perception of an innate idea”.

48 O ‘poder causal’ das ideias inatas – em oposição a uma pretensa causação das ideias pelos corpos materiais externos – e sua implicação para o ‘inatismo radical’ de Descartes são as temáticas discutidas por GORHAM (2002). No referido artigo, embora o autor silencie sobre isto, torna-se manifesto quão próximas são as visões de Descartes e Leibniz em relação ao inatismo disposicional.

de causar certos pensamentos ocorrentes [acepção objetiva (*objective*) de ideia]” (JOLLEY, 1990, p. 36)⁴⁹.

Se tais afirmações estão corretas, como, de fato, pelo acima exposto e, sobretudo, pelo sentido ambivalente que Descartes atribui ao termo ‘ideia’, nos parecem estar, Descartes defende, ainda que se tenha que admitir que seja uma versão *avant la lettre*, um “inatismo disposicional”:

“Não porque essas coisas 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” (AT 8, 359)⁵⁰.

Entretanto, diferentemente de Leibniz⁵¹, Descartes jamais advogou abertamente ser defensor de tal doutrina. A provável razão disso deve-se ao fato de nosso autor nunca ter produzido uma obra dedicada a tratar exclusivamente desse tema; com efeito, vêmo-lo discorrer sobre essa questão sempre como resposta a alguma objeção ou crítica que lhe tenha sido feita, isto é, de maneira sempre “reativa”, como é o caso no opúsculo

49 “[...] Descartes is committed to the following two claims. First, to say that an idea is innate is to commit oneself to the existence of a corresponding mental disposition. Secondly, this disposition has causal properties; in other words, it has the power to cause certain occurrent thoughts”.

50 “Non quia istae res illas ipsas nostrae menti per organa sensum immiserunt, sed quia tamen aliquid immiserunt, quod ei dedit occasionem ad ipsas, per innatam sibi facultatem, hoc tempore potius quam alio, efformandas”.

51 A imperiosa conexão entre o inatismo disposicional de Descartes e Leibniz tem um comprovação textual taxativa. Com efeito, ambos empregam como exemplo e suporte de sua respectiva adesão àquela doutrina a mesma passagem tomada do diálogo *Mênon*, de Platão. Cf. AT 8B, 167 (carta a Voetius) e LEIBNIZ, 1974, p. 828 [*Discours de métaphysique*, 27].

apologético *Notae in programma quoddam* (cf. AT 8, pp. 341-369)⁵² e não de forma “propositiva”, resultante de uma teoria conscientemente elaborada. No entanto, o próprio texto das *Meditações*, como já discutido, aduz um testemunho a favor disso, na medida em que, embora as ideias inatas façam parte da constituição mental do sujeito – a *innate architecture* –, elas precisam ser “apercebidas”, como diria Leibniz, via “exercícios cognitivos” levados a termo pelo “processo meditacional”. À guisa de exemplo, discutindo em um outro texto acerca da noção de Deus, Descartes esclarece que o conhecimento dessa ideia pode não ser clara e distintamente percebido por todos, não obstante ela exista em todas as mentes humanas – uma indicação explícita na direção do inatismo disposicional. Diz ele: “[...] Ainda que a ideia de Deus esteja tão marcada no espírito humano que não haja ninguém que não tenha a faculdade de conhecê-la, isto não impede que muitas pessoas possam passar toda sua vida sem jamais conceber distintamente essa ideia” (AT 4, p. 187-8)⁵³. Leibniz, o primeiro autor a deliberadamente elaborar a doutrina do inatismo disposicional, concordaria plenamente com essa afirmação⁵⁴.

52 Além da defesa do inatismo disposicional, o mencionado opúsculo, reposta a um pafleto crítico difundido por um ex-discípulo (Regius), traz ainda, em sua forma mais detalhada, a tese do ‘inatismo universal ou radical’: “Nessa obra, Descartes explicitamente assevera que todas ideias sensoriais são inatas e sugere que nenhuma ideia sensível é adventícia” [“In that work, Descartes explicitly asserts that all sensory ideas are innate, and he implies that no sensory ideas are adventitious”] (JOLLEY, 1990, p. 40).

53 “[...] Encore que l’idée de Dieu soit tellement empreinte en l’esprit humain, qu’il n’y ait personne qui n’ait en soi la faculté de la connaître, cela n’empêche pas que plusieurs personnes n’aient pû passer toute leur vie, sans jamais se représenter distinctement cette idée”.

54 cf. LEIBNIZ, 1974 [Nouveaux essais sur l’entendement humain, Liv. II, chap. 23, 33 e Liv. IV, chap. X].

Como consequência da teoria das ideias e do inatismo cartesianos, uma das mais importantes clivagens⁵⁵ do período moderno produziu-se no campo das disputas filosóficas, a qual vincula-se diretamente com a assim chamada “virada epistemológica” do século XVII, impulsionada por Descartes. De um lado, encontramos aqueles pensadores que podemos chamar de ‘racionalistas’, esposando, cada um à sua maneira, de acordo com sua própria interpretação, a teoria cartesiana da ideias: Arnauld, Malebranche, Spinoza e Leibniz⁵⁶. Do outro lado, estão os ‘empiristas’, representados no referido século sobretudo por John Locke⁵⁷; negando toda

55 É lícito mesmo afirmar que essa ‘clivagem’, que já se mostra com toda a força no debate que ocorre entre Locke e Leibniz acerca da origem, natureza, extensão e validade do conhecimento, está na origem daquilo que posteriormente será denominado de ‘filosofia continental’ e ‘filosofia analítica’.

56 Embora JOLLEY (1990, p. 32) afirme que “a posição de Descartes acerca das ideias inatas não foi aceita como tal por nenhuma de seus sucessores racionalistas” [“Descartes’s position on innate ideas was accepted as it stands by none of his rationalist successors”], ao tratar da problemática referente às ‘ideias’, como o fazem todos os mencionados autores – cf. nota seguinte –, todos eles se encontram necessariamente dentro do escopo de influência de Descartes, ainda que fosse para negar a concepção de ‘ideia’ e o inatismo cartesianos, como é o caso de Malebranche e também de Locke.

57 Para uma melhor apreciação de como cada um dos mencionados autores concebia a noção de ‘ideia’ e sua direta conexão com o pensamento de Descartes, cf. MCRAE, 1965, pp. 175-190: “[...] [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)” [“[...] three main conceptions of “idea”, fundamentally opposed to one another, which can be found among Descartes’ successors, all of which find expression in the writing of Descartes himself. The three conceptions are (a) that an idea is an object (Malebranche, Locke, Berkeley); (b) that an idea is an act (Spinoza, Arnauld); (c) that an idea is a disposition (Leibniz)”] (p. 175). 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-

e qualquer possibilidade de que a alma possa ser *ab principio* constituída por quaisquer conteúdos, afirmam, à maneira escolástica, que tudo que é passível de conhecimento humano provem do mundo exterior através das sensações – a toda ideia deve, necessariamente, corresponder uma impressão sensível, como diria Hume, de modo que, para eles, todo conhecimento é adquirido *a posteriori*.

Subjacente a qualquer oposição e ‘rivalidade’ que se possa estabelecer entre os ditos ‘racionalistas’ e ‘empiristas’, há, todavia, um acordo tácito entre eles: independente da filiação ‘ideológica’, todos eles, indistintamente, tomam para si a inovadora concepção de mente elaborada por Descartes. Após introduzir a noção de *res extensa* como único objeto passível de estudo na física, era necessário reclassificar todas aquelas propriedades – *poderes, naturezas, qualidades* – que possuíam os corpos na concepção dos escolásticos. A solução vislumbrada por Descartes, coerente com sua nova teoria da percepção, sua doutrina inatista e sua filosofia mecanicista, foi tornar todas aquelas propriedades conteúdos mentais. Com efeito, Descartes ‘aloja’ todas as qualidades que pertenciam aos entes naturais em decorrência de suas *formas substanciais* na mente humana, revertendo, desse modo, a concepção escolástico-aristotélica do mundo fenomenal⁵⁸ e da percepção. Ou seja, na visão cartesiana, as substâncias depõem as ‘faculdades’ que outrora possuíam, pois sua postulação resulta inútil para a explicação do fenômenos. Agora, visto que o universo, segundo o padrão que lhe

se naquilo que eles encontraram no próprio Descartes” “[...] McRae is surely right in his core thesis; Descartes’s successors advanced different theories of ideas, and they did so on the basis of what they found in Descartes himself”] (JOLLEY, 1990, pp. 6-7).

58 As qualidades secundárias (cores, sabores, odores, etc.) bem como toda a generalidade das sensações, ao serem colocadas na mente do indivíduo, perdem o caráter de objetividade que tinham na visão das Escolas, tornando-se elementos subjetivos (*i. e.*, psicológicos ou mentais).

imprime Descartes, é constituído apenas pela *res extensa*, aquelas propriedades são introduzidas na mente, como conceitos, pensamentos, sensações e, principalmente, ideias (JOLLEY, 1990). Essa última noção tem primazia na concepção de mente cartesiana. E não somente entre os pensadores racionalistas, mas também entre aqueles que se opunham ferrozmente às concepções racionalista-inatistas, como é o caso de Locke, o uso do termo ‘ideia’ é prova indelével da aceitação, mesmo entre os ‘adversários’, da nova concepção de mente cartesiana:

No final do século dezessete, a concepção de mente cartesiana foi, em seu essencial, esposada por Locke. O mais óbvio sinal da aceitação fundamental de Locke à nova teoria encontra-se em sua terminologia. Descartes adotou o termo ‘ideia’ para denotar todos os itens que ele tinha reclassificado como mentais e Locke simplesmente seguiu Descartes em relação a esse uso (JOLLEY, 1990, p. 1)⁵⁹.

Embora evidentemente discordem sobre a maneira como a mente seja provida de seus conteúdos – as ideias – a aquiescência de Locke à nova concepção de mente de Descartes é tão forte que ele chega mesmo a se desculpar, no início do *Ensaio*, pelo uso excessivo que fará daquele termo por todo o livro: “[...] Devo, logo aqui no início, pedir perdão ao meu leitor pelo uso frequente da palavra ‘ideia’ que ele encontrará no tratado que se segue” (LOCKE, 1952, p. 95)⁶⁰. Além disso, tendo em vista que a noção de

59 “At the end of the seventeenth century the Cartesian conception of mind was taken over in its essential by Locke. The most obvious sign of Locke’s fundamental acceptance of the new theory is to be found in its terminology. Descartes has adopted the term ‘idea’ to denote all the items which he had reclassified as mental, and Locke simply followed Descartes in this umbrella usage”.

60 “[...] I must here in the entrance beg pardon of my reader for the frequent use of the word *idea*, which he will find in the following treatise”.

‘ideia’ se encontra no centro dos debates filosóficos do século XVII, como nos provam os embates ocorridos entre Malebranche e Arnauld sobre o estatuto de *objeto* ou *acto* daquela – ou, respectivamente, o sentido ‘objetivo’ ou ‘material’ do termo ‘ideia’, na terminologia cartesiana⁶¹ (BOYLE, 2009) –, e entre Locke e Leibniz acerca da origem, natureza, extensão e validade do conhecimento, poder-se-ia até mesmo dizer que a admissão da concepção de mente proposta por Descartes foi, em grande medida, uma ‘condição de possibilidade’ a todas essas discussões, ainda que tal admissão tivesse um propósito crítico, uma vez que a concepção cartesiana em todos eles foi objeto de reformulações, drásticas no caso de Malebranche (JOLLEY, 1990). De qualquer maneira, a partir desse momento, estavam dadas as condições para que a epistemologia ou teoria do conhecimento surgisse como um disciplina autônoma, vindo a se tornar um dos mais destacados ramos da filosofia.

61 A origem do referida disputa se encontra no “Prefácio ao leitor” das *Meditações*, onde Descartes afirma haver uma ambiguidade no termo ‘ideia’ (“aequivocationem in voce ideae”): “Com efeito, ela [a ideia] pode ser tomada tanto materialmente, como a operação do intelecto, [...] quanto objetivamente, como a coisa representada através daquela operação [...]” [“Sumi enim potest vel materialiter, pro operatione intellectus, [...] vel objective, pro re per istam operationem repraesentata [...]”] (AT 7, p. 8). Cf. LENNON, 2011, pp. 474-5 e JOLLEY, 1990, pp. 13-17. Conforme à classificação de McRae (cf. nota 57 acima), a primeira aceção, *i. e. materialiter*, seria aquele de Arnauld e Espinoza e a segunda, *i. e., objective*, seria a de Malebranche e Locke. No parágrafo 26 do *Discurso de metafísica*, Leibniz expõe o essencial da questão que opõe Arnauld a Malebranche e, na sequência, ao mesmo tempo em que, até certo ponto, toma o partido deste último, insere-o no âmbito do inatismo disposicional, através da teoria da percepção emprestada de Descartes, reforçando, assim, seu laço e sua dívida com esse autor.

THEORY OF IDEAS, INNATISM AND THEORY OF PERCEPTION IN DESCARTES

ABSTRACT: This paper deals with the so-called Cartesian ‘epistemological turn’. Taking the old term ‘idea’ to be the core of his metaphysics, Descartes deployed it in a new way. In fact, Descartes broke with the traditional Platonic-Augustinian conception of ‘ideas’ as ontological beings. In his view, ideas are mental or psychological entities. Descartes advances this position in accordance with a revolutionary theory of perception and a new conception of mind, both outcomes of his denial of scholastic empiricism. What emerges from this is a revival of the doctrine of innate ideas, which shapes the philosophical debates in the second half of the seventeenth-century and is responsible for the rise of epistemology or theory of knowledge as an autonomous discipline.

KEYWORDS: Theory of ideas, Innatism, Theory of perception, Rationalism, Epistemology, Descartes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, R. M. (1975) “Where do our ideas comes from?”. In: STICH, Stephen (ed.). *Innate ideas*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, pp. 71-87. Disponível em: < <https://books.google.nl/books?id=OjlZ6KNLVFoC> >. Acessado em: 04/12/2015.

AGOSTINHO (2015) *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/>>. Acessado em: 15/10/2015.

AQUINO, T. (2015) “Summa theologiae”. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>. Acessado em: 10/11/2015.

BOYLE, D. A. (2009) *Descartes on innate ideas*. New York: Continuum.

- DAVIES, B. (1992) *The Thought of Tomas Aquinas*. Oxford: Claredon.
- DESCARTES, R. (1897) “Oeuvres de Descartes”. (publiées par Charles Adam & Paul Tannery). Disponível em: <<http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/ctolley/texts/descartes.html>>. Acessado em 01/02/2016.
- GILSON, É. (1951) “Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien”. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin.
- GORHAM, G. (2002) “Descartes on the innateness of all ideas”. *Canadian Journal of Philosophy*. Vol. 32, No. 3, (September), pp. 355-388. Disponível em: <<http://philosophy.tamu.edu/~sdaniel/682%20Readings/gorham%20innate.pdf>>. Acessado em: 03/11/2015.
- JOLLEY, N. (1990) “The light of the soul: Theories of ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes”. New York: Oxford University Press.
- LEIBNIZ, G. W. (1974) *Opera philosophica: quae exstant latina, gallica, germanica omnia*. Aalen: Scientia.
- LENNON, T. M. (2011) “Descartes’s legacy in the seventeenth century: Problems and polemic”. In: BROUGHTON, JANET; CARRIERO, JOHN PETER (Coord.). *A Companion to Descartes* (Blackwell Companions to Philosophy), pp. 467-481. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- LOCKE, J; BERKELEY, G; HUME, D. (1952) “A letter concerning toleration; Concerning civil government, second essay; Essay concerning the human understanding”. Chicago: Encyclopaedia Britannica (Great books of the western world, 35).
- MARION, J.-L. (1992) “Cartesian metaphysics and the role of simple natures”. In: COTTINGHAM, J. (Ed.). *Cambridge Companion to Descartes*, pp. 115-139. Cambridge: Cambridge University Press.
- MCRAE, R. (1965) “Idea as a philosophical term in the seventeenth century”. *Journal of History of Ideas*. Vol. 26, No. 2, (Apr.-Jun.), pp. 175-190. Disponível em: <<http://www.jstor.org/discover/10.2307/2708226?>

sid=21105407365111&uid=2&uid=3737664&uid=4>. Acessado em:
11/10/2015.

NELSON, A. (2011) “Cartesian innateness”. In: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. P. (Coord.). *A Companion to Descartes* (Blackwell Companions to Philosophy), pp. 319-332. Malden, MA: Willey-Blackwell.

Recebido: 18/07/2016

Aceito: 26/10/2016