

Algumas considerações sobre o cartesianismo na filosofia de Leibniz

Some considerations on the cartesianism in Leibniz' philosophy

William de Jesus Teixeira
Universidade de Brasília (UnB)
william.unb@hotmail.com
<http://lattes.cnpq.br/9467352435463917>

Resumo

Nesse artigo, nosso objetivo é discutir em que medida Leibniz pode ser considerado um filósofo cartesiano. Em primeiro lugar, nós argumentaremos que, com base em suas críticas à metodologia, à metafísica e à física de Descartes, Leibniz é sem dúvida um dos mais severos oponentes da filosofia cartesiana. Desse ponto de vista, afirmaremos que essa imagem é coerente com o retrato que Leibniz fazia de si mesmo enquanto um filósofo anticartesiano. Todavia, demonstraremos, a despeito da própria opinião de Leibniz, que ele foi, com razão, um verdadeiro seguidor de Descartes. O cartesianismo de Leibniz pode ser visto claramente em sua 'epistemologia', isto é, em sua teoria da percepção, teoria das ideias e inatismo. Dessa maneira, mostraremos que Leibniz não apenas é um herdeiro da epistemologia de Descartes, mas que ele também a empregou contra as críticas de Locke às ideias inatas.

Palavras-chave

Leibniz; Descartes; Cartesianismo.

Abstract

In this paper we aim at discussing to what extent Leibniz can be considered a Cartesian philosopher. First we will argue that, on the basis of his critics of Descartes' methodology, metaphysics and physics, Leibniz is doubtless one of the most severe opponents of the Cartesian philosophy. From this of point of view, we will hold that this image is coherent with the portrait that Leibniz made of himself as an anti-Cartesian philosopher. Nevertheless, we will demonstrate that, in spite of Leibniz' own opinion, he was arguably a true follower of Descartes. The Cartesianism of Leibniz can be clearly seen is his 'epistemology', that is to say, in his theory of perception, theory of ideas and innateness. Thus, we will show that Leibniz is not only an heir of Descartes' epistemology, but that he also has employed it against Locke's critics of innate ideas.

Keywords

Leibniz; Descartes; Cartesianism.

1. Leibniz crítico de Descartes

Apesar de ser usualmente considerado um autor filiado à tradição de inspiração cartesiana, assim como alguns dos mais brilhantes filósofos do século XVII, tal como Arnauld, Malebranche, Espinosa, promotores do 'Grande Racionalismo', em muitos dos seus escritos, Leibniz se coloca na posição de severo antagonista da filosofia de Descartes. Leibniz, de fato, se opôs radicalmente a muitos dos argumentos e teses centrais e fundamentais do pensamento do autor das *Meditações Metafísicas*. Isso se torna evidente logo nas primeiras linhas do artigo 1 de seus *Comentários às partes gerais dos princípios de Descartes*. Lá Leibniz recusa a máxima cartesiana segundo a qual deve-se iniciar o percurso filosófico duvidando de tudo em que há o menor traço de incerteza. Para ele, ao contrário, seria melhor "[...] considerar o grau de assentimento

ou de reserva que cada coisa merece ou, mais simplesmente, deve-se examinar as razões de cada afirmação” (Leibniz, 1974, p. 798). Em outras palavras, em vez do procedimento da dúvida radical, Leibniz empregaria seu princípio da razão suficiente, isto é, tentaria encontrar os fundamentos dos seres e dos fenômenos para explicá-los em lugar de meramente submetê-los a um processo de dúvida metódica.

Da mesma maneira, os famosos critérios de ‘clareza e distinção’ como base da certeza absoluta de qualquer conhecimento foram objeto do escrutínio leibniziano. Para Leibniz (1974, p. 802), esses critérios não são, em seu estágio atual, de “grande utilidade” e, por isso, “[...] não se deve admitir a existência de conhecimentos claros e distintos enquanto não forem fornecidas melhores noções de ‘claro’ e de ‘distinto’ do que as oferecidas por Descartes”. Na visão de Leibniz (1974, p. 802), essa metodologia ‘subjetivista’ de Descartes deve ser substituída por um procedimento mais objetivo, pois “não se deve admitir nada que não tenha sido demonstrado por um raciocínio correto, [...] que conclui pela força de sua estrutura, como fazem as formas das operações aritméticas e algébricas [...]”.

Subjacente a esse desacordo quanto ao emprego do critério de clareza e distinção figuram as diferentes metodologias empregadas por ambos filósofos. Descartes rejeitava os preceitos da silogística escolástica que enfatizavam o rigor formal como meio de se obter conclusões inequivocamente verdadeiras. Em seu lugar, postulava o emprego da intuição (*intuitus mentis*) aclarada pela ‘luz natural’ da alma. Leibniz, por sua vez, aderiu entusiasticamente aos procedimentos formais da lógica peripatética. Retomando o formalismo da análise lógica, que tem como seu modelo paradigmático o silogismo aristotélico, ele vai naturalmente contrapor-lo ao intuicionismo cartesiano. Segundo Belaval (2003, p. 53), a causa dessas divergências reside no confronto de duas perspectivas analíticas diametralmente opostas: “Para Descartes, a ordem das razões é uma cadeia de intuições; para Leibniz, ela se torna uma *catena definitiorum* [encadeamento de definições]”.

Essas observações concernentes às críticas de Leibniz aos pressupostos metodológicos da filosofia de Descartes, ainda que ligeiras e breves, permitem perceber que Leibniz atacou os princípios sobre os quais a metafísica cartesiana tinha sido erigida nas *Meditações*. O próprio argumento do *cogito*, ainda que não tenha sido totalmente recusado por Leibniz, como o foram os outros elementos da filosofia de Descartes mencionados acima, foi ‘rebaixado’ de princípio metafísico primordial ao estatuto de mera ‘verdade de fato primeira’, uma entre muitas. Na opinião de Leibniz (1974, p. 798): “Seria conveniente não negligenciar as outras da mesma ordem que esta”, pois “há tantas verdades de fato primeiras, quanto há percepções imediatas [...]”. Logo, a conclusão mais óbvia seria afirmar que Leibniz arruinou por completo o projeto metafísico de Descartes e, por conseguinte, toda sua filosofia, visto que uma árvore não é capaz de sobreviver se lhe são arrancadas as raízes.¹

No entanto, uma análise cuidadosa de suas obras nos permite descobrir que, para Descartes (1996, p. 17) – em que pese a exigência de se realizar *semel in vita*, o percurso que conduz ao estabelecimento da verdade metafísica essencial, e apesar de todas as evidências que tendem a sinalizar no sentido contrário –, a metafísica certamente não é a disciplina filosófica à qual deveríamos dedicar a totalidade de nossa existência. Na verdade, em carta enviada à princesa da Boêmia, Elizabeth, Descartes (1996, p. 695) esclarece o verdadeiro lugar que a metafísica ocupa em seu sistema filosófico:

¹ Na ‘Carta-prefácio’ dos *Principes de philosophie*, Descartes expressa a estrutura de seu sistema filosófico por meio da seguinte metáfora: “Toda filosofia é como uma árvore, cuja as raízes são a Metafísica, o tronco é a física e os ramos que saem desse tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais, a saber, a Medicina, a Mecânica e a Moral [...]”.

Como acredito que é necessário ter compreendido uma vez na vida os princípios da Metafísica porque são eles que nos dão o conhecimento de Deus e de nossa alma, acredito também que seria muito nocivo ocupar com frequência seu entendimento meditando sobre eles, uma vez que ele não poderia se ocupar com as funções da imaginação e dos sentidos; o melhor é se contentar em reter em sua memória e em sua crença as conclusões que dela [da metafísica] foram tiradas, depois empregar o resto do tempo disponível ao estudo aos pensamentos em que o entendimento age com a imaginação e os sentidos.

O que se pode depreender dessa que é sem dúvida uma importante passagem – e talvez até mesmo bastante ignorada pelos comentadores – para a compreensão da totalidade do projeto filosófico de Descartes é que a metafísica, apesar de ser uma disciplina incontornável nos estudos de quem deseja se tornar um filósofo, é uma espécie de ‘propedêutica’ à ciência, e, por isso, Descartes julga que, a partir do momento em que os raciocínios metafísicos estiverem plenamente compreendidos, poder-se-ia abandonar a prática daquela disciplina e dedicar-se à investigação das matérias verdadeiramente significativas, a saber, as questões científicas.

Enéias Forlin (2010, p. 89-90) nos ajuda a entender como mais detalhes e precisão o problema que acabamos de colocar a respeito relação entre metafísica e ciência no pensamento de Descartes:

É comum afirmar que, quando Descartes, na *Meditação Segunda*, opera uma distinção radical entre corpo e alma, o interesse cartesiano seria, sobretudo, o de mostrar que a alma é puramente imaterial e completamente independente do corpo. Na verdade, Descartes está é interessado na contrapartida dessa distinção: seu interesse é mostrar que o corpo é puramente material e completamente independente de qualquer alma ou forma, como pressuponham os tomistas-aristotélicos. Tal é condição necessária para se justificar metafisicamente a elaboração de uma ciência da natureza que tem como objetivo apenas a extensão e suas propriedades geométricas e mecânicas, ou seja, tal é a condição necessária para se validar metafisicamente a realização de uma física-matemática.

O que Forlin está tentando nos dizer é que o processo meditacional que se inicia na *Meditação Primeira*, com a colocação das ‘dúvidas céticas’, alcançando, a seguir, a ‘dúvida radical ou hiperbólica’ para, por fim, resultar na certeza da afirmação da primeira verdade metafísica, o *cogito*, e na conseqüente distinção mente-corpo, visa, ainda que de forma implícita e tácita, refutar o hilemorfismo aristotélico e, mais exatamente, as formas substanciais fartamente empregadas pelos escolásticos para a explicação dos fenômenos naturais (Teixeira, 2017). Assim, mais do que demonstrar que a essência do sujeito consiste em uma alma imaterial que existe de maneira independente do corpo e que, portanto, trata-se de uma verdadeira substância (*res cogitans*), ao contrário do que tinha aprendido em La Flèche, com os jesuítas, o real interesse de Descartes ao postular o dualismo mente-corpo é estabelecer uma justificação metafísica e delimitar o objeto da filosofia natural mecanicista que ele já vinham realizando desde a obra *Le Monde*, de 1633. Em sua suma, para Descartes, é a natureza corpóreo-material (*res extensa*), suas propriedades geométricas e o descobrimento das leis da natureza, isto é, o estudo da física, que devem ser centrais na investigação do filósofo.

O mesmo Forlin (2010, p. 89-90) encontra uma possível comprovação dessa insuspeita – ou ao menos geralmente negligenciada – precedência da física sobre a metafísica na própria maneira de exposição e estruturação das principais obras de Descartes:

É por isso [por ser a física mais importante que a metafísica] que o que vem na seqüência da metafísica ou Filosofia Primeira de Descartes não é – como deveria ser se o interesse central de Descartes fosse a prova da imaterialidade da alma – uma psicologia racional, que aprofundaria ou desdobraria em minúcias a natureza e as operações da alma; e nem

mesmo uma teologia, como seria o caso se o interesse central de Descartes fosse refletir sobre a causa primeira. Nada disso! O que, nas obras de Descartes, segue-se à metafísica é sempre uma física ou filosofia da natureza. Essa é a sequência que Descartes apresenta nos *Princípios da Filosofia*, e tal é a sequência que Descartes também já tinha apresentado, antes da *Meditações*, no *Discurso do Método*, quando, após a fundamentação metafísica que aparece na quarta parte, ele apresenta uma descrição geral de sua física.

Ora, essas afirmações de Forlin alteram radicalmente o eixo temático da filosofia de Descartes. À esmagadora precedência dada à metafísica na maior parte da literatura sobre Descartes, descobre-se que, na verdade, a mais genuína preocupação desse filósofo se concentrava na construção de um novo modelo de filosofia mecanicista – daí sua velada, porém inapelável, recusa do hilemorfismo/formas substanciais – e sua aplicação ao estudo da natureza. Nesse novo cenário, as críticas de Leibniz, bem como as dos muitos críticos da metafísica cartesiana, teriam seu valor e alcance reduzidos, ainda que não fossem completamente invalidadas, pois, com efeito, não teriam sido direcionadas ao ponto principal do sistema filosófico de Descartes: a filosofia natural ou física.

No entanto, também a crítica à física cartesiana foi empreendida por Leibniz e ele o fez de uma maneira tanto ou até mais vigorosa e contundente do que o fizera em relação aos princípios metodológicos-metafísicos de Descartes: a dúvida metódica, os critérios de verdade (clareza e distinção), o intuicionismo, o *cogito*. Com efeito, Leibniz (1976, p. 803) recusou a noção cartesiana de matéria (*res extensa*) enquanto constituinte primordial ou atributo da natureza da substância corpórea, porque, diz ele simplesmente: “[...] eu não a vejo provada em lugar nenhum”. À afirmação de Descartes (1996, p. 101-102) de que “os únicos princípios que eu aceito ou são requeridos na física são aqueles da geometria e da matemática pura; esses princípios explicam todos os fenômenos naturais e nos habilitam a fornecer demonstrações muito certas em relação a eles”, Leibniz (1976, p. 816), embora não discordasse completamente dessas afirmações, replicava, dizendo que “[...] os próprios princípios mecânicos, isto é, as leis gerais da natureza, nascem de princípios mais elevados e não poderiam ser explicados somente pela quantidade e por considerações geométricas”, ou seja, “esses princípios implicam algo de metafísico”. Além disso, Leibniz afirma que Descartes (1996, p. 84) errou ao acreditar que Deus, em virtude sua imutabilidade, conserva sempre a mesma quantidade de movimento no universo. Essa tese era considerada, por Leibniz, como ‘o memorável erro de Descartes’. De acordo com ele, além de não ser dada nenhuma demonstração dessa lei, a razão tirada da imutabilidade de Deus é muito fraca (Leibniz, 1976, p. 805). Na verdade, o que se conserva é a mesma quantidade de força: “Eu demonstrei que é a quantidade de força que se conserva, que ela é diferente da quantidade de movimento, que ocorre muito frequentemente que esta última sofre mudança, ao passo que a quantidade de força permanece sempre igual” (Leibniz, 1976, p. 805).²

Apesar de todas essas críticas aos pressupostos fundamentais de sua filosofia natural, Leibniz não recusa no todo a concepção mecanicista de natureza proposta por Descartes, nem sua abordagem geométrico-matemática dos problemas da física. Na verdade, a grande insatisfação de Leibniz com a teoria física de Descartes deve-se à supremacia absoluta nela atribuída à explicação por meio das causas eficientes e a admissão de uma matéria inerte, casualmente ineficaz. Por isso, Leibniz considera que à extensão deve ser acrescido algo que seja ativo, capaz de ação ou capaz de atuar. Assim, na perspectiva leibniziana, para poder dizer que

² A demonstração matemática mencionada por Leibniz é apresentada na sequência da passagem citada aqui e também no artigo 17 do *Discurso de Metafísica*. Sua primeira formulação se encontra na *Breve demonstração do memorável erro de Descartes e outros sobre a lei natural, pela qual querem que a quantidade de movimento seja conservada por Deus na natureza, da qual abusam inclusive na mecânica*, publicada na *Acta Eruditorum*, em março de 1686.

algo se move, por exemplo, é preciso não somente que mude sua situação com respeito às outras coisas, como supunha Descartes (1996, p. 81), mas também que subsista no que se move a própria causa da mudança, isto é, um elemento de força ou ação. Eis a motivação central da dinâmica de Leibniz (1976, p. 716), que se construiu precisamente como uma resposta às limitações e deficiência da mecânica cartesiana: “Apenas pela consideração das causas eficientes ou da matéria não se pode explicar as leis do movimento descobertas em nosso tempo [...]. [Por isso], é necessário recorrer às causas finais [...]”.

Para superar os problemas e dificuldades que encontrou na física de Descartes, Leibniz (1976, p. 124-125) reporta que “foi necessário reabilitar as formas substanciais, hoje tão desacreditadas. [...] Considerei que sua natureza consiste na força e que daí se segue alguma espécie de analogia com o sentimento e o apetite e que, portanto, tinha que concebê-las à imitação da noção que temos das almas”. Uma década antes, no artigo 12 do *Discurso de Metafísica* (1686), Leibniz já recusava a extensão como essência do corpóreo, afirmando que “toda a natureza do corpo não consiste somente na extensão, isto é, na grandeza, na figura e no movimento”, ao mesmo tempo em que reintroduzia a noção de forma substancial ou alma na física, dado que “é necessário reconhecer alguma coisa que tenha relação com as almas e que é comumente chamada de ‘forma substancial’”.

A retomada das formas substanciais trazia em seu bojo o retorno às causas finais, dois elementos essenciais da física leibniziana que representavam um sério questionamento do estrito mecanicismo cartesiano como paradigma interpretativo da natureza. Na sequência do desenvolvimento de sua filosofia, a introdução da própria noção de mônada como substância capaz de atividade, como no textos da *Monadologia* e nos *Princípios da Natureza e da Graça*, ambos redigidos em 1714, pode ser perfeitamente entendida como uma resposta de Leibniz à passividade e inatividade da *res extensa* cartesiana, o que a tornava imprópria para a explicação do movimento e, conseqüentemente, para a compreensão do funcionamento da natureza. Com efeito, são precisamente esses problemas que a introdução do conceito de mônadas visa resolver. Para Leibniz, as mônadas são os verdadeiros átomos da natureza, isto é, os constituintes ou elementos basilares de uma sistema que se concebe como fundamentalmente dinâmico, baseado na noção de força ou atividade. Em suma, para Leibniz (1976, p. 805), Deus conserva não a quantidade de movimento, como queria Descartes, mas a mesma quantidade de força.

2. Leibniz e a herança cartesiana

Tendo exposto todas essas críticas de Leibniz à filosofia de Descartes, a pergunta que se coloca é a seguinte: como seria possível considerar Leibniz um autor cartesiano? Seria possível ainda encontrar elementos nos argumentos e teses defendidas por Leibniz que permitiriam inseri-lo propriamente na tradição de filósofos cartesianos de uma forma afirmativa? Com base nas discussões realizadas acima, a resposta seria fácil: não, Leibniz não é um cartesiano. Ao contrário, parece mesmo existir evidências suficientes, como visto acima, para proclamá-lo como um dos mais vigorosos críticos não somente de pontos específicos da filosofia de Descartes, mais do sistema cartesiano em sua totalidade.

Entretanto, diferentemente do que se passa no âmbito da metodologia, da metafísica e da física, no que concerne ao aspecto ‘epistemológico’ de sua filosofia, acreditamos poder mostrar que Leibniz 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 temática.³ O mesmo se pode dizer das concepções epistemológicas de Leibniz. De fato, soa estranho ao leitor desavisado dos *Novos Ensaios* que se depara, logo nas primeiras linhas do prefácio dessa obra, com a afirmação de Leibniz (1976, p. 194) 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 pontos nele tratados [...]”.⁴ Na verdade, Leibniz parece ter se preocupado, durante toda a sua carreira, primordialmente, com problemas lógicos, metafísicos e teológicos. As questões epistemológicas passam ao longo de toda a sua reflexão. Todavia, a publicação do *Ensaio*, 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 filosófica. Assim, o que vemos 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 (1976, p. 194) 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, diz Leibniz, 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 [...].

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 fundador da Academia, mas, antes, em Descartes. Trata-se da introdução explícita e enfática de fatores circunstanciais ‘exógenos’ que permitem 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*⁵, quando sustenta que o processo de conhecimento realiza-se não porque essas coisas [os objetos externos] enviaram as próprias [ideias] por meio dos órgãos dos sentidos à nossa mente, mas, todavia, porque enviaram algo que lhe deu a ocasião para, por meio de sua faculdade inata, nesse momento preferencialmente do que em outro, as mesmas formas (Descartes, 1996, p. 359).

Além da ênfase às condições circunstanciais exógenas representadas pelo termo ‘ocasião’⁶, 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

³ Esses argumentos e teses de Descartes se encontram sistematizados e discutidos em Teixeira (2016). As problemáticas epistemológicas, em sua generalidade, aqui abordadas, são inspiradas nesse artigo.

⁴ Leibniz teve a oportunidade de refletir sobre as questões levantadas pelo *Ensaio* ‘com antecedência’ graças ao debate em torno da natureza da ideias realizado, em meados 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.

⁵ Trata-se de um texto original em língua portuguesa, cuja tradução está sendo realizada pelo autor do presente texto. Além da defesa do inatismo disposicional, o mencionado opúsculo, resposta a um panfleto crítico 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.

⁶ Leibniz emprega o termo francês *occasion*, enquanto Descartes faz uso do vocábulo latino, *occasio*. É desnecessário, aqui, realizar qualquer digressão sobre o parentesco etimológico e semântico dessas palavras.

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. Este afirmava, na esteira de Aristóteles, que o conhecimento se processa através da recepção pelos sentidos das *formas* ou *especies sensibiles*, ‘microrepresentações’ dos objetos que literalmente adentravam a mente e se convertiam, através de um processo realizado pelo intelecto agente, em *formas* ou *especies intelligibiles*⁷, o aspecto intelectual do objeto do conhecimento (Teixeira, 2016, p. 11-12).

Na opinião de Descartes (1996, p. 85), 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 sentimentos que nós temos deles”. Leibniz (1996, p. 828) aderiu efusivamente a teoria da percepção cartesiana, considerando-a mesmo um de seus ‘princípios’: “[...] naturalmente, dizia ele, ecoando a influência de Descartes, 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”. Isso implica tanto 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 submetido. No caso específico de Descartes, é importante salientar, aqui, que, sob esse novo ângulo de análise, a partir da teoria da percepção, as *ideae adventitiae* perdem sua razão de ser, pois todas as ideias, sem exceção, se tornam *innatae*. Consequentemente, as “ideias sensíveis não podem ser adventícias – e devem, portanto, ser inatas – porque não há nenhuma similaridade entre tais ideias e os movimentos corpóreos [*i. e. sensações*]” (JOLLEY, 1998, p. 42).

Assim, esse pressuposto acerca do caráter inato de todas as nossas ideias derivado da teoria da percepção cartesiana possivelmente é 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 ‘expressiva’⁸ 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” (Leibniz, 1976, p. 820). A marca ‘expressiva’ da substância individual indica precisamente seu caráter de ‘autossuficiência 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 (1976, p. 705) 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”. A comparação dessas duas passagens permite perceber que, apesar dos ‘aperfeiçoamentos’ realizados, por Leibniz, em sua ontologia, durante os quase trinta anos que separam o *Discurso*

⁷ Tomás de Aquino definia o intelecto agente como a propriedade do intelecto que produz o inteligível em ato por meio das condições materiais.

⁸ 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”.

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 conhecimento. É necessário, portanto, postular a existência de ideias inatas ou ideias enquanto propriedades da mente. Leibniz (2015, p. 57) é taxativo ao dar esse direcionamento a sua teoria das ideias: “Antes de tudo, pelo termo ‘ideia’ entendo algo que está em nossa mente”. Assim, concordamos plenamente com Lacerda (2006, p. 165), 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”. Nessa nova perspectiva ‘racionalista’, o modelo de mente *tabula rasa* de ascendência escolástico-aristotélico, que, na sequência, é defendido por Locke, torna-se completamente superado. É precisamente a recusa das concepções empiristas que naturalmente conduziu não somente Leibniz (1974, p. 828), mas também, antes dele, Descartes (1996, p. 166-167), 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 conhecer. No entanto, pretendemos demonstrar, como indicamos acima, 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 profunda e consistente às noções ‘material’ e ‘objetiva’ de ideia tal como concebidas por Descartes e, mais precisa e imediatamente, ao *Aufhebung* 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 Descartes.

A origem da referida disputa entre Malebranche e Arnauld, provavelmente a discussão filosófica mais importante ocorrida em meados de 1680, pode ser localizada no “Prefácio ao leitor” das *Meditações*. Lá, Descartes (1996, p. 8) 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 [...]”. Em sua *Recherche de la Verité*, Malebranche defende, em conformidade com Santo Agostinho, que as ideias não são simples modos de ser da alma⁹, mas autênticas realidades inteligíveis, que subsistem fora de nós, isto é, são seres transcendentais (MOREAU, 1999). 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 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] 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” (Jolley, 1990, p. 57). Assim, para o filósofo de *Port-Royal*, a ideia e sua percepção são uma e mesma coisa: uma modificação ou evento mental (Moreau, 1999). McRae (1965, p. 175), embora estabeleça uma discutível classificação dos autores seiscentistas segundo a noção cartesiana de ideia à qual cada um aderiu, atribui, todavia, corretamente, a aceção *materialier* (ideia como ato ou operação do intelecto) a Arnauld e a aceção *objective* (ideia como ente real representativo) a Malebranche.

⁹ Na visão de Malebranche, apenas sensações (dores, cores, sons) são modos da alma, porém, destituídas de toda e qualquer capacidade representativa (intencionalidade), a qual é propriedade exclusiva das ideias.

No parágrafo 26 do *Discurso de Metafísica*, após acompanhar e estudar atentamente as discussões entre Arnauld e Malebranche sobre a natureza das ideias¹⁰, Leibniz expõe o essencial da questão que opõe, nas palavras de Moreau (1995), *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 pôr de acordo com a noção *materialiter*, defendendo a noção de ideia como operação do entendimento, tal como Arnauld: “[...] a nossa 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 momento. Mas logo a seguir, entretanto, Leibniz (1976, p. 222) 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 pensamento –, 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 existência. 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, Malebranche recusava 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* 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 conhecimento, 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 faz Locke. 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 Locke.

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 doutrina –, aquelas noções cartesianas de ideia que a Malebranche e Arnauld só interessaram parcialmente. Com efeito, quando Leibniz, já no

¹⁰ 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. Apesar da boa intenção de Leibniz, seu texto parece ter sido ignorado pelos antagonistas.

Discurso de Metafísica, quase 30 anos antes de redigir os *Novos Ensaios*, após elogiar o modelo do inatismo em Platão, afirma que “[...] a nossa alma sabe de tudo isso virtualmente”, ele está empregando a noção cartesiana de ideia *objective*, isto é, a ideia como potencialidade intrínseca e imanente à alma de produzir representações; por outro lado, ao defender que a alma “[...] tem apenas necessidade de *animadversio*¹¹ para conhecer as verdades”, Leibniz está fazendo uso noção cartesiana de ideia *materialiter*, isto é, a ideia entendida como operação, atividade do intelecto. 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. 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 certos estímulos para ser atualizada e produzir conteúdos representativos, os quais são ‘evocados’, por assim dizer, pela propriedade *materialiter* da ideia.

O conhecimento da ideia de Deus pode nós ajudar a entender melhor como interação 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 ideia¹², 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 (1996, p. 187-188) esclarece que 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”. 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 daquele conteúdo. Leibniz (1974, p. 275), o primeiro autor a deliberadamente elaborar a doutrina do inatismo disposicional, não somente concorda tácita e plenamente com Descartes, mas chega mesmo a se 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 elas¹³ [ideia material]”.

Ainda sobre a discussão acerca do conhecimento da ideia de Deus, a posição do autor 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”, Leibniz (1974, p. 373) 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

¹¹ 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.

¹² A justificativa de tal procedimento em Descartes reside no fato de que as questões epistemológicas (teoria das ideias, inatismo) não são o foco principal de suas investigações. Trata-se, na 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.

¹³ 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.

faculdades para se tornar consciente¹⁴ desses caracteres”. 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 (1996, p. 8) sobre as noções de ideia objetiva e material não nos deixar enganar sobre isso. Por isso, vale a pena repeti-la aqui: “[a ideia] pode ser tomada tanto materialmente, como a operação do intelecto, [...] quanto objetivamente, como a coisa representada através daquela operação [...]”. É precisamente a ausência da ideia objetiva, que se identifica com a capacidade representacional ou ‘expressiva’ da alma, que Leibniz critica em Locke. Ora, a mera capacidade ou, na terminologia cartesiana, a ideia material, por si mesma não é a capaz de produzir nenhum conhecimento. Sua ação plena apenas se realiza quando ‘colaborando’ e ‘cooperando’ articuladamente com a noção de ideia objetiva. Desse modo, a explicação da aquisição do conhecimento falha em Locke, uma vez que sua teoria empírica da cognição humana postula uma faculdade que opera sobre coisa nenhuma.

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*, no qual Leibniz se utiliza da presença dos veios no mármore que assinalariam preferencialmente a figura de Hércules para exemplificar a sua concepção de inatismo disposicional que será contraposta ao empirismo lockiano. Na referida passagem, Leibniz (1974, p. 196) 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”. 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 herói 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 supomos também já estar presente em Descartes: a questão da ênfase 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 (2011, p. 325)

¹⁴ 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 ‘operação do intelecto’ para a representação do conteúdo presente na ideia objetiva, tal como reza a definição de Descartes.

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 inata.

Considerações finais

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. Isso 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 (2011, p. 330), constituem um belo exemplo desses ‘exercícios cognitivos’ necessários à descoberta das ideias inatas: 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 pelas operações perceptivas e cognitivas do sujeito.

Portanto, 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. No entanto, as discussões epistemológicas cartesianas estiveram sempre subordinadas às especulações metafísicas e às investigações científicas. Por isso, coube a Leibniz, em um dos momentos mais ‘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’. Assim, podemos constatar a presença indelével e inquestionável da herança epistemológica de Descartes na filosofia de Leibniz, em particular nos argumentos que ele vai empregar nos *Novos Ensaios* para defender o inatismo do ataque empirista de Locke.

Finalmente, embora a ‘interpretação cartesiana’ e, em particular, essa interpretação cartesiana proposta aqui, não esgote a significação e o alcance da filosofia de Leibniz, ela se mostra de grande valor, na medida em que permite acessar o grau de influência de Descartes sobre Leibniz, bem como situar este no âmbito da tradição cartesiana, a despeito de todas as críticas que o mesmo deferiu contra a filosofia de Descartes.

Referências

- AQUINO, T. *De veritate*. [S.l., s/d]. Acessível em: <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>.
- ARNAULD, A. *Des vraies et des fausses idées*. Édition, présentation et notes par Denis Moreau. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2011.

- BELAVAL, Y. *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 2003.
- BOYLE, D. A. *Descartes on innate ideas*: New York: Continuum, 2009.
- DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996.
- GORHAM, G. Descartes on the innateness of all ideas. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 32, n. 3, p. 355-388, September, 2002,
- JOLLEY, N. Leibniz and Malebranche on innate ideas. *The Philosophical Review*, v. 97, n. 1, Jan. p. 71-91, 1988.
- _____. *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*. 2006. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. Acessível em:
<www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/.../TESE_TESSA_MOURA_LACERDA.pdf>.
- LEIBNIZ, G. W. *Opera philosophica: quae exstant latina, gallica, germanica omnia*. Aalen: Scientia, 1974.
- LOCKE, J.; BERKELEY, G.; HUME, D. *A letter concerning toleration; Concerning civil government, second essay; Essay concerning the human understanding*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- MALEBRANCHE, N. *De la recherche de la vérité: Où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur etc*. Paris: Librairie philosophique, 1962. (3 v.).
- MCRAE, R. Idea as a philosophical term in the seventeenth century. *Journal of History of Ideas*, v. 26, n. 2, p. 175-190, Apr.-Jun. 1965.
- MOREAU, D. *Arnauld contre Malebranche: le polémiste et le méditatif, dans Antoine Arnauld (1612-1694): philosophe, écrivain, théologien*. Paris: Chroniques de Port-Royal: Bibliothèque Mazarine, 1995.
- _____. *Deux cartesiens: la polémique entre Arnauld et Malebranche*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1999.
- NELSON, A. Cartesian innateness. In: BROUGHTON, Janet; CARRIERO, John Peter (coord.). *A Companion to Descartes*. Malden: Willey-Blackwell, 2011. p. 319-332.
- TEIXEIRA, W. A modernidade 'na' filosofia de Descartes: a crítica das formas substanciais. *Outramargem: revista de filosofia*, v. 4, n. 6, p. 218-229, Jan./Jul., 2017.
- _____. Teorias das ideias, inatismo e teoria da percepção em Descartes. *Cadernos Espinosanos*, n. 35, p. 487-515, Jul-Dez. 2016.

Submissão (1ª versão): 04-11-2017
Aceito para publicação: 24-03-2018