

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 1 • N.º 1 • MARÇO 92

ISSN 0872-0851

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA - *Do Biocentrismo à Bioética ou da Urgência de um Paradigma holístico*

AMÂNDIO A. COXITO - *A Crítica do Inatismo segundo Luís A. Vernei*

FRANCISCO V. JORDÃO - *Natureza, Sentido e Liberdade em Kant*

MARINA R. THEMUDO - *Solipsismo. Viagens de Wittgenstein à volta de uma Questão*

JOSÉ REIS - *Sobre o Conceito de Ser*

LUÍSA PORTOCARRERO F. SILVA - *Da Fusão de Horizontes ao Conflito de Interpretações: a Hermenêutica entre Gadamer e Ricoeur*

FERNANDA BERNARDO - *O Dom do Texto: a Leitura como Escrita - o Programa gramatológico de Derrida*

A CRÍTICA DO INATISMO SEGUNDO VERNEI

AMÂNDIO COXITO

Na história da filosofia dos sécs. XVII e XVIII, a doutrina do inatismo e a respectiva crítica são modos de manifestação das duas correntes filosóficas pré-kantianas então vigentes, o racionalismo e o empirismo. Na verdade, filósofos racionalistas como Descartes e Leibniz aceitaram a existência de “ideias” e de princípios inatos como património *a priori* da razão e produtos da sua espontaneidade criadora; inversamente, a insistência na observação dos “factos” como base necessária para qualquer teoria explicativa encontrou entre os empiristas a justificação teórica de que o conhecimento se funda em último caso na percepção sensível, ficando por isso banidas todas as estruturas cognitivas não comprovadas pela experiência. Daí a refutação do inatismo, que, nos sécs. XVII e XVIII aparece em geral designada por “polémica contra as ideias inatas”. No entanto essa atitude não visa sobretudo as “ideias”, mas certos princípios, especulativos ou práticos, que servem de fundamento às formas de conhecimento teórico e moral, respectivamente.

Locke é o crítico clássico do inatismo. A via por ele aberta no domínio gnosiológico tem em vista prescrutar — através duma análise exacta com o recurso exclusivo à experiência interna — os fundamentos, a extensão e o grau de certeza dos conhecimentos humanos, referindo-os constantemente à sua origem, à sua natureza e ao seu desenvolvimento no espírito, sem se preocupar com aquilo que excede as capacidades do entendimento¹. Neste contexto, a primeira questão que se põe é a de saber como é que o homem adquire as suas ideias, qual a fonte donde o entendimento as tira, por que meios e através de que operações elas surgem no espírito e, finalmente, o que é que representam e significam as palavras de que fazemos uso para designá-las².

¹ Ver a epístola a Edmund Sheffield, de Pierre Coste (o tradutor do *Essay* para francês, em 1729), a advertência do tradutor, o prefácio do autor e o prólogo do mesmo, onde ele explica o objectivo da sua obra.

² J. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, II, I, 1 e III, I, 6, 2.^a ed., Londres, George Routledge and Sons Ltd., s. d., pp. 59 e 322.

A refutação das ideias inatas por Locke constitui uma introdução lógica a estes temas. A verdade é que era imprescindível denunciar à partida uma doutrina amplamente divulgada, que, se fosse aceite, tornaria inviável o empirismo como ele o entendia. Compreende-se por isso que o *Essay* principie com um ataque elaborado ao conhecimento inato.

O inatismo das "faculdades"

À semelhança de Locke, também Vernei, na *De re logica*, antepõe a crítica do inatismo às considerações sobre a génese empírica do conhecimento. Isso é feito duma maneira extremamente sucinta, o que revela, por um lado, que na época a doutrina das ideias inatas tinha perdido o seu antigo fulgor e, por outro, traduz os objectivos essencialmente didácticos do compêndio³. O essencial dessa crítica inspira-se no *Essay*, que Vernei conheceu através da tradução francesa⁴.

As reflexões de Vernei, na obra referida, principiam pela denúncia das divergências verificadas entre os defensores do inatismo. São apontados como exemplos os nomes de Descartes, Henry More (um representante do platonismo de Cambridge no séc. XVII), Pierre-Sylvain Régis (um cartesiano convicto da mesma época) e Leibniz. Por outro lado, é motivo de censura a arbitrariedade dos diversos pontos de vista desses autores sobre o número das ideias inatas, pois não parece haver razão para atribuir a umas esse estatuto, negando-o a outras⁵.

Na exposição do seu criticismo sobre o tema em estudo, o oratoriano principia por fazer uma distinção. Repetindo Locke, não lhe repugna aceitar a teoria inatista se por "inato" se entender "a faculdade de pensar as formas dos objectos"⁶. Com isso qualquer empirista estaria de acordo, até porque se trata duma afirmação trivial. De facto, não parece legítimo pôr em causa o inatismo das faculdades ou disposições comuns ao género humano, como a faculdade de pensar ou a tendência para procurar o prazer e evitar a dor. Estamos perante factos que a experiência comprova. Nesta linha de ideias, poderíamos mesmo acrescentar que não haveria razão, à primeira vista, para as críticas movidas à doutrina de Descartes quando ela se expressa em certos passos em que o termo "inato" parece

³ Na *De re physica*, porém, o tema será objecto de mais ampla explanação.

⁴ Cfr. L. A. VERNEI, *De re logica ad usum lusitanorum adolescentium libri sex*, II, IV, 3ª ed., Lisboa, 1762, p. 51, nt. 1.

⁵ *Idem*, p. 48, nt. 1

⁶ "Ac primum, si esse *innatum* significat facultatem contemplandi formas obiectorum, erit quidem aliquid *innatum*" (*Idem*, pp. 48-49). "For nobody, I think, ever denied that the mind was capable of knowing several truths. The capacity, they say, is innate; the knowledge acquired" (J. LOCKE, *ob. cit.*, I, II, 5, p. 14).

estar tomado no sentido que agora nos ocupa. Nas *Notas contra um programa*, por exemplo, podem ler-se alguns trechos significativos a este respeito: “Nunca escrevi nem ajuiizei que o espírito tenha necessidade de ideias naturais que sejam algo diferente da faculdade que ele tem de pensar”; “mas eu disse isso no mesmo sentido em que dizemos que a generosidade, por exemplo, é natural em certas famílias ou que certas doenças como a gota ou a gravela são naturais noutras; não que as crianças que nascem nestas famílias sejam afligidas por essas doenças no ventre das mães, mas porque elas nascem com a disposição ou a faculdade de contraí-las”⁷. Numa primeira impressão, o que Descartes parece pretender inculcar é que possuímos a faculdade inata de pensar ou conhecer, no sentido mais linear do termo. No entanto o seu ponto de vista é mais subtil e indefinido, como depois veremos.

A crítica do inatismo actual

De momento debrucemo-nos sobre a forma de inatismo que Vernei expressamente rejeita. Logo após a caracterização de “inato” a que aludimos (“inato” como uma faculdade), refere o nosso autor que se entendermos, dum modo diferente, por este termo um conhecimento que está permanentemente no espírito e que podemos perceber voltando-nos para dentro de nós próprios, então a doutrina do inatismo é descabida⁸.

Embora a caracterização de Vernei seja bastante imprecisa, pode concluir-se da sua segunda definição que o que lhe repugna é a forma ingénua e mais grosseira sob a qual a doutrina era em muitos casos proposta (o chamado “inatismo actual”). Segundo ela, Deus imprimiu na alma, na altura do nascimento, certas ideias ou verdades que se apresentam totalmente definidas, ainda que os homens não tenham consciência delas antes da maturidade, momento em que lhes dão imediato e pronto assentimento. É a esta forma que se refere Locke no primeiro livro do *Essay* quando alude a uma “opinião consagrada” segundo a qual existem no entendimento certas noções primitivas, como que gravadas, que o homem teria recebido desde o primeiro momento da sua existência⁹.

⁷ DESCARTES, *Notae in programma*, in “Oeuvres philosophiques”, t. III, ed. de F. Alquié, Paris, Éd. Garnier Frères, 1967, p. 807.

⁸ Si vero *innatum* denotat cognitionem aliquam quae perpetuo adsit menti vel me tacente intelligitur, nullam esse ideam innatam. Nulla enim huiusmodi cognitio perpetuo menti nostrae obversatur” (L. A. VERNEI, *ob. cit.*, p. 49).

⁹ “It is an established opinion among some men, that there are in the understanding certain innate principles; some primary notions, characters, as it were, stamped upon the mind of man, which the soul receives in its very first being, and brings into the world with it” (J. LOCKE, *ob. cit.*, I, II, 1, p. 12)

Que esta posição tenha sido seguida desde os princípios do séc. XVII comprova-se não apenas pelas formulações de numerosos autores, sobretudo ingleses, como também pelas repetidas rejeições da sua validade¹⁰, que culminam na crítica de Locke. O próprio Descartes, numa primeira fase do seu pensamento, adere a este tipo de inatismo, nomeadamente ao escrever que uma criança no ventre materno “tem dentro de si as ideias de Deus, de si próprio e de todas as verdades que se designam por auto-evidentes; ela possui essas ideias tal como as possuem os adultos quando não lhes prestam atenção, não sendo por isso adquiridas posteriormente com o desenvolvimento”¹¹.

Parece justificável que esta forma de inatismo tenha, em Descartes, como fundamento a definição da natureza humana. Pelo menos isso pode deduzir-se da crítica de Locke. Na *VI Meditação* cartesiana podemos ler: “Por consequência, exactamente porque sei que de certeza existo, e entretanto não noto absolutamente nada diferente que pertença à minha natureza ou essência para além de que sou uma coisa que pensa, concluo rectamente que a minha essência consiste só em ser uma coisa pensante ou uma substância cuja única essência ou natureza é apenas pensar”¹². Descartes conclui, pois, que a “essência” ou a “natureza” da alma consiste no pensar ou em ter pensamentos (abrangendo com este termo a totalidade da consciência psicológica)¹³. Logicamente, terá de concluir-se que, por natureza, a alma deve pensar sempre (e, portanto, desde o momento em que se uniu ao corpo), pois uma substância não existe sem a sua essência. Era esta a doutrina que Locke tinha em mente ao referir um ponto de vista segundo o qual “a alma pensa sempre”, possuindo a todo o momento uma percepção de ideias; por isso, “esse pensar actual é inseparável da alma como a extensão o é do corpo”¹⁴. Para Locke tal parecer é infundado,

¹⁰ J. W. YOLTON, *John Locke and the Way of Ideas*, Oxford, Oxford University Press, 1956, p. 30.

¹¹ DESCARTES, Carta de Agosto de 1641, in “Oeuvres philosophiques”, t. II, p. 359. Cfr. A. KENNY, “Descartes on Ideas”, in *Descartes. A Collection of Critical Essays*, ed. de W. Doney, Londres-Melburne, MacMillan, 1968, p. 231; E. PUCCIARELLI, “El problema de las ideas innatas en Descartes”, in *Escritos en honor de Descartes*, La Plata (Argentina), Universidad Nacional de La Plata, 1938, pp. 188-189.

¹² “Et partant, de cela même que je connais avec certitude que j existe, et que cependant je ne remarque point qu il appartienne nécessairement aucune autre chose à ma nature ou à mon essence, sinon que je suis une chose qui pense, je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul, que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute lessence ou la nature n est que penser” (DESCARTES, *Méditations*, VI, in “Oeuvres philosophiques”, t. II, pp. 487-488).

¹³ DESCARTES, *Méditations*, II, in “Oeuvres philosophiques”, t. II, pp. 420-421.

¹⁴ “I know it is an opinion, that the soul always thinks; and that it as the actual perception of ideas within itself constantly, as long as it is; and that actual thinking is as inseparable from the soul, as actual extension is from the body” (J. LOCKE, *ob. cit.*, II, I, 9, p. 62).

por não obter confirmação nem da experiência nem do pensamento abstracto¹⁵.

Também Vernei se apercebeu desta questão, na *De re physica*, resolvendo-a com base em pressupostos empiristas. A definição da alma pelos cartesianos como uma substância pensante (*substantia cogitans*) pode, segundo ele, entender-se em dois sentidos, mas só um é legítimo. Na sequência do inatismo das faculdades, a alma pode dizer-se “uma substância que tem a capacidade de pensar” (*substantia quae potest cogitare*) e — dada a amplitude do termo “pensar” —, uma substância que tem a capacidade de sentir ou de querer, pois todas estas propriedades lhe competem. Essa capacidade é a sua essência. Mas já não seria legítimo interpretar a expressão “substância pensante” como “substância que presentemente pensa” (*substantia quae in praesenti cogitat*), isto é, uma substância que pensa em qualquer momento; ou como “substância cuja essência é pensar” (*substantia essentialiter cogitans*), definição esta que conduz à mesma conclusão, pois, se a essência da alma é pensar, esta deverá pensar sempre, pela razão já apontada de que uma substância nunca pode estar privada da sua essência¹⁶. Neste caso, porém, como lucidamente escreve Locke, a alma e as suas ideias teriam principiado a existir ao mesmo tempo¹⁷ ou, transpondo a questão para o campo do inatismo, as ideias estariam infundidas na alma, com uma existência actual, desde o nascimento.

A crítica do inatismo virtual

O que acabámos de expor tem a ver, portanto, com o inatismo actual e a respectiva crítica. Regressando a esta doutrina em Descartes (e isso é importante para compreender Vernei), o filósofo francês desvincula-se dela numa fase posterior do seu pensamento, do que são prova, entre outros textos, os passos das *Notas* atrás citados, onde aparece a rejeição de que as crianças tenham vindo ao mundo providas de certas ideias, interpretadas como entidades (por exemplo, da ideia de Deus)¹⁸. No entanto, esses passos, muito vagos, significarão realmente uma defesa do inatismo das faculdades, como atrás o caracterizámos, contra o inatismo actual? É certo que Descartes compara aí o conhecimento das ideias com

¹⁵ *Idem*, II, I, 10, pp. 62-63.

¹⁶ L. A. VERNEI, *De re physica ad usum lusitanorum adolescentium*, t. III, vol. IV, X, II, Roma, 1769, p. 453.

¹⁷ J. LOCKE, *ob. cit.*, II, I, 9, p. 62.

¹⁸ Ver ainda as *Respostas às IIIª e Vª Objecções* e a carta ao padre Mesland, de 1644.

o que acontece com a “disposição ou propensão” nalgumas famílias para contrair certas doenças. Mas tratar-se-à duma disposição para *aprender* (adquirir) tais ideias? Neste caso, o inato não seria de facto distinto da faculdade de conhecer. Ou será uma disposição para *exercitar* (actualizar) determinados conhecimentos potencialmente existentes no espírito, isto é, conhecimentos de que não se tem consciência actual?

Parece ser esta segunda alternativa que está presente em Descartes. Deste modo, no homem as disposições ou tendências estão ordenadas para pensar segundo certos modos prefixados ou de acordo com certos “germes de pensamento” inatos no espírito, embora não no sentido de que a criança conhece explicitamente esses germes no ventre materno. Em conformidade com esta interpretação, as ideias e os princípios inatos têm uma existência virtual ou potencial, funcionando a experiência como uma ocasião para que o espírito, pelas suas próprias forças, os explicita, apreendendo assim a sua verdade e dando-lhes assentimento. Esta terá sido a posição mais característica de Descartes, que lhe permitiu sustentar a universalidade e a necessidade de certos princípios, pelo facto dos “germes de pensamento” que lhes estão subjacentes serem comuns a todos os homens.

Semelhante ponto de vista não podia ser aceite por Locke. A necessidade e a evidência que certos princípios contêm não é argumento para considerá-los inatos, em qualquer sentido que seja¹⁹. Quanto a Vernei, há um passo em que o sentido de “inato” acabado de referir é igualmente rejeitado. Supunhamos um homem que, desde muito novo, conviveu com músicos, acabando por tocar diversos instrumentos. A quem dissesse que esse dom musical é natural (algo inato, existente por isso virtualmente na alma, à semelhança, a nível biológico, da predisposição para certas doenças), deveria responder-se que ele se explica apenas pela educação²⁰. Interpretando o pensamento de Vernei do modo mais correcto, diríamos que a capacidade ou a tendência para ser músico é comum a todos os homens, tal como a capacidade de pensar. Neste sentido, e só neste, possuir o dom musical é algo inato, ainda que a arte musical apenas seja possível pela intervenção da experiência ou por uma educação adequada. Mas aquela capacidade não deve ser entendida como uma disposição para exercitar ou actualizar um tipo de conhecimento virtualmente presente no espírito de cada homem, como pertencendo à sua natureza. Retomando o exemplo anterior, isso equivaleria a admitir que um recém-nascido é potencialmente músico, em virtude de certos germes inatos.

¹⁹ J. LOCKE, *ob. cit.*, I, II, 21, p. 21.

²⁰ L. A. VERNEI, *De re logica*, II, IV, p. 49.

Experiência versus inatismo

O fundamento último da rejeição de qualquer forma de inatismo é a sua desautorização pela experiência. Aplicando este critério, Locke reconhece que o seu criticismo tem como resultado restringir a amplitude do conhecimento humano, não aceitando, porém, que isso possa franquear de novo as portas ao cepticismo²¹. Quanto a Vernei, resume as suas considerações críticas neste corolário: a refutação dos defensores das ideias inatas necessita apenas do argumento de que eles afirmam algo que a experiência impugna²². Para tornarem credível a sua teoria, esses autores deveriam mostrar que, em relação a certas ideias, não temos delas um conhecimento recebido dos antepassados ou que não foram obtidas por intermédio doutras provenientes do exercício dos sentidos. Um facto exemplar, a este propósito, a que Vernei recorre para mostrar duma maneira irrefutável, a seu ver, a debilidade do inatismo é o das crianças selvagens que, por ausência completa de integração social, não dão indícios de possuírem quaisquer ideias. Uma outra prova é fornecida pelos surdos e mudos de nascença: a falta de exercício de um dos sentidos coloca-os em idênticas condições²³.

Estes exemplos são elucidativos, permitindo concluir que a mente não cria as suas próprias ideias. Aliás, não seria possível ter um conhecimento claro do modo pelo qual se realizaria essa criação ou, por outras palavras, do modo segundo o qual algo é produzido do nada, pois criar é precisamente isso. Retomando um conhecido princípio de Locke (que este, por sua vez, colheu de Descartes), remata Vernei que, por conseguinte, não tem sentido afirmar que existe aquilo que não se conhece nem se sente (isto é, a criação das ideias pela própria mente)²⁴.

Mas, sobre a presente questão, a experiência não tem apenas um papel destrutivo. De facto, invalidando, por um lado, o inatismo, ela justifica suficientemente, por outro, a génese das ideias e dos princípios ditos inatos. É o que acontece nomeadamente com o conhecimento do eu e de Deus.

Na filosofia cartesiana, o conhecimento da existência do eu e o da sua natureza como ser pensante é considerado inato. É sabido o que afirma Locke a este respeito: conhecemos a nossa própria existência por intuição, pois todas as vezes que temos experiência de algo percebemo-nos também

²¹ J. W. YOLTON, *ob. cit.*, p. 26.

²² "Consequitur ex dictis adversariorum unam esse omnium depulsionem, propterea quod omnes ea dicunt quae experientiae adversantur" (L. A. VERNEI, *ob. cit.*, II, IV, p. 51).

²³ *Idem*, pp. 49-51.

²⁴ *Idem*, p. 51. Cfr. J. LOCKE, *ob. cit.*, I, II, 5, p. 13.

a nós mesmos como existentes²⁵, com uma certeza absoluta. E para explicar isto não necessitamos de recorrer à doutrina das ideias inatas. Não vem ao caso, neste momento, resolver a aparente dificuldade da conciliação do intuicionismo com o empirismo de Locke. Avançaremos apenas que as duas posições não se contradizem. Mas a verdade é que o conceito de “intuição” impede que vejamos em Locke um sensacionista. Nem todo o conhecimento é sensitivo no sentido restrito do termo, pois nem todo se circunscreve à percepção de cores, de sons, etc., embora seja sobre os *dados* do sentido externo e do interno que o conhecimento intuitivo e o demonstrativo funcionam²⁶. No caso de Vernei, a sua posição é menos depurada, não fazendo qualquer referência à intuição e outorgando por isso mesmo ao espírito um papel mais acentuadamente passivo. Para além de não aceitar também, como é óbvio, a natureza inata dos conhecimentos expressos pelas proposições “existo”, “sou um ser pensante” (*me esse, me esse cogitantem*), ele, dum modo totalmente radical, explica-os como um produto quase mecânico da experiência sensível acumulada e do raciocínio que sobre ela se edifica²⁷.

É também adquirido e não inato o conhecimento pelo qual sabemos que Deus existe: adquirido por intermédio da audição dos outros e pela reflexão que se exerce sobre os dados da experiência interna e da externa²⁸. Diríamos que, no último caso, estamos perante uma forma de argumento cosmológico. No entanto as considerações de Vernei são demasiado exíguas para podermos ter sobre o tema uma noção precisa. Mesmo assim, elas permitem identificar uma nova mentalidade, influenciada pelo desenvolvimento da nova ciência, que levou a que a religião deixasse de ser uma relação privada entre o homem e Deus, induzindo a encontrar Deus na natureza, sem que por isso a sua ideia perdesse força e valor persuasivo²⁹.

Por fim, a experiência explica também a génese de certos princípios que a tradição racionalista tinha como inatos. Na *De re physica*, Vernei declara a opinião dos cartesianos, segundo a qual esses princípios são axiomas que obedecem simultaneamente a três condições: 1) A sua verdade é admitida por todas as pessoas que entendam o significado dos respectivos vocábulos, isto é, através dum simples acto de intuição (na

²⁵ J. LOCKE, *ob. cit.*, IV, XI, 3, p. 527.

²⁶ R. I. AARON, *John Locke*, 2ª ed., Oxford, At the Clarendon Press, 1955, p. 96.

²⁷ “Nemo enim accurate cogitat *se esse, se esse cogitantem*, nisi qui studiis contritus est, atque in ea aetate quae meditationi est accommodata. Porro hac aetate tot iam per sensus ideas habuit, tot meditatione adquisivit, ut, si negat ex illis quas acceperat eiusmodi ideam fluxisse, audiendus non sit” (L. A. VERNEI, *ob. cit.*, II, III, p. 47).

²⁸ *Idem*, p. 51, nt. 1; *De re physica*, X, III, p. 479. Sobre o tema em Locke, ver *An Essay*, IV, X, pp. 527-536.

²⁹ J. W. YOLTON, *ob. cit.*, pp. 45-46.

acepção do racionalismo), sem recurso ao raciocínio; 2) A sua aquisição não está circunscrita a um tempo determinado, pois estão continuamente presentes no espírito de todos os homens, que a eles podem recorrer quando necessitarem; 3) Porque se trata de princípios muito gerais, é possível deduzirem-se deles, como corolários, outras noções do espírito³⁰. Quanto às ideias inatas, elas seriam os elementos constitutivos desses princípios, como seus antecedentes lógicos, precedendo-os também na ordem natural ou temporal e existindo do mesmo modo no homem desde o nascimento.

Contestando esta doutrina, declara Vernei, aludindo antes de mais às ideias constitutivas de tais princípios, que todas elas foram adquiridas dum modo mediato ou imediato, com base sobretudo na audição dos mestres; por exemplo, as ideias de “existência”, “inexistência”, “um”, “dois”, “mesmo”, “diverso”, “semelhante”, “diferente”, “possível”, “impossível”. Deste modo, tendo os homens obtido desde a mais tenra idade ideias simples e complexas através da sensação, comparam as primeiras entre si e dividem as segundas ou inferem outras nelas contidas, de tal modo que acabam por chegar ao estabelecimento dos princípios mais abstractos a partir do momento em que sobre a experiência já adquirida se exerce o chamado “uso da razão” ou a capacidade do raciocínio. Quando uma criança de oito ou dez anos vê repetidas vezes o branco e o preto, fica por isso mesmo em condições de inferir que ambas as cores são diferentes e que o branco não é preto e, muito tempo depois, que o branco não pode ser preto. Para compreender isto bastam o sentido da vista e uma mente sã. Aqueles conhecimentos não implicam, pois, logicamente, a compreensão prévia do princípio geral de que é impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo. Se assim fosse, tal princípio dir-se-ia de facto inato e as proposições atrás referidas seriam estabelecidas dedutivamente a partir dele. Mas, não sendo assim, o conhecimento do princípio de contradição, no exemplo proposto, dá-se numa fase posterior do desenvolvimento mental, exigindo um esforço continuado do espírito e um recurso mais amplo às ideias abstractas³¹. E, se tal princípio não é conhecido com uma anterioridade temporal, também não pode afirmar-se a sua anterioridade lógica em relação às consequências que dele se

³⁰ L. A. VERNEI, *De re physica*, X, 3, p. 471.

³¹ “Mihī nihil aliud responderē videtur nisi rationem esse quia primae consequutiones /album non est nigrum, album non potest esse nigrum/ vix primum usum rationis postulant, ideoque illico et facillime inferuntur. At ultima conclusio /impossibile est simul idem esse et non esse/ maiorem contentionem mentis requirit, maiorem usum idearum abstractarum et generalium, propterea non nisi post multam meditationem inferitur. Quod si ea semper et eadem perspicuitate obiceretur menti, illico animum feriret ac dirigeret et enuntiaretur, ut primae duae” (L. A. VERNEI, *Idem*, X, III, p. 473).

dizem derivar, pois existir e não ser percebido são termos contraditórios³². É em virtude da actividade sensível que, “em primeiro lugar, conhecemos que as coisas existem e que são duas (semelhantes ou dissemelhantes), antes de sabermos que duas coisas não podem ser uma só”³³. E o princípio em discussão (o princípio de contradição) vem, *a posteriori*, por um processo indutivo, coroar esses níveis de abstracção.

Não é obviamente aceitável — concluímos nós — que os princípios lógicos ou as leis do pensamento derivem dos sentidos. Pelo menos alguns deles têm de ser admitidos como logicamente anteriores à experiência, sem o que se tornaria impossível qualquer demonstração; não podem por isso provar-se pela experiência, pois toda a prova teria de pressupô-los. É certo que só por ocasião de experiências particulares nos damos conta dos princípios gerais que as regulam; mas isso não significa, de modo algum, que estes tenham uma origem empírica. Assim sendo, o ponto de vista de Vernei e em geral de toda a sua escola releva um empirismo algo tosco e irreflectido.

A questão dos princípios morais

Vimos, pois, a problemática do inatismo face aos pressupostos das duas correntes filosóficas pré-kantianas, o racionalismo e o empirismo, com especial referência a Vernei. A nossa análise circunscreveu-se ao plano estritamente gnosiológico. Poderíamos agora averiguar, para concluir, que a questão não ficou restringida a esse plano, mas que teve estreitas relações com a ética e com a religião, determinando o modo de entender a natureza dos princípios respectivos.

Yolton, na sua obra *John Locke and the Way of Ideas*, pôs em destaque o propósito de muitos filósofos dos sécs. XVII e XVIII, sequazes do inatismo, de harmonizar as suas ideias com as exigências da religião e da moral. Tal intuito de harmonização foi aliás um facto comum na época, independentemente das posições assumidas quanto à problemática que nos ocupa; pensadores como Malebranche, Locke e Berkeley não foram inatistas, mas as suas crenças religiosas exerceram alguma influência nos respectivos sistemas filosóficos. Mas, para o nosso caso, o que importa acentuar — como refere Yolton — é que as diversas formas de inatismo, sobretudo em Inglaterra no séc. XVII, eram invocadas como

³² “Repugnant enim haec duo: intelligi et enuntiari optime consequutiones, et non intelligi nec enuntiari posse principium ex quo illae consequuntur, cum principium et ratio inferendi clarior semper sit et vero etiam esse debeat ipsa consequutione” (*Idem*, pp. 473-474). Cfr. J. LOCKE, *ob. cit.*, I, II, 21, p. 21.

³³ “Nam prius cognoscimus res esse existentes et duas (similes vel dissimiles) quam animadvertamus duas res non posse esse unam” (*Idem*, p. 475).

um meio de estabilização da moralidade e da religião, dotando o homem de fundamentos seguros para uma vida feliz. A religião e a moral ditavam, pois, o perfil da teoria do conhecimento. Compreende-se assim que os princípios defendidos como inatos fossem sobretudo formulações de valores aceites pela sociedade. E se a relação dos princípios inatos que Locke designou por “especulativos” era muito menos preponderante que a dos princípios “práticos”, isso aconteceu precisamente porque eles tinham um significado menor para os contemporâneos³⁴.

Neste contexto, a doutrina do inatismo, defendendo o carácter intemporal e absoluto de certos princípios, acabou nalguns casos por estar ao serviço de desígnios obscurantistas e de opressão intelectual, sendo utilizada por muitos como ardil pseudognosiológico. Segundo o próprio Locke, a sua persistência no seu tempo explica-se por ter apoiado uma atitude de autoridade por parte dalguns mestres (moralistas ou teólogos), matando à nascença todo o espírito de problematização e de exame, instigando por isso uma credulidade cega e ambições de domínio, ao impor a necessidade de adesão a princípios *a priori* que não podiam ser questionados³⁵.

Por isso, o problema gnosiológico respeitante à génese das nossas ideias não é para Locke um problema teórico isolado. Ele integra-se nas questões práticas da vida, e a crítica do inatismo (nomeadamente da dos princípios “práticos”) decorre do propósito de fornecer explicações diferentes das tradicionais, na linha dos novos movimentos na ciência, que iam no sentido duma religião natural e da proposta duma base empírica para os valores morais, subtraindo-os a imperativos apriorísticos, que a razão não é capaz de justificar.

No que respeita a Vernei, se ele não se refere em parte alguma à natureza dos princípios morais ou “práticos” face à problemática do inatismo, é no entanto possível inferir que também neste domínio a sua posição, se tivesse sido assumida explicitamente, seria idêntica à que atrás expusemos sobre a natureza dos princípios “especulativos”. Isso depreende-se do seu conceito empirista das normas morais, na pegada do pensamento de Locke (influenciado, por sua vez, por Bacon e Hobbes).

No *Verdadeiro método de estudar*, na carta XI, Vernei mostra-se um defensor do carácter racional da ética ou da ideia de que toda a regra moral só pode ser aceite se justificada pela razão: as leis morais — escreve — “foram e são estimadas não por outro princípio senão por serem racionáveis; e lei que não é deduzida da boa razão não merece o

³⁴ J. W. YOLTON, *ob. cit.*, p. 29; cfr. pp. 31, 65.

³⁵ J. LOCKE, *ob. cit.*, I, IV, 24, pp. 55-56. Cfr. R. I. AARON, *ob. cit.*, pp. 87-88; E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, II, trad. de W. Roces, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 200.

nome de lei”³⁶. É essencial acentuar que não estamos aqui perante uma razão dogmática, a cuja luz os princípios morais se apresentassem como apriorísticos ou evidentes por si mesmos e indemonstráveis. Não obstante a grande parcimónia de Vernei sobre o assunto, é possível concluir das suas palavras que a “boa razão” das regras morais é a possibilidade de estas serem demonstradas como válidas em função da experiência ou de serem confirmadas pela sua utilidade prática para a conservação da sociedade e da felicidade pública³⁷. As leis morais serão assim um produto das acções e reacções do indivíduo humano com o meio cósmico e social.

Obviamente que um ponto de vista destes tem de estar associado à rejeição do carácter inato dos princípios morais. Importa, porém, desfazer um possível mal-entendido. As considerações acima poderiam levar a concluir que Vernei se ateve a um puro naturalismo ético. Mas a sua posição é bem mais refinada. “A /lei/ natural — escreve — é a mesma lei divina proposta aos homens pela faculdade que a alma tem de conhecer o bem”³⁸. Mais que isso, também a lei civil e a eclesiástica são em tudo conformes à boa razão (isto é, à natureza e, portanto, à lei divina), por constituírem uma filosofia moral “reconhecida justa pela maior parte dos homens”.³⁹ Existe, pois, ou deve existir um perfeito acordo entre a lei moral e civil, que buscam o bem estar do indivíduo, e a lei divina, ordenada à felicidade suprema da humanidade. Assim, a ideia duma moral natural apresenta-se como totalmente ortodoxa dentro duma perspectiva cristã. De qualquer modo, a tónica do seu fundamento não está posta em considerações teológicas. A ética não tem que ser tratada na teologia e os antigos filósofos que especularam sobre ela não eram teólogos⁴⁰. Mas, quanto à filosofia, o que ela estabelece é que os princípios morais são sugeridos pela experiência, esclarecida pela “boa razão”.

A posição de Vernei no que se refere à questão do inatismo está, portanto, em consonância com um pressuposto fundamental da sua filosofia: tanto os princípios “especulativos” como os “práticos” são derivados da experiência, a cujo critério interpretativo devem obedecer todas as noções, sem o que não passarão de puras quimeras.

³⁶ L. A. VERNEI, *Verdadeiro método de estudar*, ed. de A. Salgado Júnior, vol. III, Lisboa, Sá da Costa, 1950, p. 261.

³⁷ “Consistindo a Ética na coleção de preceitos que a luz de uma boa razão mostra serem necessários ao homem para fazer acções honestas e também úteis à sociedade civil (...)” (*Idem*, p. 259). “Não entendo por Ética aquela infinita especulação que não estabelece máxima alguma útil para a vida civil ou religião (...). O que entendo por Ética é aquela parte da filosofia que mostra aos homens a verdadeira felicidade e regula as acções para a conseguir” (*Idem*, p. 254).

³⁸ *Idem*, p. 261.

³⁹ *Idem*, *ibid.*.

⁴⁰ *Idem*, pp. 257-259.