

Cadernos Espinosanos

número especial sobre Leibniz

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 34 jan-jun 2016 ISSN 1413-6651



Cadernos Espinosanos

Cadernos Espinosanos

número especial sobre Leibniz

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 34 jan-jun 2016 ISSN 1413-6651

PUBLICAÇÃO DO GRUPO DE ESTUDOS ESPINOSANOS
E DE ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
REITOR Prof. Dr. Marco Antonio Zago
VICE-REITOR Prof. Dr. Vahan Agopyan
FFLCH - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
DIRETOR Prof. Dr. Sérgio França Adorno de Abreu
VICE-DIRETOR Prof. Dr. João Roberto Gomes de Faria

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CHEFE Roberto Bolzani Filho
VICE-CHEFE Luiz Sérgio Repa
COORD. DO PROG. DE PÓS-GRADUAÇÃO Alberto Ribeiro de Barros

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA
Profa. Marilena de Souza Chaui
A/c Grupo de Estudos Espinosanos
Departamento de Filosofia – USP
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
05508-900 – São Paulo-sp – Brasil
TELEFONE 0 xx 11 3091-3761 – FAX 0 xx 11 3031-2431
E-MAIL cadernos.espinosanos@gmail.com

www.revistas.usp.br/espinosanos

A Comissão Editorial reserva-se o direito de aceitar, recusar ou rerepresentar o original ao autor com sugestões de mudanças.

EDITORA RESPONSÁVEL INSTITUCIONAL Marilena de Souza Chaui

EDITORES RESPONSÁVEIS Tessa Moura Lacerda, Silvana de Souza Ramos e Sacha Zilber Kontic

COMISSÃO EDITORIAL Barbara Lucchesi Ramacciotti, José Marcelo Siviero, Paula Bettani Mendes de Jesus, Daniel Santos, Celi Hirata, Juarez Rodrigues, Douglas Ferreira Barros, Henrique Piccinato Xavier

CONSELHO CIENTÍFICO Atilano Domínguez (Univ. de Castilla-La Mancha), Diego Tatián (Univ. de Córdoba), Diogo Pires Aurélio (Univ. Nova de Lisboa), Franklin Leopoldo e Silva (USP), Jacqueline Lagrée (Univ. de Rennes), Maria das Graças de Souza (USP), Olgária Chain Féres Matos (USP), Paolo Cristofolini (Scuola Normale Superiore de Pisa) e Pierre-François Moreau (École Normale Supérieure de Lyon), Chantal Jaquet (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Vittorio Morfino (Università degli studi di Milano - Bicocca), Sebastian Torres (Universidad Nacional de Cordoba-UNC)

PARECERISTAS André Menezes Rocha, Cíntia Vieira da Silva, David Calderoni, Douglas Ferreira Barros, Edmilson Menezes, Eduardo de Carvalho Martins, Eduino José de Macedo Orione, Fabio Cristiano de Moraes, Fernando Antunes, Fernando Dias Andrade, Henrique Piccinato Xavier, Herivelto Pereira de Souza, Homero Santiago, Isadora Bernardo Prévide, Luciana Zaterka, Luís César Oliva, Marcos Ferreira de Paula, Mônica Loyola Stival, Patrícia Aronovich, Roberto Bolzani Filho, Rodrigo Hayasi Pinto, Sérgio Xavier Gomes de Araújo

DESIGN E CAPA Henrique Piccinato Xavier

SUMÁRIO

ARTIGOS

PERCEPÇÃO, AUTOCONSCIÊNCIA E CONTINUIDADE EM LEIBNIZ	15
Edgar Marques	
LEIBNIZ: A INFINITUDE DIVINA E O INFINITO EM NÓS	39
Tessa Moura Lacerda	
A CRÍTICA DO JOVEM LEIBNIZ AO MATERIALISMO HOBBESIANO A PARTIR DO CONCEITO DE CONATUS	65
Celi Hirata	
A QUESTÃO DA INVENÇÃO – UMA REFLEXÃO SOBRE O CONHECIMENTO EM LEIBNIZ	89
Cristiano Bonneau	
DELEUZE E LEIBNIZ: UM ÚNICO LANCE DE DADOS OU A UNIVOCIDADE DO SER E A EQUIVOCIDADE DE SEUS SENTIDOS	105
Larissa Drigo Agostinho	
LEIBNIZ E O PARADIGMA DA PERSPECTIVA	137
João F. N. Cortese	
BERGSON LEITOR DE LEIBNIZ: OS POSSÍVEIS, AS TENDÊNCIAS E A INDIVIDUAÇÃO	163
Maria Fernanda Novo dos Santos	

191	A TEMPORALIDADE DA PERCEPÇÃO EM LEIBNIZ Sacha Zilber Kontic
213	CÉSAR SONHA COM UM MUNDO EM QUE NÃO ATRAVESSOU O RUBICÃO? Raquel de Azevedo
229	A RELAÇÃO ENTRE CIBERNÉTICA E METAFISICA E SUAS CONSEQUÊNCIAS NA VIDA SOCIAL A PARTIR DA MONADOLOGIA DE G. W. LEIBNIZ Felipe A. de Luca
251	LINGUAGEM E VERDADE EM LEIBNIZ Chaianne Maria da Silva Faria
289	LEIBNIZ: DEFINIÇÃO NOMINAL DE “SUBSTÂNCIA INDIVIDUAL” E DEFINIÇÕES NOMINAIS DE SUBSTÂNCIAS INDIVIDUAIS Elliot Santovich Scaramal
317	SOBRE CONTINGÊNCIA E LIBERDADE EM LEIBNIZ Dani Barki Minkovicus
	RESENHA
333	HOBBS ON LEGAL AUTHORITY AND POLITICAL OBLIGATION, DE LUCIANO VENEZIA Celi Hirata
	TRADUÇÃO
343	DUAS CARTAS DE LEIBNIZ A SPARVENFELD Juliana Cecci Silva e William de Siqueira Piauí
372	CONTENTS

APRESENTAÇÃO

Em junho de 2015, nos encontramos no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, nós, leitores e pesquisadores da filosofia de Leibniz, para conversar sobre a filosofia deste autor, sua posteridade e sua atualidade. Especialistas e estudiosos debruçaram-se sobre temas diversos desta filosofia tão multifacetada, que reflete a diversidade infinita dos nossos olhares e de nossas perspectivas sobre o mundo. A riqueza do universo concebido por Leibniz está na imensa variedade de perspectivas sobre o mundo, as ciências, a moral e o conhecimento como um todo; esse universo variado, múltiplo e diverso permite-se exprimir de maneira harmônica – todos, ao dizer coisas diferentes, exprimimos de maneira única o mesmo. Há diálogo ainda que cada indivíduo exprima uma perspectiva exclusiva a respeito do mundo. Pois, foi esse diálogo rico que foi feito durante esses dias nas nossas Jornadas Leibnizianas. E é o resultado desses diálogos que, a ocasião do ano do tricentenário da morte de Leibniz, ora publicamos. Além dos artigos apresentados durante esses dias, há outros textos também sobre Leibniz e que, como os outros, certamente serão capazes de fomentar um diálogo – harmônico, como diria Leibniz.

Esperamos que possam aprazer-se na leitura!

Os Editores

Cadernos Espinosanos

número especial sobre Leibniz



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 34 jan-jun 2016 ISSN 1413-6651

PERCEPÇÃO, AUTOCONSCIÊNCIA E CONTINUIDADE EM LEIBNIZ

Edgar Marques

Professor, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro,
Brasil

edgarm@terra.com.br

RESUMO: De acordo com o Princípio da Continuidade, adotado por Leibniz, toda mudança ocorre gradativamente, havendo sempre um grau intermediário entre dois estados quaisquer. Esse princípio parece ser, contudo, incompatível com a doutrina leibniziana acerca da natureza da autoconsciência, uma vez que Leibniz, ao menos *prima facie*, sustenta haver uma diferença de natureza – e não apenas de grau – entre percepções inconscientes e conscientes, fornecendo esta distinção a base para a diferenciação ontológica das mônadas entre puras enteléquias, almas e espíritos. O objetivo principal do presente texto é sugerir uma forma de compatibilização do Princípio da Continuidade com a doutrina leibniziana da autoconsciência.

PALAVRAS-CHAVE: Leibniz, Continuidade, Autoconsciência

Arthur Lovejoy, em seu soberbo livro *The Great Chain of Being* (1936), afirma que, dentre os filósofos modernos, Leibniz é aquele em que a ideia de uma Grande Cadeia do Ser se apresenta da maneira mais manifesta, decisiva e penetrante. Evidentemente que não cabe nos limites de um artigo caracterizar de uma maneira exaustiva e minimamente satisfatória uma concepção cuja história quase se confunde com grande parte da história mesma da filosofia ocidental. Dessa maneira, em consonância com os restritos objetivos fixados para o presente texto, contentar-me-ei em salientar que a expressão “Grande Cadeia do Ser” denota, em sua acepção mais geral e, por isso mesmo, válida para um amplo conjunto de sistemas de pensamento diversos entre si em função de inúmeros outros aspectos, uma concepção metafísica, segundo a qual a realidade está ordenada e estruturada de um tal modo que todos os entes tomados em conjunto constituem uma cadeia hierárquica que, sem qualquer solução de continuidade, ascende linear e unidirecionalmente da menos perfeita à mais perfeita das entidades. Isso implica que a cada um dos infinitos graus de perfeição deve corresponder um ente que possui exatamente esse grau de perfeição, não havendo, dessa maneira, nenhuma lacuna a ser preenchida nessa cadeia estruturante da realidade. A tese fundamental subjacente é, então, a de que o mundo é pleno e contínuo, exibindo, por essa razão, em seu seio a maior diversidade possível de entes, pois, caso houvesse um elo faltante, poderíamos conceber um ente não existente que preencheria esse vazio metafísico, acrescentando hipoteticamente mais realidade e perfeição ao mundo. Isso significaria que o mundo real não possuiria toda a perfeição da qual ele seria, por assim dizer, capaz, sendo, portanto, plenamente concebível um mundo mais perfeito que ele – isto é, aquele mundo que conteria todos os entes existentes no mundo real e mais o ente ausente –, trazendo esse raciocínio consigo a incômoda questão relativa

à razão da existência de um mundo menos perfeito em detrimento da existência de um mundo que conteria em si mais perfeição. A ideia dessa cadeia ontológica ascendente plena está, por conseguinte, associada à ideia de perfeição do mundo, encontrando-se, a meu ver, na defesa desta a motivação mais profunda para a adoção daquela.

A adesão de Leibniz a essa concepção encontra, a meu ver, a sua mais evidente expressão na adoção do Princípio ou Lei da Continuidade. Em sua formulação mais usual, esse princípio é aplicado aos fenômenos físicos, consistindo na afirmação de que a mudança de um determinado estado físico a outro sempre se dá através de estados intermediários, nos quais há o aumento ou a diminuição de algum parâmetro físico. Assim, por exemplo, ao estado de movimento não se segue o estado de repouso completo, mas sim o de um movimento um pouco mais lento e assim por diante, de tal modo que não há, em termos estritos, jamais repouso absoluto, mas sim um movimento infinitamente lento. No prefácio aos *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Leibniz escreve:

Nada se faz de uma só vez e uma das minhas grandes máximas e das mais verificadas é que *a natureza não dá nunca saltos*: o que eu chamava a *Lei da Continuidade* (...). O uso dessa lei é muito considerável na física. Ela implica que se passa sempre do pequeno ao grande, e vice-versa, através do intermédio, tanto nos graus como nas partes, e que nunca um movimento nasce imediatamente do repouso nem se reduz a ele a não ser mediante um movimento menor (LEIBNIZ, 2004, p. 31).

O ponto central aqui consiste, então, na afirmação de que toda mudança física ocorre gradativamente, havendo sempre um grau intermediário entre dois estados físicos assumidos por um corpo em um determinado período de tempo.

A abrangência desse princípio não se restringe, entretanto, na filosofia leibniziana, apenas às mudanças de estados físicos, senão que ele se aplica também às modificações dos estados internos das mônadas. Poucas linhas abaixo do texto acima citado, Leibniz expressamente afirma que, em função da adoção do Princípio de Continuidade, devemos considerar que as percepções das quais nos tornamos conscientes originam-se gradativamente de pequenas percepções, isto é, de percepções de tal modo fracas ou indistintas que nós simplesmente não nos damos conta que as estamos tendo: “E tudo isso faz julgar precisamente que também as percepções notáveis vêm por graus daquelas que são pequenas demais para serem notadas” (LEIBNIZ, 2004, p. 31).

Dessa maneira, para Leibniz, tanto o conjunto das modificações físicas de um corpo quanto o das modificações mentais de uma mônada constituem séries temporais contínuas, quer dizer, séries nas quais sempre há um estado intermediário entre dois estados quaisquer. A história de cada um dos diferentes indivíduos que compõem a realidade constitui-se, assim, em uma trama dotada de continuidade diacrônica entre os diversos estados físicos ou mentais assumidos por estes ao longo do tempo. A ideia dessa continuidade temporal das substâncias é levada por Leibniz tão a sério que ele, em função da sua aceitação, assume a aparentemente insustentável posição de que não há processos naturais por meio dos quais a vida¹ possa ser criada nem destruída, inexistindo, portanto, na natureza processos quer de produção de seres vivos a partir da matéria inerte quer da morte desses seres e da sua reversão à mera matéria desprovida de vida. Tanto o surgimento quanto o desaparecimento da vida somente podem se dar, de acordo com a

I Não custa lembrar que substâncias são, para Leibniz, vivas e ativas.

metafísica leibniziana, através de uma intervenção divina. A concepção de Leibniz é, assim, a de que não há como passar da não-vida para a vida nem da vida para a não-vida por meio de desenvolvimentos naturais, não havendo, portanto, em sentido metafísico estrito, nem nascimento nem morte.² A continuidade vigora, então, como princípio regente não apenas das modificações internas dos estados dos indivíduos, mas sim também da existência mesma desses indivíduos.

Todavia, não apenas essa continuidade diacrônica entre os diversos estados temporais corporais ou anímicos dos indivíduos constitui, segundo Leibniz, a tessitura do real, emprestando-lhe coesão e unidade. Há também uma espécie de continuidade sincrônica³ entre os tipos de elementos que compõem o mundo em seu nível ontologicamente mais fundamental, vale dizer o dos seres vivos. Os diferentes tipos de seres vivos formam, para Leibniz, uma cadeia ou série contínua, havendo sempre, portanto, atualmente um tipo intermediário entre dois tipos quaisquer, não faltando nunca esse elo, pois, caso contrário, seria concebível um mundo mais harmônico e perfeito do que o mundo efetivamente existente, vale dizer, o mundo em que esse elo faltante.

2 “É, então, natural que o animal, tendo sido sempre vivo e organizado, assim o permaneça para sempre. E visto que, dessa maneira, não há nem primeiro nascimento nem geração inteiramente nova do animal, segue-se que não haverá extinção final nem morte integral tomada no rigor metafísico, e que, conseqüentemente, em lugar de transmigração das almas, não há senão uma transformação de um mesmo animal, conforme os órgãos são diferentemente configurados e mais ou menos desenvolvidos” (LEIBNIZ, 2002, p. 21).

3 Essa contraposição entre uma continuidade sincrônica e uma diacrônica é reconhecida pelo próprio Leibniz em carta de 1702 a Varignon, embora empregando os termos “ordem dos sucessivos” e “ordem dos simultâneos” em vez das expressões “diacrônico” e “sincrônico”, respectivamente: “Selon moi, il règne une parfaite continuité dans l’ordre des successifs, ainsi il en règne une pareille dans celui des simultanés” (LEIBNIZ, 1966, vol. II, p. 557).

Ele se expressa abertamente a esse respeito em uma carta a Varignon de 1702, da qual, em função de sua importância para o ponto discutido no presente artigo, citarei um trecho relativamente longo:

Penso, portanto, ter boas razões para crer que todas as diferentes classes de seres cuja reunião forma o universo são, nas ideias de Deus, que conhece de maneira distinta suas gradações essenciais, apenas como as muitas ordenadas de uma mesma curva, cuja unidade não nos permite colocar outras ordenadas entre duas delas porque isso seria uma marca de desordem e imperfeição. Seres humanos estão, então, ligados a animais, esses às plantas, e essas últimas aos fósseis, os quais, por seu turno, estão ligados a corpos que os sentidos e a imaginação representam para nós como inanimados e desprovidos de forma. Agora, uma vez que a lei de continuidade exige que, quando as determinações essenciais de um ente aproximam-se daquelas de um outro, as propriedades do primeiro devem se aproximar gradualmente das propriedades do segundo, é necessário que todas as ordens de seres naturais formem uma corrente única na qual diferentes tipos tal como elos estejam tão intimamente ligados uns aos outros que é impossível para os sentidos determinar o ponto exato em que um começa ou termina. Todas as espécies que, por assim dizer, estão próximas às fronteiras, em regiões de inflexão e singularidade acabam por ser ambíguas e dotadas de características que poderiam muito bem ser atribuídas às espécies vizinhas. Assim, por exemplo, não há nada de monstruoso na existência de zoófitos ou, como Budé os chama, de animais-planta. Pelo contrário, chega a ser mesmo adequado à ordem da natureza que eles existam. Tão grande é a força do princípio da continuidade na minha filosofia que eu não ficaria surpreso se criaturas fossem descobertas que em relação a muitas propriedades, por exemplo, nutrição ou reprodução, pudessem ser tomadas ou por vegetais ou por animais, derrubando, assim, as regras comumente aceitas baseadas na aceitação de uma separação perfeita e absoluta das diferentes ordens de criaturas coexistentes que preenchem o universo. Não apenas, digo, não ficaria surpreso em ouvir que tais criaturas foram descobertas, mas eu estou convencido de que deve haver essas criaturas (LEIBNIZ, 1966, vol. II, p. 558)

O ponto central desse texto consiste na afirmação de que a lei da continuidade, considerada em termos ontológicos, implica a tese de que os diferentes tipos de seres naturais formam uma cadeia contínua ascendente, de tal maneira que a passagem de um tipo para outro seria sempre gradual, não havendo, portanto, nenhum hiato entre esses tipos se os colocamos, por assim dizer, lado a lado. Assim, se tomarmos dois diferentes tipos, que ocupam, conseqüentemente, pontos distintos nessa cadeia ascendente, observaremos que propriedades pertencentes ao tipo que se encontra no ponto relativamente mais baixo dessa escala aproximam-se gradualmente de propriedades do tipo superior. Daí Leibniz sugerir que nas regiões fronteiriças entre os reinos as espécies acabam por se mostrar algo ambíguas, sendo difícil determinar onde acaba um reino e começa o outro, pois as espécies de um lado e de outro dessa linha divisória entre reinos apresentam características compartilhadas pelas espécies do reino vizinho. Leibniz usa a expressão “regiões de inflexão e singularidade” para se referir àquelas zonas em que há uma mudança qualitativa evidente em regiões vizinhas, tal como acontece em uma curva naquele ponto em que há mudança de sinal, passando a curvatura de côncava para cima para concavidade para baixo ou vice-versa. A separação entre os reinos animal e vegetal corresponderia, seguindo, assim, a indicação de Leibniz, a uma inflexão em uma curva, de tal maneira que no intervalo entre dois tipos quaisquer, localizados nessa região de inflexão, encontraríamos sempre um tipo intermediário, isto é, um tipo que apresentaria um valor intermediário do parâmetro que se encontra em crescimento ou em decrescimento. Os animais-planta seriam, dessa maneira, seres vivos cujos modos de nutrição ou reprodução combinariam características próprias tanto dos animais quanto dos vegetais, constituindo-se, destarte, desse ponto de vista, em espécies híbridas. Com isso, não haveria, usando uma expressão cara a

Leibniz, nenhum salto na passagem do reino vegetal ao reino animal, uma vez que as diferentes espécies vegetais e animais constituiriam uma série densa e contínua.

A aplicação do princípio da continuidade tanto no plano físico dos deslocamentos de corpos e dos choques entre eles, quanto no plano biológico da organização das espécies em uma série linear e ascendente não envolve, a meu ver, problemas de princípio, mas sim apenas dificuldades de fato relativas ao detalhamento das explicações dos fenômenos em questão. O que quero sublinhar com essa afirmação é simplesmente que a filosofia de Leibniz não inclui, segundo o modo como eu a compreendo, posições ou teses que sejam em princípio incompatíveis nem com a ideia de que há uma continuidade diacrônica entre os diversos estados que os corpos assumem ao longo do tempo nem com a concepção de que vigora uma continuidade sincrônica entre as espécies de seres vivos, constituindo essas, em última instância, uma cadeia sem elos faltantes.

Quando consideramos, entretanto, as séries constituídas quer pelas percepções de uma mônada quer pelos tipos de mônadas existentes, deparamo-nos com grandes dificuldades ao tentarmos aplicar a essas séries o princípio de continuidade. Essas dificuldades parecem ter sua origem em uma incompatibilidade da concepção leibniziana de consciência com esse princípio. Vejamos agora em que medida essa concepção parece ser inconsistente com a adoção desse princípio⁴.

4 Nos últimos anos vários intérpretes chamaram atenção para essa – aparente ou real – incompatibilidade. Dentre eles, destaco GOAD & GOODIN (1997), CARLIN (2000), SIMMONS (2001, 2011), BARTH (2011, 2014), THIEL (2011), JORGENSEN (2009, 2011).

Leibniz identifica, na *Monadologia*⁵, três tipos de mônadas: as enteléquias, que possuem apenas percepções e apetites; as almas, que, além de percepções e apetites, possuem também memória; e, finalmente, as mentes ou espíritos, que, além de percepções, apetites e memória, possuem também apercepções, isto é, possuem uma consciência reflexiva acerca das próprias percepções e apetites. A reflexividade – ou conhecimento de si – característica das mentes é que permite que essas realizem a operação cognitiva da abstração e que conheçam as verdades necessárias. A diferença fundamental entre os seres humanos e os demais animais, reside, de acordo com Leibniz, exatamente no fato de os seres humanos serem dotados da capacidade de produzir representações abstratas e de reconhecer verdades necessárias. Assim, a divisão das mônadas em tipos repousa sobre uma diferenciação das sortes de estados internos próprios a cada um desses tipos.

A consideração de que as percepções de uma mônada formam uma série contínua parece implicar a aceitação da tese de que todas as percepções de uma mônada envolveriam algum grau – ainda que ínfimo – de autoconsciência, pois se caracterizarmos um determinado estado interno de uma mônada como sendo autoconsciente, então, ao menos aparentemente, não podemos, precisamente em função da aceitação do princípio de continuidade, tomar a autoconsciência como sendo algo que surja como que de um salto, devendo ser, ao contrário, a autoconsciência compreendida como algo que se produz gradualmente, isto é, que se constitui a partir de um aumento contínuo no nível de consciência presente nas percepções ainda não de todo conscientes. Assim, o surgimento de uma determinada apercepção em uma mônada

5 Especialmente do parágrafo 18 ao parágrafo 30.

parece pressupor que seus estados internos prévios a essa apercepção envolvam em alguma medida autoconsciência, ainda que em um grau tão incipiente que não se possa propriamente caracterizá-los como autoconscientes.

Se todas as percepções possuem algum grau, ainda que ínfimo, de autoconsciência e se a distinção entre os espíritos e os outros tipos de mônadas repousa exatamente sobre o fato de as primeiras, ao contrário das enteléquias e das almas, possuírem percepções autoconscientes – quer dizer, apercepções –, então a diferença entre os tipos de mônadas deveria ser uma diferença gradativa, e não uma diferença de natureza. Isso significa dizer que, de certa maneira, todas as mônadas possuiriam algum grau de autoconsciência, ainda que ele seja infinitamente pequeno.

Assim, a aplicação do princípio da continuidade aos estados internos das mônadas e aos tipos de mônadas existentes parece implicar a aceitação de que tanto as percepções das mônadas quanto os tipos de mônadas comportam unicamente distinções de graus, e não de natureza.⁶

Entretanto, basta uma ligeira consulta a alguns textos de Leibniz para constatarmos que ele, de fato, defende a tese exatamente contrária a essa, qual seja, a de que não existe qualquer traço de autoconsciência ou reflexividade nas mônadas não racionais, havendo, portanto, uma distinção de natureza – e não apenas de grau – entre os espíritos e os demais tipos de mônadas. Ser ou não uma apercepção não é algo que envolva uma intensificação gradativa de uma determinada característica, tratando-se a reflexividade – traço constituidor da apercepção –, ao contrário, de uma propriedade que somente se pode ter ou não ter completamente, não fazendo, por isso, sentido falarmos de percepções

6 Em traços gerais, é essa a interpretação defendida por FURTH (1972).

parcialmente reflexivas ou mais ou menos reflexivas. A reflexividade é, assim, uma propriedade do tipo tudo ou nada, e não uma propriedade que possa ser possuída em diferentes graus. Em suma, ou uma mônada possui percepções que tomam outras percepções como objeto – isto é, possui apercepções –, tornando-se, a partir da realização dessa operação reflexiva, o sujeito em questão consciente do conteúdo da percepção apercebida, ou ela não as possui. No primeiro caso, a mônada é um espírito, no segundo caso ela não o é. Senão vejamos.

No parágrafo 4 dos *Princípios da Natureza e da Graça Fundados na Razão*, Leibniz, após diferenciar enteléquias, almas e espíritos, observa que “é bom distinguir entre a percepção, que é o estado interior da mônada representando as coisas externas, e a apercepção, que é a consciência ou conhecimento reflexivo desse estado interior, a qual não é dada a todas as almas e nem sempre à mesma alma” (Leibniz, 2004, p. 155). Nessa passagem, Leibniz introduz claramente duas restrições à ocorrência de apercepções: ele afirma, em primeiro lugar, que nem todas as mônadas possuem apercepções, e, em segundo lugar, que nem todas as percepções presentes nas mônadas dotadas desse conhecimento reflexivo – os espíritos – são do tipo aperceptivo, havendo momentos em que os espíritos, como se fossem almas, são conduzidos simplesmente pela memória⁷ ou em que se encontram mesmo em um estado tal de aturdimento que suas percepções em nada se distinguem das percepções próprias das meras enteléquias⁸.

7 No parágrafo 28 da *Monadologia*, Leibniz escreve o seguinte: “Os homens agem como os animais quando as consecuições de suas percepções só se efetuam pelo princípio da memória, à semelhança dos médicos empíricos, que possuem simplesmente a prática sem a teoria; e somos meramente empíricos em três quartos de nossas ações” (LEIBNIZ, 2004, p. 136).

8 No parágrafo 20 da *Monadologia* encontramos a seguinte afirmação: “Experimentamos

Assim, parece claro que Leibniz, em sua caracterização das mônadas e de seus estados internos, se compromete com duas ordens de descontinuidades que se encontram, contudo, intimamente inter-relacionadas: por um lado, as percepções não se deixam alinhar em uma série cuja razão consista em uma intensificação progressiva da reflexividade, cujo ponto culminante seriam as apercepções, pois a reflexividade não é uma propriedade que comporte diferentes graus, sendo antes uma característica que está completamente ausente ou completamente presente em um particular; por outro lado, dada exatamente a natureza não gradativa da autoconsciência, o conjunto das mônadas também não constitui uma série homogênea de entes que iria das mônadas infimamente autoconscientes até aquelas que apresentariam a autoconsciência em sua plenitude. As mônadas ou são reflexivas e dotadas de autoconsciência ou não o são, não havendo espécies intermediárias entre esses dois grandes tipos.

Há um outro ponto extremamente importante nesse contexto de discussão. Leibniz vincula a possibilidade da constituição da noção mesma de eu, isto é, da consciência de que se é um sujeito, ao exercício efetivo da reflexão⁹. Isso significa que, para Leibniz, apenas os espíritos podem

em nós mesmos um estado no qual não nos lembramos de nada, nem temos nenhuma percepção distinta, como quando sofremos um desmaio ou somos vencidos por um profundo sono sem sonhos. Neste estado a alma não difere sensivelmente de uma simples mônada; mas, como esse estado não é duradouro e a alma subtrai-se dele, ela é algo mais” (LEIBNIZ, 2004, p. 134).

9 No parágrafo 5 dos *Princípios* ele afirma o seguinte: “O raciocínio verdadeiro depende das verdades necessárias ou eternas, como são as da Lógica, as dos Números e as da Geometria, que estabelecem uma indubitável conexão entre as ideias e consequências infalíveis. Os animais que não se dão conta dessas consequências são chamados bestas, mas os que conhecem essas verdades necessárias são aqueles se chamam, em sentido próprio, de animais racionais e cujas almas se conhecem pelo nome de *espíritos*. Essas

ser sujeitos em um sentido mais estrito do termo. O pananimismo de Leibniz – isto é, a ideia de que há vida em tudo e de que todo organismo vivo é dotado de alma – não o compromete, assim, com a atribuição de eguidade ou interioridade a todos os entes vivos. Dessa maneira, para Leibniz, apenas os espíritos – e não todas as mônadas – são sujeitos. E essa afirmação diz respeito não apenas ao plano epistêmico, mas também no que respeita ao plano ético-metafísico. Em função de seu caráter racional, os espíritos são não somente um espelho do conjunto total dos entes finitos e de suas modificações e fenômenos, senão que são também, segundo Leibniz, uma imagem do próprio Deus, tanto no que diz respeito ao seu poder cognoscitivo como, em escala obviamente infinitamente reduzida, no que concerne ao seu poder arquetônico.¹⁰ Essa semelhança com o ente divino faz com que os espíritos – diferentemente das puras enteléquias e das almas – sejam cidadãos da Cidade de Deus, que vem a ser uma espécie de sociedade que reúne, em um mundo moral, Deus, como monarca, e os seres racionais e livres, como seus súditos. Em termos estritos, segundo Leibniz, a bondade divina é exercida unicamente no âmbito desse universo moral de entes racionais, ao passo que sua potência e sua sabedoria são exercidos no todo

almas são capazes de realizar atos reflexivos e de considerar o que chamamos eu, substância, alma, espírito, em uma palavra, as coisas e as verdades imateriais; e é isso que nos torna capazes de ciências ou conhecimentos demonstrativos” (LEIBNIZ, 2004, p. 156).

10 No parágrafo 83 da *Monadologia*, Leibniz afirma: “Entre outras diferenças entre as almas ordinárias e os espíritos, algumas das quais já assinalai, há ainda esta: as almas em geral são espelhos vivos ou imagens do universo das criaturas, enquanto os espíritos são ainda imagens da própria divindade, ou do próprio autor da natureza, capazes de conhecer o sistema do universo e de imitar algo dele mediante amostras arquetônicas, pois cada espírito é como uma pequena divindade em seu âmbito” (LEIBNIZ, 2004, p. 147).

da realidade. Isso significa a que a bondade divina implica a existência de seres racionais e morais, valendo o mesmo para a glória divina, pois na medida em que esta consiste no reconhecimento e na admiração da grandeza e da bondade divinas, não parece fazer sentido falar dela na inexistência dos sujeitos dessa admiração e desse reconhecimento.¹¹

A metafísica leibniziana parece, então, inelutavelmente comprometida com a ideia de que há uma diferença de natureza – e não apenas de grau – entre as apercepções e as demais modificações das mônadas, o que acarreta que a diferença entre os espíritos e os demais tipos de mônadas não possa, contrariamente ao que parece ser o sentido do Princípio de Continuidade, ser pensada em termos da intensificação da reflexividade ou da autoconsciência, de tal forma que pudéssemos traçar uma linha imaginária na qual nos fosse possível dispor em ordem crescente as mônadas em função do grau de autoconsciência por elas possuído, indo das dotadas de um grau ínfimo de autoconsciência até as plenamente autoconscientes.

Interpretar da maneira esboçada acima a concepção leibniziana de autoconsciência ou reflexividade equivale, a meu ver, a considerar que Leibniz pode ser compreendido como um defensor do que contemporaneamente é chamado no mundo filosófico anglo-saxão de *Higher Order Thought Theory of Consciousness* – Teoria da Consciência

11 Leibniz se expressa de forma suficientemente clara a esse respeito no parágrafo 86 da *Monadologia*: “Esta Cidade de Deus, esta harmonia verdadeiramente universal é um mundo moral no mundo natural e o que há de mais elevado e divino na obra de Deus. Nisto consiste verdadeiramente a glória de Deus, posto que não teria nenhuma se sua grandeza e sua bondade não fossem conhecidas e admiradas pelos espíritos. É também relativamente a esta cidade divina que Ele tem propriamente bondade, enquanto sua sabedoria e sua potência manifestam-se em tudo” (LEIBNIZ, 2004, p.147-148).

do Pensamento de Ordem mais Elevada ou superior –, ou, de forma abreviada, HOT theory¹². Em termos extremamente resumidos, a tese principal dessa teoria consiste na ideia de que o que torna consciente um estado mental é que ele seja o objeto de uma representação de ordem superior. Assim, um sujeito que entretenha, por exemplo, um pensamento qualquer P será consciente de que ele possui esse pensamento unicamente na medida em que ele possuir o pensamento de segunda ordem P' de que ele entretém o pensamento P. Isso significa simplesmente que a mera posse de um pensamento não implica que se seja consciente de que se tem esse pensamento, sendo necessário para que se tenha a consciência dele que o pensamento em questão seja, por assim dizer, acompanhado do pensamento, distinto do primeiro, de que se tem o pensamento P. Dessa maneira, há uma diferenciação entre, por um lado, pensamentos que são acerca das coisas ou do mundo e, por outro, pensamentos que são acerca dos primeiros pensamentos. A autoconsciência pressupõe, nesse contexto, a capacidade de possuir pensamentos desse segundo tipo, a saber, pensamentos que são acerca de outros pensamentos, isto é, pensamentos que possuem outros pensamentos como seu objeto intencional.

Ao ter um pensamento acerca de um estado de coisas qualquer do mundo – ao pensar, por exemplo, que um predador está nas cercanias – um sujeito passa a ter cognitivamente disponível para si o conteúdo desse pensamento, podendo se comportar a partir das informações acerca do mundo que esse pensamento carrega. Ele pode tentar fugir para garantir a própria sobrevivência ou pode apresentar um comportamento qualquer de intimidação visando fazer com que o predador o tema,

12 Um bom panorama das diferentes *Hot theories* pode ser encontrado em GENNARO (ed.), 2004.

e não o ataque. Mas ter o pensamento de que há um predador nas cercanias não é condição suficiente para que se tenha consciência de que se tem o pensamento de que há um predador nas cercanias, quer dizer, não é condição suficiente para que se seja consciente de si mesmo como portador do pensamento em questão. O sujeito desenvolve a consciência acerca dos pensamentos que ele tem sobre o mundo na medida em que ele pensa esses pensamentos, isto é, na medida em que ele possui estados mentais que se dirigem não ao mundo, mas a esses pensamentos que são acerca do mundo e, então, os toma como objetos. Assim, ao caracterizarmos um determinado pensamento como sendo consciente, não estamos, de acordo com essa concepção, atribuindo a ele algum tipo de característica intrínseca ou de propriedade monádica – a saber, a de ser consciente –, mas sim estamos, mais propriamente, afirmando a vigência de uma relação específica com outro pensamento, a saber, a de que esse primeiro pensamento constitui aquilo acerca do qual um outro pensamento, de uma ordem superior, trata. Mas se for assim, então não há nenhuma característica própria aos pensamentos cuja intensificação possa ter como resultado direto a passagem deles do estado de pensamentos inconscientes para o de pensamentos conscientes – quer dizer, para a condição de serem pensamentos que o sujeito que os porta se autoatribui – dado que ser um pensamento consciente é uma relação, e não uma propriedade.

Essa distinção entre pensamentos de primeira e de segunda ordem corresponde, creio, em larga medida, à contraposição que Leibniz faz, em sua filosofia, entre percepções e apercepções. Além disso, ao introduzir como condição para atribuição a um sujeito da consciência dos seus próprios estados mentais a necessidade de que esse sujeito disponha de pensamentos de segunda ordem, as teorias HOT introduzem uma restrição que, ao menos à primeira vista, afasta a possibilidade de

considerar que seres desprovidos de uma razão reflexiva possam ser dotados de pensamentos conscientes no sentido explicado acima. Assim, voltando a um outro aspecto do pensamento de Leibniz, a distinção ontológica entre os membros da Cidade de Deus, por um lado, e as demais mônadas, por outro, ganharia, com essa concepção de autoconsciência, uma fundamentação gnoseológica.

A atribuição dessa concepção de autoconsciência a Leibniz tem sido, entretanto, problematizada por vários intérpretes¹³ nos últimos anos precisamente em função de ela ser, ao menos aparentemente, incompatível com o princípio de continuidade, dado que ela obviamente implica uma diferença de natureza – e não de grau – tanto entre as percepções conscientes e as demais percepções quanto entre as mônadas racionais e as demais mônadas.

Como toda interpretação ponderada deve evitar atribuir a um filósofo a adoção de teorias abertamente contraditórias entre si, a não ser que isso seja absolutamente forçoso – nisso consiste, em essência, o Princípio da Caridade Interpretativa –, vemo-nos aqui diante da incontornável tarefa de buscar constituir uma compreensão abarcante da filosofia leibniziana que não atribua a Leibniz a defesa de um sistema internamente inconsistente. No caso em tela, isso pode se dar de duas formas diferentes. Podemos ou (1) propor algum tipo de interpretação do princípio da continuidade que faça com que ele não colida com a atribuição a Leibniz de uma espécie de teoria HOT da consciência ou (2) podemos, então, simplesmente negar que Leibniz defenda uma tal teoria da consciência, arcando com o ônus da apresentação de uma compreensão alternativa, de preferência uma que rejeite o recurso à ideia

13 Dentre os quais podemos destacar GOAD & GOODIN (1997), CARLIN (2000), SIMMONS (2001, 2011), BARTH (2011, 2014), THIEL (2011), JORGENSEN (2009, 2011).

de diferenças de ordens para dar conta da noção mesma de pensamentos conscientes.

Essa segunda opção é adotada por Larry Jorgensen em três artigos¹⁴ que ele publicou recentemente acerca desse tema. Ele tenta desenvolver e defender uma interpretação da consciência em Leibniz que ele chama de uma teoria de primeira ordem da consciência. Apesar de discordar da interpretação de Jorgensen, vou abrir mão, por uma questão de tempo e de foco, da exposição e da crítica da sua posição, o que será feito em um texto futuro, pois o que me interessa aqui é simplesmente acenar com uma outra possibilidade de solução desse problema interpretativo. E confesso que no momento não tenho mais a oferecer do que um tímido e pudoroso aceno nessa direção.

Assim, considero que Leibniz efetivamente defende uma teoria HOT da consciência, mas julgo que ela somente é inconsistente com a adoção do princípio da continuidade quando este é compreendido de um modo equivocado. Julgo que é possível, dessa maneira, compatibilizar a teoria leibniziana da consciência com o princípio da continuidade uma vez que determinadas especificações sejam levadas em conta quando da compreensão do modo de aplicação deste ao real.

A concepção segundo a qual tanto o conjunto formado pelos estados internos das mônadas quanto o conjunto composto pelas mônadas elas mesmas constituem séries uniformes, isto é, séries em que sempre haverá um termo intermediário entre dois termos quaisquer, é normalmente compreendida como significando que determinadas características encontráveis nos, por assim dizer, estratos superiores dessas cadeias também se encontrariam de alguma maneira presentes nas

14 Ver bibliografia.

suas porções inferiores, não havendo, portanto, nessas séries uniformes e homogêneas nenhum tipo de lacuna. Dessa forma, é considerado que a consciência reflexiva característica dos espíritos e das representações racionais próprias destes deveria estar também presente, ainda que em um grau infinitesimalmente pequeno, respectivamente, nas percepções inconscientes – cadeia das percepções – e nas meras enteléquias e almas – cadeia das mônadas. Evidentemente que essa concepção é incompatível com a teoria HOT do pensamento.

O ponto que quero destacar aqui é que a caracterização de qualquer série como uniforme pressupõe que se determine uma perspectiva a partir da qual faça sentido atribuir ao conjunto de elementos que a compõem algum tipo de uniformidade. Como toda série é composta de elementos diversos uns dos outros, é necessário que se estabeleçam critérios com base nos quais esses diversos elementos podem ser considerados como elos de uma cadeia contínua e uniforme. Assim, por exemplo, o deslocamento de um corpo no espaço até que ele venha a assumir um estado de repouso relativo pode ser tomado como uma série na qual há um decréscimo contínuo de velocidade, de tal maneira que entre dois estados caracterizados por suas respectivas velocidades haverá sempre um estado intermediário. Nesse caso é a velocidade relativa que fornece a perspectiva a partir da qual esses diversos estados são concebidos como constituindo uma cadeia uniforme e contínua.

No caso que ora examinamos um dos maiores problemas consiste, a meu ver, exatamente em se tomar como evidente que a característica a fornecer a perspectiva a partir da qual, respectivamente, percepções e mônadas se organizam em cadeias seria a consciência reflexiva. Toma-se, assim, essa característica presente no topo da cadeia e se considera que essa cadeia se constitui como cadeia em função dos diferentes graus que essa característica apresentaria em seus diversos elos. Lançando mão de

uma terminologia amplamente empregada na Filosofia da Mente, eu gostaria de caracterizar esse procedimento de constituição de cadeias como sendo do tipo *top-down*. Com essa expressão quero apenas sublinhar que se adotam como ponto de partida os elementos que se encontram no topo da cadeia ascendente, tomando-se certas características próprias deles como sendo aquelas que forneceriam o ponto de vista a partir do qual a cadeia como um todo se constituiria enquanto cadeia. Veríamos, assim, por exemplo, no caso em tela, as percepções reflexivas conscientes como sendo o ponto culminante de uma cadeia de percepções, as quais se deixariam organizar em uma série contínua precisamente em função do grau de consciência por elas possuído.

Considero, contudo, que esse procedimento *top-down* de constituição de cadeias não é o mais adequado no caso das séries de percepções e de mônadas. Penso que, ao buscarmos estabelecer a perspectiva que subjaz à constituição de uma série, em vez de partirmos das características próprias dos elementos pertencentes aos estratos superiores de uma cadeia ascendente, deveríamos, ao contrário, voltar nossa atenção às características ineludivelmente presentes nos elos pertencentes aos estratos inferiores dessa cadeia. Julgo, assim, que o mais adequado seria adotarmos um procedimento *bottom-up* na construção de séries dessa natureza. Buscaríamos, então, uma ou mais características já presentes nos segmentos inferiores dessa cadeia e veríamos se ela pode ser pensada como ascendente simplesmente em termos de uma intensificação gradativa dessas características.

No que diz respeito às séries de percepções e de mônadas, creio que a noção de distinção seria a mais adequada para desempenhar essa função. Para Leibniz, cada percepção apresenta um grau qualquer de distinção, sendo tão mais perfeita quanto maior for esse grau. Da mesma forma, o grau de perfeição de uma mônada é determinado por uma

espécie de balanço do grau de distinção das diversas percepções que ela possui, de tal maneira que quanto mais percepções distintas uma mônada possuir maior será o seu grau de perfeição. Assim, tomando o grau de distinção como parâmetro de serialização, podemos, de acordo com Leibniz, dispor todas as percepções de uma mônada em uma cadeia contínua que irá da menos distinta à mais distinta delas, havendo sempre, entre duas percepções dotadas de diferentes graus de distinção uma outra percepção dotada de um grau intermediário. Uma vez que o grau de perfeição das mônadas é função do grau de distinção das suas percepções, as diferentes mônadas poderão ser acomodadas em uma cadeia uniforme ascendente levando em conta unicamente quão distintas ou indistintas são as suas percepções, sem que a questão da consciência reflexiva desempenhe, ao contrário do que parecia, nenhum papel relevante nessa discussão. Poderíamos, então, atribuir livremente a Leibniz uma teoria HOT da consciência sem que isso implique uma inconsistência no seu pensamento.

PERCEPTION, SELFCONSCIOUSNESS AND CONTINUITY IN LEIBNIZ

ABSTRACT: According to the Principle of Continuity, adopted by Leibniz, every change occurs gradually, that is, there is always an intermediate degree between two states. This principle seems to be, however, incompatible with Leibniz's doctrine about the nature of self-consciousness, since Leibniz, at least *prima facie*, maintains that there is a difference in kind - not just of degree - between unconscious and conscious perceptions. This distinction provides the basis for the ontological differentiation of monads in pure entelechies, souls and spirits. The main objective of this paper is to suggest a way of reconciling the Principle of Continuity with Leibniz's doctrine of self-consciousness.

KEY-WORDS: Leibniz, Continuity, Self-consciousness

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTH, C. (2011) "Leibnizian *Conscientia* and its Cartesian Roots", *Studia Leibnitiana*, 43, 216-236.

_____. (2014) "The Great Chain of Souls: Leibniz on Soul Unitarism and Soul Kinds", in: PERLER, D. & CORCILIUS, K. (eds.), *Partitioning the Soul: Debates from Plato to Leibniz*. De Gruyter, 271-298.

CARLIN, L. (2000) "Leibniz's Great Chain of Being", *Studia Leibnitiana*, 32, 131-150.

FURTH, M. (1972) "Monadology", in: FRANKFURT, H. (ed.), *Leibniz: a Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, 99-136.

GENNARO R. J. (ed.) (2004) *Higher-Order Theories of Consciousness*,

Philadelphia, John Benjamins.

GOAD, C. & GOODIN, S. (1997) “Monadic Hierarchies and the Great Chain of Being”, *Studia Leibnitiana*, 29, 129-145.

LEIBNIZ, G. W. (2004) *Discurso de Metafísica e outros textos*, apresentação de Tessa Moura Lacerda, São Paulo: Martins, Fontes.

_____. (1966) *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, 2 Bände, übersetzt von A. Buchenau und herausgegeben von Ernst Cassirer, Dritte Auflage, Hamburg: Felix Meiner.

_____. (2004) *Novos Ensaaios sobre o Entendimento Humano*, tradução de Adelino Cardoso, Lisboa: Edições Colibri.

_____. (2002) *Sistema Novo da Natureza e da Comunicação das Substâncias*, tradução de Edgar Marques, Belo Horizonte: Editora da UFMG.

LOVEJOY, A. (1972) “Plenitude and Sufficient Reason in Leibniz and Spinoza”, in: FRANKFURT, H. (ed.) *Leibniz: a Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, 281-334.

_____. (1936) *The Great Chain of Being*, Cambridge, Harvard University Press.

JORGENSEN, L. (2011a) “Leibniz on Memory and Consciousness”, *British Journal for the History of Philosophy*, 19, 887-916.

_____. (2011b) “Mind the Gap: Reflection and Consciousness in Leibniz”, *Studia Leibnitiana*, 43, 179-195.

_____. (2009) “The Principle of Continuity and Leibniz’s Theory of Consciousness”, *Journal of the History of Philosophy*, 47, 223-248.

SIMMONS, A. (2001) “Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness”, *The Philosophical Review*, 110, 31-75.

_____. (2011) “Leibnizian Consciousness Reconsidered”, *Studia Leibnitiana*, 43, 196-215.

THIEL, U. (2011) *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford, Oxford University Press.

Recebido: 01/03/2016

Aprovado: 08/03/2016

LEIBNIZ: A INFINITUDE DIVINA E O INFINITO EM NÓS

Tessa Moura Lacerda

Professora, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, Brasil

tessalacerda@usp.br

RESUMO: O verdadeiro infinito, afirma Leibniz em seus *Novos ensaios*, não é um modo da quantidade, é anterior a qualquer composição e não é formado pela adição de partes. O infinito, para Leibniz, é atual e é propriedade de todas as coisas. Como criaturas finitas conhecem o infinito? Neste artigo, investigamos que tipo de relação pode ter o infinito matemático, quantitativo, para o conhecimento da infinitude divina e do infinito atual que existe no mundo. A ordem ideal da matemática instrui sobre a ordem real do mundo? E quais os limites da ordem ideal na explicação do infinito atual que caracteriza Deus e o mundo?

PALAVRAS-CHAVE: infinito atual, cálculo infinitesimal, Deus, labirinto, contínuo.

Leibniz tem não apenas uma matemática do infinito, mas também uma filosofia do infinito. O tratamento do infinito a partir da matemática faz as vezes de uma introdução para pensar a infinitude divina e a infinidade predicados que caracteriza a noção completa da substância criada finita.

Em outras palavras, podemos por meio de analogias com o infinito matemático, explicar, primeiro, a infinitude divina, entendida como o verdadeiramente infinito, isto é, infinito no sentido de perfeito (*perfectum*, acabado, absoluto), no qual não há divisão, separação, limite. E podemos, em segundo lugar, chegar à definição da substância criada como uma substância que é finita, mas se define pela infinidade de predicados que a constituem como um sujeito de uma noção completa.

Essa definição de substância finita constituída por infinitos predicados, por sua vez, tem desdobramentos na teoria leibniziana do conhecimento e na maneira como interpretamos a natureza. Assim (a) os espíritos criados conhecem o infinito, conhecem tudo, mas confusamente (cf. LEIBNIZ, 2004c, §13, p. 160). E (b) como não há substância criada sem corpo orgânico (cf. LEIBNIZ, 1969, §124, p. 181) e o corpo exige a extensão, a relação entre as substâncias criadas como unidades autônomas e o mundo material como um pleno de matéria extensa exprime, na ordem do criado, um dos labirintos em que a razão humana se perde. O labirinto da composição do contínuo por unidades indivisíveis, labirinto de origem matemática, pode ser pensado então como o aparente paradoxo da composição da matéria extensa plena e contínua por substâncias que são unidades indivisíveis.

Leibniz concebe três níveis ou três ordens de realidade:

1. uma ordem real, ou ordem metafísica, a ordem das substâncias, a substância infinita e as substâncias finitas; estas exprimem a infinitude de sua causa no interior de sua finitude (essa expressão da causa infinita no finito se dá tanto ontologicamente, as criaturas são a unidade de infinitos fenômenos ou predicados, quanto epistemologicamente, as criaturas racionais conhecem tudo, embora de maneira confusa);

2. uma ordem atual, a ordem física da natureza, do mundo criado, que comporta não apenas as substâncias unas, indivisíveis e autônomas, mas sobretudo uma dimensão fenomênica: a maneira como as substâncias percebem o mundo e, portanto, como percebem umas às outras; em outras palavras, essa ordem física é o pleno de matéria extensa na qual os corpos orgânicos aparecem como unidades. O composto, essa matéria extensa exigida pelos corpos orgânicos e inorgânicos, simboliza o simples (diz Leibniz na *Monadologia*), de modo que essa maneira como nos relacionamos no interior dessa ordem física, como um corpo orgânico que se relaciona com outros corpos, exprime as relações ideais que nossas substâncias mantêm umas com as outras na ordem metafísica.

3. uma ordem ideal, a matemática: essa ordem ideal não existe verdadeiramente, é uma ordem inteligível, mas instrui sobre a realidade. Na matemática só se conhece o infinito como infinito potencial. Mas é possível exprimir, por meio dessa limitada explicação, o infinito atual que caracteriza Deus e o mundo das substâncias criadas.

Trataremos aqui do infinito matemático e das possíveis relações entre essas ordens, real, atual e ideal, no conhecimento que nós, criaturas finitas, podemos ter acerca do infinito.

Descartes afirma no artigo 26 dos *Princípios da filosofia* não devemos discutir nada acerca do infinito. Quando comenta esta passagem de Descartes, Leibniz escreve:

Embora sejamos finitos, podemos saber muitas coisas acerca do infinito, como o que sabemos sobre (...) as somas de séries infinitas. De outra maneira, tampouco conheceríamos algo com certeza a respeito de Deus. Sem dúvida saber algo sobre uma coisa é diferente de compreendê-la, isto é, ter em nosso poder o que ela encerra (LEIBNIZ 1962b, IV, *Animadversiones...*, p.360).

Leibniz reconhece que há limites para o conhecimento humano, conhecer é diferente de compreender, mas recusa a distinção cartesiana entre infinito e indefinido para negar nosso acesso ao conhecimento do infinito. Para Leibniz não apenas é possível um saber positivo acerca do infinito na matemática, como sem esse saber não conheceríamos nada de certo a respeito de Deus. Qual é, então, a relação entre a matemática e a metafísica? O conhecimento de Deus se dá a partir do conhecimento do infinito matemático?

Durante o século XVII, como afirma Michel Serres, “o sucesso do modelo matemático e importação de seu método na pesquisa filosófica são (...) coisas ordinárias” (SERRES, 1968, vol. I, p. 15). Leibniz se diferencia de seus contemporâneos por sua atitude típica de conciliação e harmonia entre a modernidade e a herança tradicional: ele é fiel a uma concepção de sistema presente na filosofia estoica, da qual herda a ideia de que todas as coisas concorrem, conspiram, consentem, e graças a qual afasta-se do *more geometrico*. Para Leibniz, assim como no interior da matemática uma mesma noção pode ter um valor aritmético, um valor

geométrico etc., há uma multiplicidade de caminhos para abordar uma mesma ideia, um ser. À imagem do encadeamento de razões presente em Descartes, Leibniz substitui a imagem da rede, em que há uma variedade de cadeias concorrentes, como em um tecido. Há, por isso, uma multilinearidade e uma multivalência das questões.

Ademais, quando se refere à matemática e ao conhecimento a que ela nos faculta, Leibniz está se referindo a essa matemática do infinito. Se quisermos compreender a relação entre matemática e filosofia, temos que entrar no labirinto do contínuo. No prefácio à *Teodicéia*, Leibniz apresenta este labirinto afirmando que “consiste na discussão da continuidade e dos indivisíveis, que parecem ser os elementos daquele, e no qual deve entrar a consideração do infinito.” (LEIBNIZ 1969, p. 69). O que é o infinito para Leibniz?

INFINITO ATUAL

No prefácio dos *Novos ensaios* Leibniz fala de uma “imensa sutileza das coisas que envolve um infinito atual sempre e em toda parte” (Leibniz 1990, “prefácio”, p. 43). A primeira observação que devemos fazer acerca do infinito em Leibniz é que, para este filósofo, o infinito é ATUAL.

Leibniz retoma a distinção aristotélica entre ser em ato e ser em potência para explicar o infinito: um infinito em ato existe como uma coisa ou uma propriedade de coisas existentes, o que significa que, se operamos uma divisão ou uma soma ao infinito, isso só é possível porque o infinito, como um fato, preexiste a essas operações do pensamento; um infinito potencial não é uma realidade em si mesma, como no caso

de um número dado em que podemos sempre acrescentar mais uma unidade.

Leibniz não despreza a ideia de “potencial”, mas afirma que o infinito potencial corresponde sempre a um infinito atual – se a extensão é divisível ao infinito, isto é, é potencialmente infinita, é porque a matéria é composta por uma infinidade de substâncias criadas, atualmente infinitas.

Assim, embora o infinito atual não exista como uma coisa, existe como propriedade de todas as coisas, o que fica claro na *Monadologia*. Neste texto, a noção de infinito aparece em cinco contextos diferentes (cf. BURBAGE e CHOUCAN, 1993, p. 21-33) e se trata sempre do infinito atual. Vejamos:

1. O infinito é afirmado, em primeiro lugar, de Deus: “onde não há limites, ou seja, em Deus, a perfeição é absolutamente infinita” (LEIBNIZ, 2004b, §41, p. 148). A perfeição e a infinitude são consideradas aqui como necessariamente implicadas, e o infinito é pensado como ausência de limites, em oposição à perspectiva aristotélica que considera perfeito o que é dotado de limites (cf. ARISTOTELES, 2001, III, 207a); a realidade não pode mais, portanto, ser identificada à limitação e, por outro lado, essa ausência de limites não pode ser associada à indeterminação.

2. O infinito encontra-se, em segundo lugar, nas ideias de Deus: “há uma infinidade de universos possíveis nas ideias de Deus e apenas um deles pode existir” (LEIBNIZ, 2004b, §53, p. 141). Esse Deus infinito, que pensa infinitos universos possíveis, é a razão suficiente ou última do universo das criaturas, isto é, das infinitas sequência ou séries de contingências;

3. este mundo criado, esta série escolhida por Deus, “poderia chegar a um detalhamento sem limite devido à variedade imensa das coisas da natureza e à divisão dos corpos até o infinito” (LEIBNIZ, 2004b, §36, p. 137). Não apenas Deus é infinito, mas infinito também é o universo.

4. Esse universo infinito, por sua vez, é composto de uma infinidade de substâncias que abarcam o infinito, a natureza das substâncias individuais, ou mônadas, “sendo representativa, não poderia ser limitada, por coisa alguma, a representar só uma parte das coisas (...). Todas [as mônadas] tendem confusamente ao infinito, ao todo” (LEIBNIZ, 2004b, §60, p. 142). O finito e o infinito deixam de se opor quando pensamos a relação entre as substâncias, simples e finitas, e o infinito que constitui seu mundo interior.

5. Essas substâncias aparecem como corpos, e a matéria que constitui esses corpos não contém átomos, ela “não só é divisível ao infinito, como reconheceram os antigos, como ainda está subdividida atualmente sem fim, cada parte em partes” (LEIBNIZ, 2004b, §65, p. 144) – esse é o quinto sentido em que identificamos a ideia de infinito na *Monadologia* e distingue-se de todos os demais, porque se para Leibniz a realidade não existe sem unidade, isto é, se o que não é *um* ser não é verdadeiramente um *ser* (na fórmula já clássica enunciada em sua correspondência com Arnauld), então, a realidade da matéria não pode ser encontrada nela mesma, a matéria é fenômeno e os fenômenos são a maneira de aparição das substâncias, e somente estas constituem a realidade subjacente aos fenômenos. Mas, por outro lado, os corpos orgânicos, as máquinas

naturais que são máquinas em suas menores partes ao infinito, não se identificam à matéria, embora exijam a extensão. Então a matéria é pura abstração e fenômeno perceptivo, mas os corpos orgânicos que têm como uma de suas características ser extensos, não são fenômenos, são substanciais ou, até talvez, substâncias corpóreas.

INFINITO SINCATEGOREMÁTICO

Trata-se sempre de um infinito atual, mas pode uma mesma definição de infinito valer para Deus e suas ideias, os indivíduos, o universo e os fenômenos? E, antes disso, o que exatamente a expressão “infinito atual” significa? No sucinto capítulo dedicado ao infinito nos *Novos ensaios* Leibniz afirma:

Para falar propriamente, é verdade que há uma infinidade de coisas, isto é, que há sempre mais do que podemos determinar. Mas não há um número infinito, nem uma linha ou outra quantidade infinita, se tomados como verdadeiros todos, como é fácil demonstrar. Foi o que as escolas quiseram dizer ao admitir um infinito sincategoremático, como elas falam, e não o infinito categoremático. O verdadeiro infinito, a rigor, é apenas o absoluto, que é anterior a toda composição e não é formado por adição de partes (LEIBNIZ, 1990, II, XXVII, §I, p. 124).

Categoremático e sincategoremático são termos usados para definir o infinito atual (cf. BURBAGE e CHOUCAN, 1993, p. 66). O primeiro designa uma multiplicidade composta de uma infinidade de partes enumeráveis, isto é, um infinito que contém em ato infinitas partes formalmente. Leibniz nega a possibilidade de um infinito categoremático, porque um todo composto de infinitas partes (indivisíveis) é uma

contradição – “um todo infinito composto de partes (...) é uma noção que implica contradição” (LEIBNIZ, 1990, II, xvii, §3, p. 125). O segundo, infinito sincategoremático, designa uma multiplicidade infinita que não é enumerável.

Os *Novos Ensaios* são um diálogo com Locke. Este, como Descartes, nega a possibilidade de uma ideia positiva do infinito, na medida em que pensa o infinito em termos exclusivamente quantitativos: a experiência de estender sem fim a ideia de espaço por adições, a ideia de tempo, ou de número sugerem a ideia de infinito, mas não nos dão a conhecer o infinito, só a possibilidade de aumento ou diminuição interminável – indefinível, se quisermos retomar o vocabulário cartesiano.

É por isso que para responder à afirmação de Locke de que “finito e infinito são modos da quantidade”, Leibniz precisa, por um lado, falar de um “verdadeiro infinito”, que não pode ser uma modificação, mas o absoluto, anterior a qualquer composição, e que, uma vez modificado, passa a ser limitado ou finito; mas, por outro lado, precisa também mostrar que, do ponto de vista da quantidade, podemos sempre conhecer a razões que explicam o infinito.

Assim, considerando, por exemplo, uma linha reta, podemos prolongá-la de modo que tenha o dobro da medida da primeira, pode haver ainda uma terceira, semelhante às demais, que tenha três vezes o tamanho da primeira e assim sucessivamente: neste caso, “a consideração do infinito vem da consideração da similitude ou da mesma razão, e sua origem é a mesma que a das verdades universais e necessárias” (Leibniz, 1990, II, xvii, §3, p. 124). A linha infinita é conhecida não por ser um todo, não porque interrompemos essa progressão ao infinito, mas porque, subsistindo sempre a mesma razão nesse processo de adição, é possível

conhecer essa razão. Conhecemos a lei que rege o processo de aumento, e graças a ela sabemos que a linha é infinita, eis por que não estamos condenados, como quer Descartes, a uma ideia indefinida do infinito.

Ora, mas esses infinitos quantitativos, “esses todos infinitos e seus opostos infinitamente pequenos têm lugar apenas no cálculo dos geômetras.” (LEIBNIZ, 1990, II, xvii, §3, p. 125). O ponto de vista de Locke é restritivo, porque desconhece as diferentes ordens de infinito e não pode, então, explicar a infinitude do ser absoluto, nem as grandezas infinitas do mundo (quer se trate do universo como um todo, quer das substâncias individuais, e talvez mesmo de seus fenômenos). Se o infinito não é um modo da quantidade e, ao contrário, a modificação do infinito verdadeiro é que gera o finito ou limitado, é porque a ideia de infinito verdadeiro ou absoluto não é obtida a partir da ideia de finito, mas a precede e a condiciona.

O infinito verdadeiro não diz respeito, portanto, ao aumento ou diminuição interminável, mas de alguma maneira se relaciona, por exemplo, com a ideia de espaço, que geometricamente pode ser pensado infinito como aquela linha reta: “A ideia de absoluto em relação ao espaço não é outra que a idéia da imensidade de Deus” (LEIBNIZ, 1990, II, xvii, §3, p. 125). Esses atributos de Deus (imensidade, eternidade etc.), contra a concepção de Locke, se dão a conhecer e produzem nosso conhecimento positivo do infinito. Embora o espaço não se confunda com a imensidade, nem o tempo com a eternidade, os atributos de Deus são pensados em relação a eles. E, inversamente, se considerarmos o infinito absoluto como fonte das demais noções de infinito, os infinitos matemáticos podem ser pensados positivamente como o que não tem fim (a série dos números por exemplo) ou como o que tende a um limite sem jamais atingi-lo (limite que pode ser calculado).



Leibniz não fala apenas do infinito absoluto e do infinito quantitativo da matemática. O trecho citado acima parte da referência a um outro infinito: “Para falar propriamente, é verdade que há uma infinidade de coisas, isto é, que há sempre mais do que podemos determinar” (LEIBNIZ, 1990, II, XVII, §1, p. 124). A infinidade das coisas, embora não se identifique com a infinitude do absoluto, tampouco deixa de ser verdadeira. Se há sempre mais coisas do que podemos determinar, é porque estamos falando do infinito sincategoremático, um todo que não pode ter partes enumeráveis.

Que relação pode haver entre esses infinitos “reais”, o infinito absoluto de Deus e o infinito do universo composto de infinitas substâncias singulares que percebem o infinito, e o infinito ideal das quantidades matemáticas que “têm lugar apenas no cálculo dos geômetras” e parecem muito mais próximos do infinito potencial, rejeitado por Leibniz na metafísica? Antes disso, como o infinito do mundo pode ser pensado um infinito sincategoremático, isto é, uma multiplicidade infinita que não é enumerável, sem, com isso, se identificar com infinitos quantitativos passíveis de uma divisão sem fim?

CÁLCULO INFINITESIMAL

A via que Leibniz encontra para entender o infinito e responder a essas questões é a retomada do problema da Quadratura do círculo e forjadura um novo algoritmo.

[...] uma nova maneira de somar, subtrair, multiplicar, dividir, extrair, própria às quantidades incomparáveis, ou seja, aquelas que são infinitamente grandes ou infinitamente pequenas em relação às outras (LEIBNIZ, 1962a, V, p. 259).

A inovação trazida por Leibniz para o problema do infinito está no tratamento de grandezas, em lugar de números e linhas. Vale notar: “grandeza” é o termo usado por Leibniz na *Monadologia* para definir a perfeição divina: “Deus é absolutamente perfeito, pois a perfeição não é senão a grandeza da realidade positiva considerada precisamente, pondo à parte as restrições ou os limites das coisas que os têm” (LEIBNIZ, 2004b, §41, p. 138).

Leibniz se inspira em Arquimedes. A importância de Arquimedes nas pesquisas de Leibniz sobre o infinito aumenta no período em que o filósofo fica em Paris, onde conhece os trabalhos de Pascal acerca do duplo infinito. Leibniz acredita que seus trabalhos sobre o infinito atual são uma continuação dos trabalhos de Pascal sobre o duplo infinito, eis por que, ao comentar o fragmento de Pascal sobre a desproporção do homem, afirma:

O que Pascal diz sobre o duplo infinito que nos cerca, aumentando e diminuindo [...] é apenas uma entrada em meus pensamentos. O que ele não teria dito com esta força de eloquência que possuía, se tivesse ido um pouco mais longe, se soubesse que toda a matéria é orgânica em toda parte [...] Que infinidade de infinidades infinitamente redobrada, que mundo, que universo aperceptível em cada corpúsculo [...] (LEIBNIZ, 1948, II, p. 554).

Porém, à desproporção que interdita o conhecimento do homem acerca do infinito tão logo ele tenha reconhecido a existência deste, Leibniz substitui a proporção e a analogia – o homem é uma “divindade

diminutiva” e um “Universo de matéria eminente”, e assim se distancia de Pascal.

O método de Arquimedes opera ou com a comparação entre duas figuras. Arquimedes propõe que a medida da área do círculo seja feita usando-se a medida de uma figura conhecida e retilínea. Com esse método de exaustão, sabe-se que basta um número finito de decomposições (do círculo em retângulos) para que se obtenha um valor aproximado da área, isto é, para que a diferença entre o círculo e os retângulos seja inferior à grandeza escolhida para a medida. Dessa maneira mostra a possibilidade de medir uma figura curva por uma reta, mas o resultado é necessariamente aproximativo.

Inspirado pela ousadia arquimediana, Leibniz se propõe a encontrar o valor exato da área do círculo e, para isso, sugere em lugar da solução geométrica, uma solução aritmética, que chama de Quadratura aritmética e “que consiste de fato em uma série, em que o valor exato do círculo aparece através de uma série de termos, de preferência racionais” (LEIBNIZ, 1995, p. 76). O valor exato é dado por uma série infinita inteira, conhecida quando identificamos sua natureza e a lei de progressão. Não podemos enumerar todos os elementos da série – trata-se de um infinito sincategoremático – mas ao conhecermos a razão que rege a série, temos uma ideia positiva do infinito.

Trata-se de um novo tipo de operação, um novo algoritmo, como diz Leibniz, que não simplesmente resolve o problema das quadraturas, mas recoloca a questão em outros termos. O procedimento leibniziano não opera com as aproximações do método de exaustão de Arquimedes. Não se trata mais de determinar da maneira mais precisa possível uma quantidade ou uma relação de quantidades, mas sim de estudar

um *processo de variação* por uma lei invariável. Como não opera nem com figuras nem com números descontínuos, o que resta são *relações*, e relações que envolvem o infinito.

A divisão do contínuo não deve ser considerada como a divisão da areia em grãos, mas como a de uma folha de papel ou de uma túnica em dobras, de maneira que possa haver uma infinidade de dobras, umas menores do que as outras, sem que jamais o corpo se dissolva em pontos ou mínimos (LEIBNIZ, 1903, C, p. 615).

O infinitesimal leibniziano não é um indivisível infinitamente pequeno, mas um infinitamente pequeno que tende ao zero. Do ponto de vista geométrico, essas quantidades incomparáveis são quantidades evanescentes, que “não sendo fixas ou determinadas” podem “ser consideradas tão pequenas quanto se queira em nossos raciocínios geométricos” (LEIBNIZ, Carta a Varignon, 2/2/1702, *apud* BURBAGE e CHOUCAN, p. 120).

IDEAL, ATUAL, REAL

Mas o que é o infinitesimal, a que gênero de realidade ele pertence? O que garante a validade do cálculo infinitesimal e qual a significação desse cálculo para o conhecimento humano em geral? O infinito matemático realmente nos dá a conhecer algo do infinito absoluto ou do infinito real do mundo? E em que sentido?

Em sua carta a Varignon de 2 de fevereiro de 1702, Leibniz afirma (cf. LEIBNIZ, Carta a Varignon, 2/2/1702, *apud* BURBAGE e CHOUCAN, p. 120-121) que o infinitesimal não é uma realidade metafísica, mas assume rigorosamente o papel de infinitamente pequeno. Então o infinitesimal

é uma noção ideal, sem realidade metafísica, útil e necessária para exprimir algo de real.

[...] pode-se dizer (...) que os infinitos e os infinitamente pequenos estão de tal maneira bem fundamentados que tudo se faz na Geometria, e mesmo na natureza, *como se fossem perfeitas realidades* (LEIBNIZ, Carta a Varignon, 2/2/1702, *apud* BURBAGE e CHOUCAN, p. 121-122, itálico meu).

O infinitesimal pode ser considerado tão pequeno quanto se queira, ele é um “momento” da continuidade que não é composta de nenhuma parte determinada a priori. A continuidade é ideal e abstrata. E por ser ideal, envolve partes indeterminadas. No caso da natureza, afirma Leibniz em uma carta a De Volder, a matéria é atualmente dividida ao infinito.

A quantidade contínua é qualquer coisa de ideal, que pertence aos possíveis e aos atuais tomados como possíveis. O contínuo envolve partes indeterminadas, enquanto nos atuais não há nada de indefinido, uma vez que, nestes, qualquer que seja a divisão que pode ser feita já está feita (Leibniz, 1962b, II, p. 283).

Na correspondência com Des Bosses, Leibniz explica a relação entre essas ordens de realidade, uma ordem ideal e uma ordem atual, constituída pelas substâncias que são unidades discretas e pelos corpos que exigem a matéria extensa, atualmente dividida ao infinito, mas explicada pela divisibilidade ao infinito da matemática.

Ele nos oferece a chave para abrir a porta que nos levará à saída do labirinto da composição do contínuo por indivisíveis em uma carta de 1709 a Des Bosses:

A massa e sua difusão resultam das mônadas, mas não o espaço. Pois o espaço, como o tempo, é uma determinada ordem, quero dizer (por espaço) a [ordem] dos coexistentes, que é preenchida pelas coisas atuais, mas também pelas possíveis. E portanto é uma coisa indefinida, como todo contínuo cujas partes não existem em ato, mas podem ser tomadas ao bel prazer como as partes da unidade ou frações. [...] Pois o espaço é um contínuo, mas ideal, enquanto a massa é uma continuidade discreta, entendo, uma multiplicidade atual, ou um ser por agregação, mas resultante de unidades em número infinito. *Nas coisas atuais os simples são anteriores aos agregados, mas nas coisas ideais o todo é anterior às partes. Quem negligencia essa observação gera o labirinto do contínuo* (LEIBNIZ, carta a Des Bosses 31/7/1709, in FREMONT, 1999, p. 162, itálico meu).

A questão é que nós lemos o aparentemente contínuo da matéria pela noção de extensão geométrica que é contínua. Mas na natureza há um infinito atual de substâncias unas e indivisíveis. Vejamos.

Há, em primeiro lugar, a ordem ideal, na qual se insere a extensão geométrica, que é uma grandeza contínua. A divisão na extensão geométrica é uma divisibilidade ideal, isso significa que se pode sempre dividir uma linha em partes menores, um espaço em partes menores. Nessa divisibilidade ideal o todo é sempre anterior às partes.

Ora, a matéria exige a extensão e, por isso, quando pensamos na matéria como resultado de substâncias que são unas nos parece um paradoxo. Mas ao falar em matéria já entramos na ordem atual, por isso, neste caso, devemos pensar antes nas partes e depois no todo: as partes da matéria são as substâncias, unidades atuais, reais.

A matéria é atualmente dividida ao infinito porque é o resultado de infinitas unidades atuais; a matéria é realmente composta de unidades e essas unidades formam um contínuo apenas graças ao vínculo que

as une. Esse contínuo não é como a extensão geométrica, não se trata de uma divisibilidade ideal, mas do infinito atual: Leibniz afirma que a massa é uma “quantidade discreta”, não uma grandeza contínua, porque o corpo orgânico é uma unidade, um todo cujas partes (as mônadas) lhe são anteriores.

Em resumo: temos o ideal e o atual. A ordem ideal não é o real concreto, mas algo da ordem do pensamento, como a matemática. O contínuo matemático tem uma divisibilidade ideal na qual o todo é anterior às partes. A ordem atual, por sua vez, comporta a ordem das substâncias e a ordem dos corpos. Aquelas são unidades, estes, os corpos, podem ser *explicados* pela extensão geométrica. Mas a extensão geométrica não é sua substância, ela é da ordem do ideal. Na ordem atual a matéria está atualmente dividida ao infinito, porque, nela, as partes são anteriores ao todo e as partes são justamente infinitas substâncias unas. Eis o infinito atual (cf. LEIBNIZ, carta a Des Bosses 31/7/1709, in FREMONT, 1999, p. 162).

Quando identificamos matéria e extensão geométrica, misturamos erroneamente os dois registros. No caso da extensão geométrica trata-se sempre de uma divisibilidade ideal, enquanto no atual a continuidade, digamos assim, é dada pelo vínculo substancial de unidades discretas. Engendramos o labirinto no qual se perde nossa razão quando confundimos divisibilidade ideal e divisibilidade atual.

OS LIMITES DO IDEAL

Mas tampouco é possível imaginar que, de posse do cálculo infinitesimal, todos os problemas acerca do infinito tenham sido resolvidos.

Há duas questões que afastam uma leitura matemática do infinito considerado metafisicamente. O infinito formado de partes, mesmo que essas partes não sejam pensadas como “átomos”, mas como dobras em uma folha de papel, não constitui um *todo* nem, sobretudo, uma *unidade*: “para falar propriamente o infinito formado de partes não é nem uma unidade nem um todo, e é concebido como uma quantidade apenas por uma pura ficção do espírito. Somente o infinito sem partes é uno, mas ele não é um todo; esse infinito é Deus.” (LEIBNIZ, 1962b, II, p. 313, Carta a Des Bosses 1/9/1706). A primeira questão é, portanto, a distinção de natureza que separa o infinito absoluto do infinito matemático. Compreender algo acerca do infinito a partir do cálculo infinitesimal não significa, pois, explicar a natureza divina. Ora, poderíamos imaginar que a infinidade de criaturas que constitui o mundo é um correlato desse infinito formado por partes homogêneas ou infinitamente pequenas. É verdade que as substâncias simples são verdadeiros indivisíveis, mas elas são imateriais, não são átomos, mas princípios de ação (LEIBNIZ, 1962a, MS, IV, p. 106–110, carta a Varignon 20/6/1702). Mas, além disso, já vimos que os “infinitamente pequenos” são uma imagem para uma quantidade que pode ser sempre menor, e tende a evanescer. A segunda questão diz respeito, então, às substâncias individuais. A ordem real, considerada rigorosamente, é caracterizada por unidades discretas, unidades indivisíveis e singulares. Enquanto a ordem ideal que engloba os infinitamente pequenos, ou “infinitamente menores que”, trata da quantidade contínua de grandezas possíveis. Na primeira, a ordem real, a descontinuidade parece ser a regra; na segunda, a continuidade. Mesmo que o cálculo infinitesimal seja parte de uma ciência a respeito do infinito, seria ingenuidade procurar explicar o infinito absoluto e a infinidade de substâncias individuais que compõem o mundo pelo infinito matemático.

Leibniz joga, portanto, com a noção de ideal ora para justificar uma passagem da matemática à natureza, ora para vedar a transposição da matemática para a metafísica. Na verdade, trata-se menos de um jogo que de um discurso feito para interlocutores determinados. Para quem duvida da aplicabilidade do cálculo infinitesimal, Leibniz afirma sua validade não apenas no interior da matemática, mas também na dinâmica, na mecânica, etc.. Para aqueles que, ao contrário, pretendem explicar o infinito a partir do cálculo, Leibniz salienta sua natureza ideal e a distância do infinito matemático em relação ao infinito absoluto e ao real, ou multiplicidade de substâncias. De outra maneira, Leibniz seria acusado de contradição, já que afirma tanto que os infinitesimais são ficções, quanto que não são. Mas poderíamos explicar ainda de outra maneira essa oscilação do discurso leibniziano. Vejamos.

A FORÇA DO IDEAL

[...] pode-se dizer em geral que a continuidade toda é uma coisa ideal e que não há nada na natureza que tenha partes perfeitamente uniformes, mas em compensação o real não deixa de se governar perfeitamente pelo ideal e abstrato, e acontece que as regras do finito funcionam no infinito, como se houvesse átomos (ou seja, elementos assinaláveis na natureza), embora não haja tais elementos, estando a matéria atualmente subdividida sem fim; e que, *vice versa*, as regras do infinito funcionam no finito, como se houvesse infinitamente pequenos metafísicos, embora não se tenha necessidade disso, e a divisão da matéria não chegue jamais a parcelas infinitamente pequenas [...] (LEIBNIZ, carta a Varignon, 2/2/1702, in BURBAGE e CHOUCAN, 1993, p. 122).

A natureza ideal e abstrata do infinitesimal não impede a explicação do atual: mesmo que não haja na natureza partes uniformes ou

quantidades infinitamente pequenas como átomos materiais, é possível explicar os fenômenos através dessa noção ideal *como se* houvesse. Mas, o que é mais importante, e que Leibniz marca pela expressão “vice versa”, é que não há infinitamente pequenos metafísicos, os infinitesimais não são realizados, não são coisas, ou imagens de coisas. E aqui, é a natureza ou o atual que instrui sobre o ideal.

O infinitesimal envolve o infinito, afirma Leibniz (cf. 1962a, MS, V, p. 307), porque é uma expressão ideal do infinito atual que é o universo infinito das substâncias individuais, que por sua vez são expressão do infinito absoluto divino. Assim, o infinito matemático envolve o verdadeiro infinito, Deus, não apenas como causa e modelo, ele não apenas se explica por Deus, mas exprime Deus.

E só é possível entender essa afirmação se considerarmos que Leibniz sustenta, como sugere Belaval (1976, p. 141-143), a existência de um mundo inteligível. A relação constante e regrada que constitui a expressão é garantida por uma lógica incriada. Assim, quando pensamos, por exemplo, em um círculo, não temos a ideia de círculo no mesmo sentido que Deus, único espírito capaz de intuição, tem essa ideia:

[...] há em nós uma imagem do círculo, uma definição do círculo, as ideias de tudo o que é necessário para pensar o círculo. Formamos pensamentos sobre o círculo, fazemos demonstrações concernentes ao círculo, conhecemos o círculo: temos o conhecimento de sua essência, mas por partes. Se pensássemos ao mesmo tempo a essência inteira do círculo, não teríamos a ideia do círculo. Só cabe a Deus ter ideias de coisas compostas (LEIBNIZ, *Elementa philosophiae arcanae de summa rerum* apud BELAVAL, 1976, p. 141).

Isso significa que a natureza do círculo e suas propriedades são algo de existente e eterno, como uma causa constante externa a nós, o

que garante que todos possam pensar a mesma coisa e que fenômenos confirmem esse pensamento quando uma aparência impressiona os sentidos. Esse realismo das essências, por um lado, aproxima Leibniz de Malebranche e da visão em Deus e, por outro, o afasta de Descartes e da doutrina da evidência: a ideia do círculo existe em Deus, que pensa *tota simul*, e, embora não vejamos a ideia em Deus, nosso espírito discursivo a conhece por meio de suas modificações, que correspondem, ou exprimem, aquela ideia, eis por que não temos um conhecimento imediato da ideia verdadeira como evidência tal como queria Descartes. Em certo sentido, porém, essa ideia expressiva é, como a ideia cartesiana, o objeto imediato de nosso conhecimento, ela existe em nós, nosso espírito a constitui, e cada ideia tem sua realidade formal. Além disso, em relação à ideia que existe em Deus e que nossa ideia exprime, ela tem uma realidade objetiva adequada ou inadequada. Mas, por mais que seja imediata, a ideia expressiva leibniziana não respeita as condições de evidência da ideia cartesiana, a saber, a ideia tem que ser passiva, atualmente presente, instantânea e, portanto, apreendida por um ato simples do espírito. A ideia é uma expressão e entre a expressão e o exprimido há uma relação que faz com que toda variação em uma corresponda a uma variação no outro, e vice versa. Assim a ideia expressiva não pode ser concebida como passiva, ela não pode ser um objeto passivo de uma intuição atual – o grande problema da evidência cartesiana é ser pensada sob o paradigma da visão, quando o homem conhece por uma espécie de operação. É por isso que podemos dizer que, na medida em que se apoia em uma lógica incriada, a teoria da expressão garante que nossas ideias sejam verdadeiras por convirem com Deus nas mesmas relações. É a relação presente na ideia, e não uma intuição, que importa aqui.

Os infinitesimais podem ser imaginários, mas as relações que exprimem não são, são relações que determinam o real, que exprimem o real. Não temos as ideias de Deus, mas convivemos com Ele nas mesmas relações. Deus cria como um excelente geômetra, afirma Leibniz no *Discurso de metafísica*, mas o geômetra, completa Serres (1968, I, p. 135), pensa como Deus cria.

O infinito é considerado positivamente não apenas como objeto do pensamento, mas como atividade mesma do espírito. Nosso entendimento ultrapassa sua limitação para pensar o infinito, ultrapassa os limites do perceptível e por meio de pensamentos cegos é capaz de envolver o infinito. O cálculo convém com o calculador que é Deus. E é porque convivemos com Deus nas mesmas relações que podemos constituir, em nosso pequeno departamento, amostras arquitetônicas da arte divina (cf. LEIBNIZ, 2004c, §14, p. 161). A ordem ou a relação entre os caracteres de uma ideia que garantem a conveniência de relações entre nossas ideias e as ideias de Deus, que nos escapam, por isso Leibniz dá tanta importância ao formalismo e o opõe à intuição. O formalismo, ou a ordem em nossos pensamentos, mesmo quando envolvido nos espaços imaginários da geometria, nos conduz ao real e deixa entrever a verdadeira fonte das verdades eternas.

Assim, o caráter ideal e abstrato do cálculo infinitesimal não veda a passagem da matemática para a natureza, e nisso Leibniz não pode ser acusado de falsa modéstia:

[...] não é de admirar que certos Problemas, depois de meu cálculo, sejam considerados resolvidos [...] sobretudo os que conduzem à passagem da Geometria à Natureza. Isto é, uma vez que a Geometria corrente não é suficiente cada vez que a consideração do Infinito é gerada, é mais natural que ele se encontre na maior

parte das operações da Natureza, em que lembra mais seu Autor (LEIBNIZ, 1962a, MS, II, p. 83, “carta a Wallis”).

Para entender a relação entre o infinito matemático, de ordem inteligível, e a ordem atual, precisamos da mediação dos fenômenos naturais. A natureza a que Leibniz se refere, quando afirma ser possível passar da Geometria à natureza, diz respeito aos fenômenos e não às substâncias individuais. É por isso que, se quisermos falar em uma transposição da matemática para uma ordem distinta dela, ou da matemática como modelo, podemos dizer que ela é modelo das ciências, da mecânica, da dinâmica, da biologia. Talvez por isso, quando fala explicitamente em *aplicação* das matemáticas, Leibniz fale em aplicação à física, não à metafísica:

Enfim, nosso método sendo propriamente esta parte da Matemática geral que trata do infinito, é isso que faz com que seja tão necessário ao aplicar as Matemáticas à Física, porque o caráter do Autor infinito entra ordinariamente nas operações da natureza (LEIBNIZ, 1962a, MS, V, p. 308, “Considerações sobre a diferença que há entre a análise ordinária e o novo cálculo das transcendentess”).

Mas se pensarmos na ordem real tomada rigorosamente, como infinidade de substâncias unas, cria-se um hiato entre a ordem ideal (a que pertence a continuidade expressa pelo cálculo infinitesimal) e a ordem atual e não é mais possível passar da matemática à natureza sem o cuidado de distinguir o infinito matemático do infinito atual que constitui o mundo, sob o risco de, adentrando em um dos dois labirintos no qual a razão se perde, perdermos de vista o verdadeiro infinito.

LEIBNIZ: THE DIVINE INFINITUDE AND THE INFINITE IN US

ABSTRACT: The true infinite, accord to Leibniz's *New Essays*, is not a quantity, it is prior to any composition and is not formed by adding parts. The infinite, for Leibniz, is actual and it is the property of all things. How the finite creatures know the infinite? In this paper, we investigate what kind of relation is there between the mathematical, quantitative infinite and the knowledge of God's infinity and actual infinite that exists in the world. Does the ideal order of mathematics instruct us about the real order of the world? And which are the limits of the ideal order in explaining the actual infinity of God and of the world?

KEYWORDS: actual infinite, infinitesimal calculus, God, labyrinth, continuous.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARISTÓTELES (2001) "Physics". In *The basic Works of Aristotle*. New York: The Modern Library.

BELAVAL, Y. (1976) *Leibniz critique de Descartes*. Paris : Gallimard.

BURBAGE, Frank e CHOUCAN, Natalie (1993) *Leibniz et l'infini*. Paris: PUF.

FRÉMONT, C. (1999) *L'Être et la relation*. Paris: Vrin.

LEIBNIZ (1903) *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*. Editée par Couturat. Paris (reimpressão Hildesheim, 1961).

_____ (1948) "Double infinité chez Pascal et Monade" in *Textes inédits*. Publié et annotés par G. Grua, Paris: PUF.

_____ (1962a) *Mathematische Schriften*. Ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.

_____ (1962b) *Die Philosophischen Schriften*. Ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlin, Halle: 1949-63; reimpressão Hildesheim, 1962.

_____ (1969) *Essais de Théodicée*. Paris: GF-Flammarion.

_____ (1987) “Carta a Wallis” in *Oeuvre mathématique*, II, Paris : Librairie A. Blanchard.

_____ (1990) *Nouveaux essais sur l’entendement humain*. Paris: GF-Flammarion.

_____ (1995) *La naissance du calcul différentiel*. Ed. M. Parmentier. Paris :Vrin.

_____ (2004a) “Discurso de metafísica”. In *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes.

_____ (2004 b) “Monadologia”. In *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes.

_____ (2004c) “Princípios da Natureza e da Graça”. In *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes.

SERRES, M. (1968) *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris: PUF.

Recebido: 26/04/2016

Aprovado:02/05/2016

A CRÍTICA DO JOVEM LEIBNIZ AO MATERIALISMO HOBBESIANO A PARTIR DO CONCEITO DE CONATUS¹

Celi Hirata

Professora, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, Brasil

celi_hirata@yahoo.com

RESUMO: Neste artigo, pretende-se indicar como o jovem Leibniz, em textos do início da década de 1670, como no *Theoria Motus Abstracti* e nas correspondências a Johann Friedrich e a Hobbes, apropria-se do conceito de *conatus* e da teoria da sensação de Hobbes para defender a existência de mentes incorpóreas, seres verdadeiramente indivisíveis, em oposição à redução hobbessiana da realidade a corpos e seus movimentos. Ademais, uma vez que a essência do corpo reside no movimento e não na extensão — como o filósofo afirma influenciado pelas teorias de Hobbes — e que o corpo, de acordo com os princípios do mecanicismo, não é fonte de seu próprio movimento, Leibniz argumentará que a sua substância deve residir em algo incorpóreo. Essa apropriação por parte de Leibniz do conceito de *conatus* e da teoria do movimento hobbessiano desempenhará, assim, um papel importante não apenas na rejeição da substância extensa cartesiana, como também na posterior reabilitação das formas substanciais, rejeitadas pelo autor na sua primeira juventude.

PALAVRAS-CHAVE: Mecanicismo, Materialismo, *Conatus*, Mente, Substância.

1 O presente artigo consiste numa versão ligeiramente modificada de parte de minha tese de doutorado, “Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente”, defendida no Departamento de Filosofia da USP em agosto de 2012.

A filosofia de Hobbes exerceu grande influência no pensamento de Leibniz, em especial na sua juventude. Tal influência não se limita ao campo da jurisprudência e da política, domínios nos quais Hobbes é mais conhecido, mas se estende também à lógica, à filosofia da natureza, à metafísica e até mesmo à matemática. Segundo Ferdinand Tönnies (TÖNNIES, 1887, p. 568), foi Hobbes e não Descartes que introduziu Leibniz à filosofia mecanicista ou reformada por meio da jurisprudência: o interesse do jovem jurista por esta disciplina o conduziu a Hobbes, que acabou por iniciá-lo naquela outra. Essa hipótese é bastante plausível, considerando-se as leituras precoces que Leibniz fez da obra de Hobbes: como ele relata a Jakob Thomasius numa carta de setembro de 1663, ele havia estudado o *De Cive* com apenas 17 anos. Alguns anos mais tarde, realizou várias leituras do *De Corpore*, interessando-se a cada vez por diferentes aspectos desta obra. Como Ursula Goldenbaum indica (GOLDENBAUM, 2001, pp. 53-94), com base principalmente em anotações marginais nas edições das obras de Hobbes disponíveis na biblioteca de Christian von Boineburg, Leibniz focou-se sucessivamente nas concepções de lógica (1666), nos princípios da filosofia mecânica (1668) e na matemática (1670) presentes nessa obra. Há indicações, além disso, de que Leibniz leu por volta de 1669 o *De Homine*, interessando-se aí principalmente pela teoria da percepção de Hobbes e descobrindo o papel essencial do *conatus* — descoberta que desempenhará um papel importante no desenvolvimento da filosofia leibniziana, como se pretende indicar.

É o próprio Leibniz que, na sua carta a Hobbes de julho de 1670 (LEIBNIZ, 1960, GP VII, p. 572 / p. 105), afirma ter lido quase toda a sua obra, em parte separadamente e em parte na edição completa de 1668, e diz tê-las aproveitado como poucas em seu século. Leibniz não

só elogia a teoria do Estado de Hobbes e aspectos de sua jurisprudência — que, segundo ele, foram acusados de imoralidade e ateísmo devido à falta de compreensão e má aplicação —, como também algumas teses de sua mecânica, a saber, a tese de que nada se move se não é movido por outro corpo, bem como aquela segundo a qual um corpo em repouso, por maior que seja, pode ser impelido pelo menor movimento de um corpo, por menor que este seja, além da tese de que corpos que parecem estar em repouso possuem, na realidade, um movimento insensível — teses que, como se indicará, desempenharão um papel importante no pensamento de Leibniz a respeito dos corpos. Em suma, os fundamentos que Hobbes estabeleceu para a teoria do movimento abstrato pareceriam, para Leibniz, bem justificados. O autor encerra a sua carta dizendo que ninguém teria filosofado com tanta exatidão, clareza e elegância como Hobbes, nem mesmo Descartes.²

Apesar dessa admiração do jovem Leibniz pela filosofia hobbesiana, em especial pelo seu mecanicismo, ele rejeita o materialismo de Hobbes e de Gassendi, e essa rejeição vai se tornando mais elaborada com o passar dos anos. Isso porque a conciliação da filosofia mecanicista de seu tempo com os dogmas da religião cristã é um dos problemas mais caros a Leibniz, determinando profundamente a constituição de sua filosofia. Dentre os dogmas que ele pretende tornar compatíveis com o mecanicismo se destacam o da imortalidade da alma e, mais ainda,

2 Na verdade, nesta época, Leibniz ainda não tinha estudado Descartes mais seriamente, o que ele fará somente no período em Paris (BELAVAL, 1952, p. 33). Como confessa a Simon Foucher numa carta de 1675, Leibniz não havia lido à época todas as obras de Descartes com a devida profundidade, mas, ao contrário, estudara quase todos os outros autores de seu tempo mais do que este. Isso porque, de acordo com as suas próprias palavras, ele só se tornara geômetra há pouco, o que atrapalhava a leitura do filósofo francês nos anos mais jovens (LEIBNIZ, 1923, A, II, I, 388-9).

o da transubstanciação. Se, quando sai de Leipzig, em 1666, Leibniz, principalmente sob a influência de Gassendi, é um *atomista*, que, como outros contemporâneos, não vê incompatibilidade entre a filosofia corpuscular e o Cristianismo. Nos anos seguintes começa a considerar essa posição filosófica cada vez mais insustentável, até abandoná-la por volta de 1668-9. Isso porque, quando se muda para a católica Mainz, entra em contato com as discussões francesas acerca de como o mecanicismo poderia ser conciliado com o cristianismo, discussões que se acirram a partir do momento em que a obra de Descartes é colocada, em 1663, no *Index Librorum Prohibitorum* por não ser compatível com o dogma da transubstanciação (GOLDENBAUM, 2001, p. 205) — que é ainda mais inexplicável a partir de uma posição atomista.

É nesse momento de transição que se situa, por exemplo, o *Confessio naturae contra atheistas — quod ratio phaenomenorum corporalium reddi non possit, sine incorporeo principio, id est Deo*, de 1668, quando Leibniz, por um lado, ainda é partidário do atomismo e, por outro, já indica as deficiências teóricas desta corrente. Nesse texto, o jovem pensador pretende argumentar que a filosofia natural não conduz à impiedade, como parece a muitos, mas, ao contrário, deve servir para combatê-la: inspirando-se numa declaração de Francis Bacon, Leibniz defende que a filosofia, que a princípio nos afasta de Deus, quando aprofundada nos aproxima dele. No caso da filosofia natural reformada, é o preceito de fundamentação das qualidades secundárias nas primárias e a ausência de uma fonte de movimento e coesão nos próprios corpos que leva à conclusão de que apenas uma substância incorpórea que seja inteligente pode ser a sua origem. Com essa argumentação, Leibniz está visando os filósofos mecanicistas de seu tempo que, ao renunciar ao recurso à divindade na explicação dos fenômenos, acabam indo longe demais,

excluindo toda teologia do âmbito da filosofia, em especial Hobbes (LEIBNIZ, 1960, GP IV, p.105).

Após demonstrar que o próprio aprofundamento da filosofia mecanicista conduz inevitavelmente à conclusão de que existe um ser para além do mundo corpóreo que dota os corpos com as suas propriedades, Leibniz abandona o atomismo e dá mais um passo na refutação do materialismo, argumentando não apenas que deve haver um ser incorpóreo transcendente ao mundo material como também que os corpos, na ausência da união com algo inextenso, não são substâncias, isto é, não podem subsistir por si mesmos. Como se indicará na seção a seguir, a partir de textos do início da década de 1670, como o *Theoria Motus Abstracti* e as correspondências a Johann Friedrich e a Hobbes, Leibniz argumentará que é preciso haver mentes incorpóreas, verdadeiros indivisíveis, como fontes da percepção, pois, de outro modo, não se poderia explicá-la — segundo o próprio Hobbes, a sensação consiste numa reação permanente, o que não pode ocorrer nos corpos. A mente será definida como o centro para o qual todas as impressões convergem como raios e o corpo, como mente momentânea, o que já mostra o privilégio do espiritual em relação ao corpóreo: é assim que Leibniz, por meio de conceitos oriundos da filosofia de Hobbes, sustenta a distinção entre o corpóreo e o incorpóreo, argumentando que a mente não pode ser reduzida ao corpo, como também, mais do que isso, defende a prioridade do incorpóreo em relação ao corpóreo, em franca oposição ao materialismo de Hobbes. Uma vez que a essência do corpo reside no movimento e não na extensão e que o corpo, de acordo com os princípios do mecanicismo, não é fonte de seu próprio movimento, a sua substância reside em algo incorpóreo. Deste modo, essa apropriação por parte de Leibniz do conceito hobbesiano de

conatus desempenhará um papel importante não apenas na rejeição da substância extensa cartesiana, como também na reabilitação de alguns anos mais tarde das formas substanciais, rejeitadas pelo filósofo alemão na sua primeira juventude.

★

No *Theoria Motus Abstracti*, escrito em 1671 e dedicado à Academia Real Francesa, Leibniz pretende expor as razões universais do movimento, independentemente dos sentidos e dos fenômenos, em separado da exposição das razões dos movimentos nos fenômenos, o que ele fará no *Theoria Motus Concreti*. Essa divisão do *Hypothesis Phisica Nova* foi com grande probabilidade inspirada na divisão das ciências apresentada no sexto capítulo do *De Corpore*, no qual Hobbes descreve a ordem sistemática das investigações que devem constituir a filosofia. Nesta obra, Hobbes diz que, em primeiro lugar, devem ser estabelecidas as definições dos universais, o que constitui a filosofia primeira; essa parte é sucedida pela geometria ou investigação do movimento puro, que investiga o que um corpo em movimento produz quando nele nada é considerado além do movimento, como quando um ponto produz uma linha e uma linha, uma superfície; a partir da geometria, por sua vez, estabelece-se a mecânica, na qual o movimento não é examinado abstratamente, mas na sua interação com outros movimentos, como quando um corpo se choca com um outro, sendo que as demais partes da filosofia — a física, a moral e a política — são sucessivamente constituídas a partir destas três primeiras (HOBBS, 1966, cap. 6, § 6 e 7, pp. 70 -74).

Dentro desse esquema, o *Theoria Motus Abstracti* corresponde de alguma forma à segunda parte da filosofia, tal como descrita por Hobbes,

e exposta na terceira parte do *De Corpore*, intitulada “Das proporções dos movimentos e das magnitudes”. Tanto Hobbes, nessa parte do *De Corpore*, como Leibniz, no *Theoria Motus Abstracti*, introduzem o conceito de *conatus*. De acordo com o filósofo alemão, o “*conatus* está para o movimento como o ponto está para o espaço ou o um para o infinito, pois ele é o começo e o fim do movimento” (LEIBNIZ, 1960, GP IV, §10, p. 229-230)³. Ao defini-lo deste modo, Leibniz está seguindo a definição hobbesiana de *conatus*, segundo a qual este é “o movimento feito num espaço e tempo menor do que podem ser dados; isto é, menor do que pode ser determinado ou assinalado por exposição ou número; ou seja, movimento feito na dimensão de um ponto e num instante ou ponto de tempo” (HOBBS, 1966, cap. 15, §2, p. 206). Deste modo, tanto num autor como noutro, o *conatus* é definido como *movimento ínfimo* e como o início e o fim do movimento.

Na filosofia de Hobbes, esse termo desempenha um papel importante na redução de toda a realidade a corpos em movimento. De um lado, Hobbes reduz toda a realidade aos corpos e seus acidentes, tornando *substância* e *corpo* noções intercambiáveis — razão pela qual o oitavo capítulo do *De Corpore* se intitula “Corpo e acidente” ao invés de “Substância e acidente”, como os aristotélicos o teriam denominado (LEIJENHORST, 2002, p. 146). Só os corpos preenchem os dois requisitos de substancialidade, sendo tanto *subsistentes* por si — existindo independentemente de nosso pensamento e ocupando uma parte real do espaço que é coextensivo com o espaço imaginário — como também *sujeitos* dos quais se predicam os acidentes: os corpos são sujeitos às mudanças, aparecendo de diversas maneiras aos seres dotados de sentidos.

3 Tradução parcial em LEIBNIZ, 1989, p. 139-145.

Assim, substancialidade é, para Hobbes, sinônimo de *corporeidade*, razão pela qual o termo “substância incorpórea” é considerado por ele um nome tão contraditório como o de “quadrângulo redondo” (HOBBS, 1966, cap. 6, § 21, p. 37). Ademais, Hobbes não apenas reduz os seres aos corpos, como também reduz os corpos à *matéria*, rejeitando o hilemorfismo aristotélico. “Matéria” passa a denotar corpo em geral e não mais um princípio precedente à composição do corpo natural. De outro lado, Hobbes afirma que toda mudança é movimento; que o movimento é a causa de todos os acidentes ou variedade de fenômenos e que um movimento não pode ter outra causa senão outro movimento (HOBBS, 1966, cap. 6, § 5, pp. 69-70). É nesse sentido que o conceito de *conatus* desempenha um papel importante, na medida em que a partir dele é estabelecido que o princípio do movimento não é algo distinto do movimento, alguma tendência ou potência que se traduzisse no ato, mas é também ato, um movimento ínfimo e invisível. De fato, com esse termo, Hobbes pretendeu substituir o conceito cartesiano de inclinação — pelo qual Descartes caracterizava a propagação instantânea da luz, que, segundo ele, não poderia consistir em movimento, já que nenhum movimento pode se efetuar num instante (DESCARTES, 1963, p. 658) — e reduzir toda mudança ao movimento atual, eliminando qualquer resquício de potencialidade no sentido aristotélico (LIMONGI, 2009, p. 50). Ademais, com o auxílio do conceito de *conatus*, Hobbes uniformiza os campos da física e da ética ao definir também o apetite e a aversão “como o *conatus* ou o começo interno do movimento animal”. Assim, tanto quanto os outros, os fenômenos mentais consistem em movimentos.

Já Leibniz, ao contrário, ao retomar o conceito do *conatus*, bem como algumas teses a respeito de sua propagação, pretende distinguir a

mente e o corpo por meio da capacidade que uma possui de retê-lo e o outro não. Eis o que ele escreve na sequência no *Theoria Motus Abstracti*, no décimo-sétimo parágrafo:

Nenhum conatus sem movimento dura mais do que um momento exceto nas mentes. Pois o que é conatus num momento é o movimento de um corpo num tempo. Isso abre a porta para a verdadeira distinção entre corpo e mente, o que ninguém havia explicado até então. Pois todo corpo é uma mente momentânea ou carente de recordação, pois não retém por mais de um momento o seu próprio conatus e os outros contrários (pois duas coisas são necessárias para sentir prazer ou dor — ação e reação, comparação e harmonia — e não há sensação sem eles): portanto, o corpo carece de memória, carece de percepção de suas próprias ações e paixões, carece de pensamento (LEIBNIZ, 1960, GP IV, pp. 229–230).

Leibniz não nega que o *conatus* ou os movimentos ínfimos operem na mente assim como operam nos corpos, mas argumenta que estes, ao contrário daqueles, não são capazes de retê-los por mais de um momento, o que os torna incapazes de memória, percepção e pensamento e os distingue da mente.

Na passagem acima, Leibniz está claramente se referindo ao quinto parágrafo do capítulo 25 do *De Corpore*, onde Hobbes tenta explicar o porquê de nem todos os corpos possuírem sensação, já que, de acordo com a sua própria definição, a sensação “*é um fantasma feito pela reação e conatus para fora no órgão da sensação, causado por um conatus para dentro do objeto*” (HOBBS, 1966, cap. 25, § 2, p. 391), de modo que todos os corpos que fossem pressionados ou tocados por outros teriam de ter sensações, consequência que Hobbes queira evitar. Negando que as criaturas inanimadas tenham sensação, Hobbes afirma que para a sensação ser produzida são necessários órgãos, tais quais as criaturas

animadas possuem, que sejam capazes de reter o movimento produzido, uma vez que por sensação entendemos o juízo que fazemos dos objetos a partir de seus fantasmas, comparando-os e distinguindo-os, o que nunca poderia ser realizado sem que algum órgão retivesse o movimento e o fizesse retornar. É por isso que os corpos inanimados não possuem sensação, pois o fantasma produzido pelo movimento cessa assim que o objeto que pressiona o corpo é removido, o que impede qualquer comparação e distinção entre os fantasmas. Em outras palavras, a sensação requer permanência e alguma memória aderindo a ela (HOBBS, 1966, cap. 25, § 5, p. 393).⁴

Aproveitando a explicação de Hobbes e a distinção entre a reação simples que não é retida por mais de um momento e a sensação, Leibniz afirma que apenas nas mentes o *conatus* pode durar mais do que um momento, já que só elas o retém, o que as torna capazes de comparar o seu *conatus* com os contrários e de ter sensação, percepção e pensamento.

4 “Mas apesar de toda sensação, como disse, ser feita por reação, não é, entretanto, necessário que toda coisa que reaja possua sensação. Sei que houve alguns filósofos e homens eruditos que sustentaram que todos os corpos são dotados de sensação. Não vejo como eles podem ser refutados se a natureza da sensação residir apenas na reação. E, ainda que pela reação de corpos inanimados um fantasma possa ser feito, ele, no entanto, cessaria assim que o objeto fosse removido. Pois a não ser que esses corpos possuam órgãos, como as criaturas vivas o possuem, capazes de reter tal movimento tal como é feito neles, suas sensações seriam tais que eles nunca se lembrariam das mesmas. E, portanto, isso não tem nada a ver com a sensação que é o objeto do meu discurso. Pois por sensação entendemos comumente o juízo que fazemos dos objetos a partir de seus fantasmas, a saber, comparando e distinguindo esses fantasmas, o que nunca poderíamos fazer se o movimento no órgão, por meio do qual o fantasma é produzido, não permanecesse aí por algum tempo e fizesse o mesmo fantasma retornar. Donde se depreende que a sensação, como entendo aqui, possui necessariamente alguma memória aderindo a ela, pela qual os fantasmas anterior e posterior podem ser comparados e distinguidos um do outro” (HOBBS, 1966, §5, p. 393).

Nos corpos, o *conatus* se converte em movimento, isto é, no abandono contínuo de um lugar e na aquisição de um outro, sem que jamais seja possível que ele dure para além de um instante, pois é precisamente essa a sua definição: o que é *conatus* num momento é movimento num tempo. Apesar dessa definição, apesar da efemeridade ser constitutiva do *conatus* enquanto tal, nas mentes o *conatus* transcende essa condição, dando origem à sensação.

Como Konrad Moll comenta, Leibniz já sinaliza aqui a indestrutibilidade das mentes, que não se destroem com a passagem do tempo, o que lhes torna possível a consciência, o pensamento e a percepção da harmonia (MOLL, 1990, p. 580), em oposição aos corpos, nos quais os vários *conatus* são, no momento da colisão, destruídos e resolvidos num só. Isso sinaliza que a mente não pode ser reduzida a uma estrutura corporal, ao cérebro ou ao sistema nervoso, mas é algo de outra natureza: assim é a própria definição hobbesiana de *conatus*, bem como a sua reflexão a respeito da sensação e o papel que ele atribui à retenção que abre a porta para a verdadeira distinção entre corpo e mente. É o que Leibniz também argumenta na sua carta a Hobbes de julho de 1670:

Gostaria que tivesses te exprimido mais distintamente sobre a natureza da mente. Pois definiste corretamente a sensação como reação permanente [...], mas não há reação verdadeiramente permanente na natureza das coisas meramente corporais. Apenas aparece assim para os sentidos, mas é na realidade descontínua e sempre estimulada por uma nova causa externa. Temo, então, que quando tudo é considerado, devemos dizer que não há sensação verdadeira nas bestas, mas apenas uma aparente, não mais do que há dor na água fervente; e que a sensação verdadeira, como experimentamos em nós mesmos, não pode ser explicada apenas pelo

movimento dos corpos [...] (LEIBNIZ, 1960, GP VII, p. 560)⁵.

Mais do que distinguir corpo e mente, negando que a realidade possa ser reduzida aos corpos e seus movimentos, Leibniz parece estabelecer a prioridade do espiritual em relação ao material, na medida em que inverte a relação entre corpos e mentes estabelecida por Hobbes: enquanto este distingue a mente e os percipientes em geral dos demais corpos dizendo que aqueles são corpos providos de órgãos propícios à retenção dos *conatus*, Leibniz define o corpo em função da mente, a saber, como *mente momentânea*. Se, para Hobbes, a mente se define como um corpo, por assim dizer, mais complexo, um corpo com algo a mais (sendo que esse “algo a mais” é também material), para Leibniz, o corpo se define como uma mente com algo a menos, a saber, a memória — o que constitui um importante indício do privilégio do espiritual em relação ao corporal. Talvez, como defende Daniel Garber (2009, p. 35), seja mesmo um exagero dizer que se trata de uma posição idealista precoce de Leibniz, que aí já estaria anunciada a *Monadologia* do Leibniz maduro. Não se trata de uma inversão completa da doutrina de Hobbes, isto é, de uma redução da realidade às mentes imateriais ou de uma redução dos corpos às mentes, já que Leibniz trata os corpos como entidades reais e adere ao mecanicismo dos modernos.⁶ Antes, o que ele quer é delinear uma distinção real entre corpos e mentes. Entretanto, é inegável que ao definir corpos como mentes momentâneas, o autor não só privilegia o espiritual em relação ao corpóreo como também já indica

5 Tradução para o inglês em LEIBNIZ, 1989, p.148-150

6 Nas palavras de Daniel Garber, tratar-se-ia de um hobbesianismo heterodoxo, de uma filosofia hobbesiana mecanicista à qual Leibniz introduziu mentes, na medida em que o filósofo não substituiu o corpo, mas apenas o suplementa (GARBER, 2009, p. 37).

a ausência de enraizamento das propriedades dos corpos na ausência de um princípio de outra natureza. Como o filósofo argumentará mais tarde, os corpos deixados por si mesmos carecem de substancialidade e só se tornam substâncias pela união com um princípio incorpóreo, uma mente, que lhes confere subsistência, unidade e atividade.

É essa mesma distinção entre corpo e mente a partir do *conatus* que é apresentada numa carta a Arnauld de novembro de 1671, na qual Leibniz escreve:

Vi que a geometria, ou filosofia da posição, é um passo em direção à filosofia do movimento e do corpo e que a filosofia do movimento é um passo em direção à filosofia da mente. Assim, demonstrei algumas proposições de grande importância sobre o movimento [...] Primeiro, que não há coesão ou consistência nos corpos em repouso, ao contrário do que Descartes pensou, e que, além disso, tudo o que estiver em repouso pode ser impelido e dividido pelo movimento, por menor que seja. Expandi essa proposição, descobrindo que não há corpos em repouso, pois algo assim não diferiria do espaço vazio [...] Segue-se que a essência do corpo não consiste na extensão, isto é, na magnitude e figura, porque o espaço vazio, ainda que estendido, deve ser necessariamente diferente do corpo [...] Segue-se que a *essência do corpo consiste antes no movimento*, uma vez que o conceito do espaço envolve apenas magnitude e figura ou extensão.

Em geometria demonstrei certas proposições fundamentais das quais depende a geometria dos indivisíveis [...] Essas proposições são a de que qualquer ponto é um espaço menor do que um espaço dado; que um ponto tem partes, ainda que desprovidos de distância entre si; que Euclides não estava errado em falar em partes da extensão; que *não há indivisíveis, mas há, entretanto, seres não-estendidos* [...] A essas acrescentei a partir da foronomia dos indivisíveis que a relação do repouso ao movimento não é aquela do ponto para o espaço mas do nada para o um; que o *conatus* está para o movimento como o ponto para o espaço; que pode haver vários *conatus* simultaneamente no mesmo corpo mas não vários movimentos contrários.

[...] A partir destas proposições colhi grandes frutos, não tanto apenas provando as leis do movimento, mas relativamente à doutrina da mente. *O verdadeiro lugar da nossa mente é um ponto ou centro [...] Pensamento consiste em conatus, como corpo consiste em movimento. Todo corpo pode ser compreendido como uma mente momentânea ou mente sem memória [...]* Da mesma forma que o corpo consiste numa sequência de movimentos, a mente consiste numa harmonia de *conatus*.

[...] A essência do corpo não consiste na extensão [...], mas movimento, e, conseqüentemente, a substância ou natureza do corpo é o princípio do movimento (pois não há repouso absoluto dos corpos), algo que também é consistente com a definição de Aristóteles. *Além disso, o princípio do movimento ou substância do corpo não possui extensão*” (LEIBNIZ, 1960, GP I, p. 71, 72 e 75)⁷.

À primeira vista, Leibniz segue a mesma ordem que aquela estabelecida por Hobbes no *De Corpore*: o ponto de partida é a geometria ou filosofia da posição, que estuda o movimento puro, estabelecendo-se a partir desta a mecânica ou filosofia do movimento, que estuda os movimentos ditos “concretos” ou “manifestos”, que, por sua vez, fundamenta a física ou doutrina da mente, isto é, o exame dos conteúdos mentais, como as percepções e paixões. Entretanto, quando descreve essas passagens de uma ciência à outra, Leibniz, ao contrário de Hobbes, quer indicar que há seres incorpóreos e, mais do que isso, que a substância do corpo reside nestes — daí o seu projeto de escrever um *Elementis de Mente* (LEIBNIZ, 1960, GP I, p. 73) no qual, em contraste com o *De Corpore*, não só trataria da distinção da mente em relação ao corpo como algo imaterial, mas, mais ainda, mostraria a imprescindibilidade daquela para este.

7 Tradução para o inglês disponível em LEIBNIZ, 1989, p. 148-150.

É inspirando-se em Hobbes — que, no nono capítulo do *De Corpore*, defende que o repouso não é causa de nada (HOBBES, 1966, cap. 9, § 9, p. 126) que um corpo em repouso não exerce nenhuma resistência a um corpo em movimento (Idem, p. § 7, p. 125), não diferindo de um espaço vazio e que, conseqüentemente, nenhum corpo se encontra em repouso absoluto, mas deve possuir algum movimento, mesmo que insensível — que Leibniz defende que a essência dos corpos não consiste na extensão, mas no movimento, já que a mera extensão não se distinguiria do espaço vazio. Assim, Leibniz se opõe a Descartes, que faz da extensão a essência dos corpos. Como Leibniz argumentará posteriormente, a extensão não constitui uma substância, já que é desprovida de qualquer atividade e é divisível ao infinito. Ao conceber de outra forma a natureza dos corpos, Leibniz possui condições de pensar de outro modo tanto a natureza da mente bem como a distinção entre ambos. Como Konrad Moll comenta, esse flerte de Leibniz com a teoria hobbesiana do *conatus* mostra que o filósofo não estava satisfeito com a divisão cartesiana em substâncias extensa e pensante, já que tinha a intenção de fundamentar uma ciência única, que desse conta tanto da relação como da diferença entre mente e corpo (MOLL, 1990, p. 574). É assim que essas teses sobre a natureza dos corpos e do movimento, junto com a geometria dos indivisíveis que Leibniz trata logo na seqüência, são de grande consequência no estabelecimento da doutrina da mente: assim como a essência do corpo consiste no movimento, aquela da mente consiste no *conatus*, o que ao mesmo tempo unifica e distingue ambos. O *conatus* está para o movimento como o ponto está para o espaço, de modo que o lugar da mente, cuja natureza consiste no *conatus*, é um ponto ou centro, assim como o corpo ocupa um espaço. Como nos corpos o *conatus* não passa de um instante do movimento e os movimentos contrários se destroem, o corpo não possui memória, ao

contrário da mente, que contém uma pluralidade de *conatus* e consiste numa harmonia deles.

Na medida em que a essência do corpo reside no movimento, e que o corpo não possui em si mesmo seu princípio de atividade, segue-se que a substância do corpo é conferida pela sua união com algo que constitui o princípio de seu movimento — afinal, em conformidade com Aristóteles, Leibniz defende que só é substância aquilo que detém o seu princípio de atividade. E este princípio, por sua vez, é desprovido de extensão. De fato, como Leibniz afirmará posteriormente durante o período parisiense, num opúsculo sem título que foi batizado por Gerhardt “Sobre o método verdadeiro para o tratamento da filosofia e da teologia”, o que há de substancial nos corpos, agente estendido, é um princípio de ação, que é *conatus*, “ou, como os escolásticos denominaram, forma substancial” (GP VII, p. 326-7, *apud*. FICHANT, 1998, p. 177). É pela sua indivisibilidade, pois, que o *conatus*, princípio de ação dos corpos, pode ser considerado por Leibniz como um sinônimo de forma substancial. Como Michel Fichant comenta, “Leibniz julgou possível considerar a denominação de forma substancial como um equivalente verbal possível ou razoável de *conatus*, princípio quase espiritual, pela sua indivisibilidade, do movimento dos corpos, cuja essência, de resto, é irreduzível à extensão apenas” (FICHANT, 1998, p. 178).⁸

Isso mostra como Leibniz se apropria das proposições de

8 No entanto, o comentador chama atenção na sequência para o fato de que se trata de uma ocorrência única, mas que, mesmo assim, atesta que a rejeição das formas substanciais nunca teve uma dimensão definitiva para Leibniz, que a expressão continuava disponível como recurso para expressar a irreduzibilidade da realidade do corpo à extensão geométrica.

foronomia e do conceito de *conatus* de Hobbes para fundamentar uma doutrina da substância que se lhe opõe diretamente. Por um lado, ao adotar a tese hobbesiana de que a mente opera por meio de *conatus*, isto é, de movimentos ínfimos, Leibniz quer defender que a mente está localizada num ponto matemático, que é inextenso e até mesmo indivisível, sendo algo distinto do corpo, ao contrário de Hobbes, que por meio da identificação da sensação e do pensamento ao movimento, visava reduzir toda a realidade aos corpos. Por outro, ao defender que a essência do corpo reside não na extensão, mas no movimento, Leibniz se opõe a Descartes e põe ênfase na atividade dos corpos, a saber, seu movimento, sem o qual os diversos fenômenos observáveis nos movimentos e a interação dos corpos seriam inexplicáveis. Como, de acordo com uma das proposições mais fundamentais do mecanicismo, os corpos não possuem em si mesmos seu princípio de atividade, é mister admitir algo que lhes confira o movimento, algum princípio de atividade que não seja, por sua vez, extenso.

Assim, essas considerações sobre a natureza da mente por meio do conceito de *conatus* antecipam o restabelecimento das formas substanciais como princípios de substancialidade dos corpos, na medida em que são os princípios de identidade e de atividade dos seres. Além disso, já nesses anos de juventude de Leibniz, a mente entendida como *conatus* exhibe características das futuras substâncias individuais e mônadas, como a indestrutibilidade, bem como a capacidade de refletir e de concentrar o mundo todo, como ele escreve a Johann Friedrich em duas cartas, ambas de 1671:

As minhas demonstrações também são fundamentadas na difícil doutrina do ponto, instante, indivisíveis e *conatus*; pois assim como as ações do corpo consistem em movimento, as da mente

consistem em *conatus* ou movimento mínimo ou na dimensão de um ponto, de modo que enquanto a mente consiste notadamente num ponto, um corpo, ao contrário, toma um espaço. O que eu, apenas para falar popularmente, demonstro, na medida em que o ânimo precisa estar no lugar do concurso de todo movimento, que é impresso em nós pelos objetos dos sentidos. [...] Se atribuirmos ao ânimo um lugar maior do que um ponto, ele já é, então, um corpo e possui partes extra partes, e por isso não está intimamente presente a si mesmo e não é capaz, pois, de refletir sobre todas as suas partes e ações. E é nisso que consiste, por assim dizer, a essência do ânimo. Posto que o ânimo consiste num ponto, ele é, então, indivisível e indestrutível (LEIBNIZ, 1960, GP I, p. 53).

A relação da mente com as suas percepções é descrita por Leibniz como a relação de um ponto ou centro e dos infinitos ângulos que o atravessam. Para cada percepção e para cada juízo concorrem várias sensações como vários ângulos perpassam o mesmo centro, como, por exemplo, quando julgo que um corpo dado é ouro. Para tanto, diz Leibniz, é necessário que eu tome em conjunto seu brilho, som e peso, de modo que a mente deve ser o foco no qual incidam as linhas da visão, audição e tato. Sendo um centro, que é inextenso, a mente age imediatamente sobre si mesma e é capaz de refletir sobre si mesma. Sendo indivisível, a mente é indestrutível, pois, como Leibniz sempre repetirá, só pode ser destruído aquilo que pode ser decomposto em partes. Numa carta de alguns meses depois, Leibniz leva essa comparação da relação da mente com as suas percepções com aquela de um centro e de seus raios⁹ a uma descrição bastante familiar da alma, descrição que manterá pelo resto de sua filosofia, a saber, a da mente como um mundo inteiro concentrado no indivisível:

9 Nos *Princípios da Natureza e da Graça*, Leibniz descreve a relação da substância simples com a multiplicidade de suas percepções como “um centro ou ponto no qual, por mais simples que seja, existem uma infinidade de ângulos formados pelas linhas que para ele convergem” (LEIBNIZ, 2004, §2, p. 154).

Em Teologia natural posso demonstrar a partir da natureza do movimento que descobri em física [...] que a mente é incorpórea, a mente age em si mesma, que nenhuma ação de agir em si mesmo é movimento, que, exceto movimento, não há nenhuma ação nos corpos e que, assim, a mente não é corpo. A mente consiste num ponto ou centro, e é, por isso, indivisível, incorruptível e imortal. Tal como no centro concorrem todos os raios, correm juntas para a mente todas as impressões sensíveis por meio dos nervos e *a mente é, então, um pequeno mundo compreendido num ponto*, da qual as ideias [irradiam] como o centro consiste em ângulos, já que os ângulos são partes do centro, ainda que o centro seja indivisível. Por meio disso, a natureza da mente pode ser esclarecida (LEIBNIZ, 1960, GP I, p. 61).



Deste modo, Leibniz não só defende a irreducibilidade de toda a realidade aos corpos como também argumenta que a extensão sozinha não constitui substância. É utilizando o conceito de *conatus* juntamente com a teoria hobbesiana da sensação que o filósofo se contrapõe ao próprio Hobbes, já que é por meio deles que ele defende a distinção entre o corpo e a mente, que é inextensa e, além disso, a prioridade do espiritual em relação ao material. Ademais, ao considerar que a essência do corpo consiste antes no movimento do que na extensão, Leibniz se contrapõe à substância extensa cartesiana argumentando que, de acordo com os próprios princípios do mecanicismo, a extensão é desprovida de atividade, de modo que a extensão sozinha não pode constituir substância, mas só o é pela união com algo que lhe confere atividade e unidade.

Ainda que posteriormente Leibniz abandone a descrição da mente como *conatus*, a adoção deste termo desempenha, por meio do conceito de indivisibilidade, um papel importante nos desenvolvimentos

posteriores de sua filosofia, quando reabilita definitivamente as formas substanciais, no fim da década de 1670, e erige o mundo das substâncias corporais, no qual a noção de força desempenha um papel crucial, e, depois, na virada do século XVII para o XVIII, concebe o mundo como o conjunto das mônadas criadas, seres simples e análogos às almas, conforme à descrição que o próprio Leibniz apresenta de sua trajetória numa carta a Nicolas Remond do fim de sua vida GP III, p. 606).

THE YOUNG LEIBNIZ'S CRITIQUE OF HOBBSIAN MATERIALISM THROUGH THE CONCEPT OF *CONATUS*

ABSTRACT: In this paper, I intend to indicate how the young Leibniz in texts of the early 1670s, as in the *Theoria Motus Abstracti* and in letters to Johann Friedrich and Hobbes, appropriates the Hobbesian concept of *conatus* and theory of sense in order to defend the existence of incorporeal minds, truly indivisible beings, in opposition to the Hobbesian reduction of the reality to bodies and their movements. Furthermore, since the essence of the body lies in motion and not in extension (as Leibniz states, influenced by Hobbesian theories) and that the body is not the source of its own movement (according to the very principles of mechanicism), Leibniz argues that its substance must reside in something incorporeal. This appropriation by Leibniz of the Hobbesian concept of *conatus* and theory of movement plays thus an important role not only in the rejection of Cartesian extended substance, but also in the rehabilitation of substantial forms, rejected by Leibniz in his early youth.

KEYWORDS: Mechanicism, Materialism, *Conatus*, Mind, Substance.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BELAVAL, Y. (1952). *Leibniz: initiation à sa philosophie*. Paris: Vrin.
- DESCARTES, R. (1963) *Dioptrique*. In: *Œuvres Philosophique. Vol. 1* (ed. Alquié, F). Paris: Garnier.
- FICHANT, M. (1998). *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris: PUF.

GARBER, D. (2009) *Leibniz: Body, Substance, Monad*. Nova York: Oxford, 2009.

GOLDENBAUM, U. (2001) “Leibniz’ Philosophie des Geistes als Gegenwurf zu Hobbes’ Philosophie des Körpers”. In: *Atas do VII Leibniz Kongress*, Berlin.

_____. (2008) “Indivisibilia Vera – How Leibniz came to love Mathematics”. In: _____ & JESSEPH, Douglas. *Infinitesimal Differences: Controversies between Leibniz and his Contemporaries*. Berlin: Walter de Gruyter.

HOBBS, T. (1966) *Concerning Body*. In: *English Works, Vol. 1* (ed. Molesworth, W.). Darmstadt: Schrecker.

_____. (2014) *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república e eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes.

LEIBNIZ, G. W. (1960) *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (ed. Gerhardt). Berlin: Georg Olms Hildesheim.

_____. (1989) *Gottfried Wilhelm Leibniz: philosophical papers and letters* (ed. Loemker, L.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

_____. (1923-) *Sämtliche Schriften und Briefe, herausgegeben von der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, série II, tomo 1, pp. 386-392

_____. (2004) *Princípios da Natureza e da Graça Fundados na Razão*. In: *Discurso de Metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes.

LEIJENHORST, C. (2002) *The Mechanisation of Aristotelianism: the late aristotelian setting of Thomas Hobbes’ Natural Philosophy*. Leiden: Brill, 2002.

LIMONGI, M, I. (2009) *O Homem Excêntrico: Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola.

MOLL, K. (1990) “Die erste Monadenkonzeption des jungen Leibniz und ihre Verbindung zur mechanistischen Wahrnehmungstheorie

von Thomas Hobbes”. In: MARCHLEWITZ, Ingrid & HEINEKANP, Albert. *Leibniz’ Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen*. Stuttgart: Franz Steiner.

TÖNNIES, F. (1887) “Leibniz und Hobbes”. *Philosophische Monatshefte*, vol. 23, pp. 557 – 573.

Recebido: 31/08/2015

Aprovado: 15/10/2015

A QUESTÃO DA INVENÇÃO - UMA REFLEXÃO SOBRE O CONHECIMENTO EM LEIBNIZ

Cristiano Bonneau

Professor, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa,
Brasil

crbonneau@ig.com.br

RESUMO: Leibniz é um contumaz crítico das filosofias da tradição e de seus contemporâneos. No que se refere à questão do conhecimento, existe na filosofia leibniziana uma oposição clara às gnosiologias mais influentes e determinantes de seu tempo, no caso do cartesianismo, do empirismo e até mesmo do intuicionismo espinoseano. O ecletismo de Leibniz tomou forma a partir de suas críticas, que, segundo algumas interpretações, intentavam conciliar os mais diletos pontos de vista. No entanto, o pensamento de Leibniz envereda por outros campos na questão do conhecimento, assim como o fez reconhecidamente na física, na matemática e na metafísica? Nos propomos a discutir alguns pontos desta questão demonstrando que a ideia de invenção de Leibniz constitui-se em um movimento contra a filosofia da tradição e já reflete a insatisfação do pensador acerca dos rumos tomados pelas ciências em geral no seu tempo. Tendo como base o embate contra o método geométrico, alicerçando-se sobretudo no método matemático, Leibniz estabelece um pensamento que concilia a um só tempo a luz da descoberta e o rigor da demonstração, tendo em vista poder voltar a navegar efetivamente no ‘oceano das ciências’ e em busca da felicidade humana.

PALAVRAS-CHAVE: Leibniz, Invenção, Conhecimento, Pensamento.

A noção de invenção na filosofia de Leibniz toma um lugar importante no universo de sua reflexão sobre o conhecimento. É um dos elementos que fundamentam e enriquecem o amplo espectro de teorias e movimentos que podem embasar uma legítima epistemologia leibniziana¹. Para tanto, nossa proposta é analisar as implicações da ideia de invenção e como este conceito se aplica ao projeto de Leibniz referente à organização e constituição das ciências. Duas questões nos movem nesta rasteira investigação sobre este termo e que são bem colocadas por Leibniz. A primeira refere-se explicitamente sobre uma inclinação geral a todos os homens e pergunta *por que eles não se contentam com as verdades que eles já possuem?* Nesta mesma rota a outra problemática é colocada por Leibniz em forma de uma afirmação: “haveria sem dúvida, mais razões para as coisas que existem, do que para as coisas que não existem, e que tudo existiria, se assim fosse possível.” (LEIBNIZ, 1923, A, VI, 3, p.472)

A este turbilhão de problemas, que não são poucos muito menos simples, insurge uma preocupação de Leibniz, também como justificativa para o seu projeto de uma nova enciclopédia dos saberes. Ele constata com muita propriedade que existe uma produção infinita nas ciências. A razão moderna abre caminhos extraordinários e profícuos em direção a novos saberes e outras maneiras de se vislumbrar o universo. O paradigma da razão permite novas operações e procedimentos que alicerçam as ciências e as conduzem para novas produções, até então encobertas e desconhecidas. No entanto, este novo mundo, configurado no “oceano das ciências”, produz de forma tão fantástica e fecunda, que

1 Cf. BELAVAL, 1976, p. 46-56: neste texto, um dos capítulos remete à seguinte questão: “Existe uma epistemologia leibniziana?”.

Leibniz constata de antemão o problema que se apresenta: não estamos conseguindo organizar o que se produz enquanto conhecimento. Qual é o resultado deste novo processo?

A criação de um acúmulo de saberes que em última instância se tornará estéril para a humanidade, por incapacidade de organizar a produção científica conforme a sua importância e sua utilidade. Está claro que o problema é pontual, de uma determinada época, cuja constatação advém de um importante pensador que, circulando em todo o centro de produção dos saberes, percebe o caminho difícil pelo qual as ciências estão enveredando. De outro lado, Leibniz parece nos apontar um problema o qual não conseguimos nem de longe refletir, quanto mais enfrentá-lo e buscar uma solução para a questão. As ciências tiveram toda sorte de incentivos, dados por um conjunto de fatores que a alçaram como a nova intermediária entre os homens e seus problemas no mundo. Seja pela criação e consolidação das novas universidades; pela mudança de eixo alavancada pela razão e seu papel fundamental como alicerce dos saberes; seja pela mudança estrutural promovida pela relação de poder entre filosofia e teologia, o que atinge diretamente o coração da metafísica do Ocidente; seja pelo poder econômico que garante os meios de produção e controle de todos os experimentos científicos.

A crise que Leibniz vislumbrou com tanta propriedade na comunidade científica não fora superada ainda em nossos dias. Somos acometidos de dificuldades imensas em nos relacionar com as outras ciências; até mesmo os discursos proferidos dentro de nossos estritos campos de saber correm o risco de permanecerem isolados uns dos outros. Nos agredimos a todo instante por não nos fazer entender; não avançamos no embate teórico, em grande medida por não nos compreendermos a partir do oceano das ciências e sua complexidade

natural. Neste ponto o que seria a virtude do conhecimento, ou seja, seu caráter de universalidade e racionalidade absoluta partindo da univocidade de suas definições e demonstrações, torna-se o nervo exposto e intocável que confirma e aprofunda a incapacidade de comunicação e relação entre os diversos saberes. O que nos parece é que mesmo não sendo eficaz o remédio que Leibniz já propunha, pelo menos, já alertara para o caos no qual o vórtice de nossa consciência estava sendo rapidamente sugado. E este era só o começo. Um registro contemporâneo, feito por Edgar Morin, explicita bem o problema das ciências às quais Leibniz de certa forma já anunciava.

Por detrás do desafio do global e do complexo, esconde-se um outro desafio: o da expansão descontrolada do saber. O crescimento ininterrupto dos conhecimentos constrói uma gigantesca torre de Babel, que murmura linguagens discordantes. A torre nos domina porque não podemos dominar nossos conhecimentos. T.S.Eliot dizia: ‘Onde está o conhecimento que perdemos na informação?’ (MORIN, 2009, p. 16).

Neste ponto, Morin e Leibniz parecem estabelecer uma conversa. Está muito claro que Leibniz não se preocupava somente com uma teoria do conhecimento ou com uma lógica que fossem mais apropriadas para o fortalecimento das ciências. Apesar de desenvolver e discutir estas questões de maneira soberba. Havia também um uso ético e político, bem como um envolvimento de diversos setores da sociedade para que as questões relativas à ciência pudessem avançar. Neste sentido, associações de sábios e interessados – como a Sociedade Real de Ciências de Londres, a Real Academia de Ciências de Paris e a futura Academia de Ciências de Berlim (fundada em 1703, no qual Leibniz fora o primeiro presidente) – já se constituíam em um

entendimento de que o conhecimento necessita não apenas de uma estrutura formal para seu bom funcionamento, mas um apoio financeiro e político para as suas ações. O *Projeto para a criação de uma sociedade de artes e ciências na Alemanha* (LEIBNIZ, 2007, p. 95-107) de 1672 reflete bem o engajamento, se pudermos usar este termo, de Leibniz com a expansão do conhecimento científico. Especificamente neste texto, Leibniz procura demonstrar que a busca pelo conhecimento racional de maneira alguma fere os desígnios da divindade e seus valores universais e absolutos.

Ao contrário, o conhecimento seguro afirma, fortalece e aumenta a glória divina, e obviamente, o prestígio dos ducados e do rei. A ascensão das ciências representa a felicidade humana e a supremacia de Deus. Se há alguma possibilidade de se enfrentar o problema, Leibniz o vislumbra partindo da própria humanidade e de sua condição natural. Ele argumenta que “os desígnios dos homens são diferentes, mas a verdade é uniforme e todos os que a buscam, seja em que matéria for, se ajudam mutuamente” (LEIBNIZ, 1923, A, III, 1, p. 269). Como se forma esta unidade pela busca do conhecimento? A razão, enquanto atributo do homem e uma qualidade fundamental de determinadas mônadas, constitui o caminho necessário desta empreitada. Leibniz nos apresenta em diversos escritos esboços que apontariam uma forma mais segura e suficiente de raciocinar. Deve-se saber utilizar a razão e seu poder. Como isso é possível?

A arte do bom raciocínio, em acordo com o itinerário matemático, determina a capacidade de se promover adequadamente e efetivamente a invenção. Bem pensar é se movimentar com o máximo de clareza possível entre as variantes lógicas do pensamento, estabelecendo as conexões entre os termos, com a finalidade de apresentar da forma

mais indubitável as cadeias de definições e demonstrações. Para tanto, podemos perceber como o pensamento de Leibniz aparece em textos importantes como as *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as ideias* e *Sobre a origem radical das coisas*. Em ambos escritos, Leibniz aponta para as diferenças entre os métodos matemático e geométrico, buscando demonstrar os limites deste último. Apesar de sua evidência lógica e sua utilidade, a geometria não é suficiente para enquadrar ou dar as diretrizes para o pensamento claro. As figuras apresentadas pelo geômetra possuem um limite intransponível para Leibniz, que em última instância não conduzem as demonstrações com um rigor necessário. Tal limitação, segundo Leibniz, seria dada pelo próprio traço do geômetra.²

Com esta interferência fundamental, o que o método geométrico apresenta pela figura de seu desenhista é um plano de coação e persuasão. Neste sentido, o conhecimento e suas pretensas verdades são apresentados e contam muito mais com as limitações dos interlocutores em refutar à altura as demonstrações, do que estabelecer um ambiente para que o raciocínio possa ser comprovado. As distinções entre os métodos geométrico e matemático são fundamentais para compreendermos em qual extensão se dá a ideia de invenção para Leibniz. Sua crítica considera a geometria como um passo, um meio e um intermediário importante para o raciocínio formular proposições e suas demonstrações. Porém, servem como apoio, propedêutico ou não, para a formulação de juízos que avancem no conhecimento e conduzam para a verdade. Raciocinar para Leibniz é não ser coagido por nada,

2 LEIBNIZ, 1965, GP VII, p. 21-22. Carta à Gallois: “O verdadeiro método deve nos proporcionar um ‘filum Ariadnes’, desta forma, um certo meio sensível e grosseiro que conduza o espírito, como são as linhas traçadas em geometria e as formas das operações que se prescrevem aos aprendizes em aritmética”.

mas atingir pelas próprias luzes a clareza das demonstrações,³ “para raciocinar de maneira constante e perfeita sobre os sintomas e sobre as circunstâncias dadas” (LEIBNIZ, 2011, p. 22). As figuras e esquemas funcionam e muito bem como auxiliares ao raciocínio, mas não como sua finalidade. O próximo passo no caminho para raciocinar seria então a constituição de caracteres. Leibniz segue um esquema lógico que determina em primeiro lugar a imagem, afinal não há negação da experiência como um momento fundamental para a constituição do saber; em seguida o cálculo para finalmente a confecção de caracteres que processem o pensamento desta realidade.

Os sentidos, no entanto, apresentam sérias limitações, e muitas de suas formulações não podem ser universalizadas. Eis o embate clássico com Locke, nos *Novos Ensaios*. Da imagem, naturalmente surge a sua definição e finalmente a ideia. As imagens estariam para os sentidos, assim como os caracteres para o pensamento. Por isso, o conhecimento intuitivo é no máximo para Leibniz, factível. Seu limite não permitiria alcançar verdades para além da experiência e permaneceriam somente nas verdades de fato. Este é o limite do raciocínio, que uma vez transposto, alcança o seu potencial na formulação de proposições e demonstrações destas proposições, desenvolvendo, se preciso, novos caracteres para satisfazer novas exigências que o pensamento impõe. Por isso, figuras e esquemas são aceitos por Leibniz, desde que não representem o resultado final de um saber. São meios que podem vir auxiliar o encadeamento de ideias no seu propósito de formular

3 LEIBNIZ, 1965, GP,VI, p. 49. «(...) que la Raison est l'enchainement des Verités, mais particulièrement (lorsqu'elle est comparée avec la Foy) de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement sans être aidé des lumières de la Foy). »

proposições. É muito claro que o modelo que Leibniz utiliza, tanto para criticar e aperfeiçoar o procedimento geométrico, quanto para afirmar o seu modo de raciocinar, é o matemático.

O cálculo, segundo sua defesa, serve como modelo para sistematizar a física, mas também a moral e a metafísica. As coisas são substituídas por caracteres ou “sinais próprios para exprimir todos os nossos pensamentos [...] e [...] todas as investigações que dependem do raciocínio se fariam pela transposição destes caracteres e por uma espécie de cálculo, o que tornaria a invenção das coisas mais belas extremamente fáceis.” (LEIBNIZ, [-], p. 16.) Notadamente, este será o recurso para Leibniz defender uma língua universal, tanto de uso civil ou ordinário, quanto de uso filosófico. Os caracteres que substituem as coisas alcançam combinações cujo limite é o próprio raciocínio. Na medida em que novas combinações fossem possíveis, outras luzes se acenderiam com relação aos objetos, fatos, eventos vislumbrados pela razão. Diferente de um conceito ou uma noção, um caractere circula em diversas áreas, de acordo com a necessidade da investigação e do raciocínio proposto. Não se fechando em apenas um campo do saber, o caractere auxilia na formulação de outro, que pode complementar a análise, que por sua vez pode ser o mote para a criação de outro, *ad infinitum*. Por essa razão, a arte de inventar depende de um pensamento livre, criativo e ativo, sem as amarras que possam lhe restringir a análise, e fundamentalmente, sem arriscar a luz da descoberta e o rigor da demonstração.

O nosso acesso ao mundo é simbólico, pela via, segundo Leibniz, da descoberta e sistematização adequada dos caracteres. Estes, por sua vez, são em última instância substitutos das coisas, as representando em seu mais alto grau. Portanto, não tendo passagem livre para as coisas do

mundo (como propõe o pensamento intuitivo), senão pela via constituída por uma linguagem, que está impressa tanto na alma quanto na cultura, resta-nos sem dúvida a missão árdua de constantemente aperfeiçoá-la. A linguagem demonstra e revela, mesmo de forma insuficiente, a dinâmica do pensamento. É um constante movimento que vai de adequação em adequação, que não cessa em nenhum momento na busca pela perfeição e pelas verdades eternas. A invenção para Leibniz, como a conquista maior do pensamento racional, não é garantia absoluta do acesso irrestrito às verdades, mas constitui uma adequação mais verossímil à lógica do próprio pensamento.

Nos *Novos ensaios*, capítulo XII, do livro IV, tendo como tema ‘*dos meios de aumentar os nossos conhecimentos*’, Leibniz analisa os limites tanto da geometria quanto da física nesta questão. Para ele, tanto uma como outra são capazes de fundar racionalmente o conhecimento, pela via dos axiomas e da demonstração, mas não possuem um alcance maior no que tange a suprimir a imaginação do encadeamento de ideias distintas. Principalmente na maneira dos geômetras em empreender o raciocínio, que são demasiado dependentes dos sentidos e também das imagens, o que leva o pensamento ao erro (LEIBNIZ, 1974, p. 357). No exemplo das duas retas aproximadas que em algum momento viriam a se encontrar novamente, Leibniz critica o fato de se ignorar as retas assíntotas (retas que podem se aproximar em um gráfico, sem no entanto se tocarem ou cruzarem), erro no qual ele atribui à deficiência de uma demonstração de definição de reta. Por isso ele afirma que “O princípio dos princípios é, de algum modo, o bom uso das idéias e das experiências” (LEIBNIZ, 1974, p. 356). Neste sentido ele defende que “a arte de descobrir as causas dos fenômenos ou as hipóteses verdadeiras é como a arte de decifrar, frequentemente, uma conjectura engenhosa, encurta muito o caminho”

(LEIBNIZ, 1974, p. 359). O pensamento de Leibniz segue praticamente a mesma lógica, na exposição de um sistema que se apresenta como simples e fechado, mas em seguida complexo e aberto. A mônada é sem dúvida o paradigma que expõe esta forma de pensar.

Neste ponto, o pensamento ainda rigoroso se movimenta em suas regras e limites, dentro de seus axiomas. Mas não cessa jamais de combinar possibilidades, atualizar pontos de vista e com isso inventar, criar, descobrir e decifrar.

A ENCICLOPÉDIA DO PENSAMENTO LEIBNIZIANO

Leibniz propõe um esboço no qual separa as ciências em diversas áreas, visando a finalidade de seu objeto em acordo com o desenvolvimento do conhecimento em geral. No seu *Projeto a respeito de uma nova enciclopédia*, Leibniz demonstra, como de hábito, um poder de síntese na proposta de uma ciência em geral. A questão é facilitar e promover a reflexão sobre o mundo e fundamentar com o máximo de certeza as verdades que alicerçam as ciências. Explicitemos abaixo o esboço feito por Leibniz que procura organizar o corpo das ciências em acordo com sua arte de inventar. Segue o esquema proposto por Leibniz: 1) *Gramática* ou arte de entender; 2) *Lógica* ou arte de julgar e de tirar conclusões; 3) *Mnemônica* – arte de reter e recordar o que apreendemos; 4) *Tópicos* – a arte de descobrir; 5) *Arte das formas*– sobre o mesmo e o diverso, o semelhante e o diferente; 6) *Logística*– do todo e da parte (magnitudes); 7) *Aritmética*– transformação das magnitudes em números; 8) *Geometria*– sobre a posição e as figuras e todas as suas separações; 9) *Mecânica*– estudo da força e do movimento; 10) *Peografia*–

das qualidades sensíveis (luz, cor, som, odor e solidez, fluidez, etc...); 11) *Homeografia*- das substâncias que dizem respeito a somente uma espécie; 12) *Cosmografia*- ciência dos maiores corpos do universo; 13) *Idografia*- estudo das espécies; 14) *Ciência Moral*- espírito e conhecimento (Política e jurisprudência); 15) *Cosmopolítica e Geopolítica*- toda história e geografia civil; 16) *Teologia Natural*- substâncias incorpóreas.⁴

Nos demandaria muito tempo e muito mais energia para poder sistematizar de forma adequada e explicitar em seus pormenores a proposta de Leibniz. A questão é que o mapa acima proposto se mostra coerente em acordo com o método expositivo e propositivo de Leibniz. Existem conceitos que, mesmo específicos e muito especializados em uma determinada área de atuação, influenciam diretamente outros saberes, modificando-os e atualizando-os. A ideia de força, por exemplo, carro-chefe da crítica de Leibniz à física cartesiana e à noção de quantidade de movimento, no momento que pode ser demonstrado, se propala em cadeia para outros saberes, modificando-os, por vezes, de forma radical. Como ficam para nós então o entendimento, a partir no novo conceito de força, da ideia de substância? Em grande parte a gênese da noção de mônada pode ser determinada neste ponto, cuja consequência máxima é uma ideia de força que já está contida no interior da própria substância e lança a sua compreensão como *autarquéia*. A organização e entendimento das outras áreas a partir desta modificação se alteram também. Outras classificações surgem e alteram a compreensão sobre áreas que se viam tentadas, pelas novas exigências das ciências, a se manterem fechadas.

4 São 14 disciplinas expostas por Leibniz que visam organizar e desenvolver o conhecimento. Este é um esboço que encontra-se em seus pormenores nas páginas 100-104 do *Projeto a Respeito de uma Nova Enciclopédia que deve ser redigida pelo método da descoberta*. (LEIBNIZ, 2007, p. 95-107).

Por isso, podemos considerar a filosofia leibniziana do ponto de vista do sistema, como fechada, seguindo a própria ordem da substância que se apresenta como simples. No entanto, este fechamento é o ponto de partida para sua abertura, que, uma vez vislumbrada, se mostra agora em sua complexidade. Neste sentido ele afirma que *a simplicidade de uma substância de modo nenhum impede a multiplicidade das modificações* que são encontradas em cada substância simples. Não apenas esta capacidade de movimento e atualização de cada substância, mas as consequências desta dinâmica preterida ao ser por Leibniz, possibilitam a ele pensar em um corpo dos saberes que interage e se modifica a cada instante, numa comunicação efetiva ente as substâncias. Não é à toa que Serres afirma em seus múltiplos escritos sobre a filosofia leibniziana que:

Através desta viagem, que eu realmente pensei que jamais iria acabar, eu preparei pouco a pouco uma teoria das relações. Isto, por que eu trabalhei em Leibniz, a primeira filosofia da comunicação das substâncias, e não das relações; por isso que eu tomei como referência à Hermes. As ciências, por outro lado, avançam especialmente à medida em que substituem um problema dado no conjunto das relações que lhe tornam possível⁵ (SERRES, 1994, p. 186).

5 “A travers ce voyage, dont j’ai bien cru qu’il n’allait jamais finir, j’ai préparé peu à peu une théorie des relations. Ce pour quoi j’ai travaillé sur Leibniz : la première philosophie de la communication des substances, non des relations : ce pour quoi aussi j’ai pris comme patronyme Hermès : les sciences, d’autre part, avancent d’autant qu’elles substituent à un problème donné l’ensemble des relations qui le rendent possible ».

As ciências e os saberes não se desenvolvem apenas em suas estruturas internas, na relação direta com seu objeto específico. Há uma especialização que decorre naturalmente do avanço das demonstrações dos objetos de um determinado campo de saber. No entanto, estes objetos se relacionam necessariamente com outros, e na medida em que se comunicam, despertam no interior de cada um deles novas possibilidades, novos raciocínios e tecem outras relações, promovendo descobertas e colocando em plena atividade o que Leibniz considera como invenção. Neste ponto ele afirma que considera “que a definição é o instrumento mais poderoso que pode utilizar o homem para chegar ao conhecimento das essências e das verdades eternas”, estando de acordo que:

[...] as verdades são eternas e as definições arbitrárias, e destas extraio eu mesmo a máxima de que as definições não são o princípio de existência das verdades. Mas ela não impede de ser o princípio do conhecimento, e afirmo que graças a elas, se inventa e se demonstra (LEIBNIZ, 1923, A III, I, p. 270).

O reconhecimento dos limites é um dos grandes trunfos da filosofia leibniziana. Se há um método, um procedimento, ou qualquer outro meio de se avançar no conhecimento do mundo, o primeiro passo é reconhecer a limitação essencial das criaturas. Há dois meios, difíceis, porém necessários e complementares, para vislumbrar esta empreitada e reconhecer estas dificuldades: um pela via da *Monadologia* e outro pela via do reconhecimento de Deus. O que devemos reconhecer, segundo Leibniz é que as ciências se apresentam como um oceano. Esta imagem, descrita por Leibniz, em um opúsculo de 1690, nos apresenta diante das dificuldades bem conhecidas pelo filósofo sobre os caminhos que as

ciências estavam tomando em seu tempo e dos problemas que já estavam causando no que tange à sua organização e sua posterior evolução.

THE PROBLEM OF INVENTION- A REFLEXION ABOUT KNOWLEDGE IN LEIBNIZ

ABSTRACT: Leibniz is quite critical of the philosophies of the tradition and of his contemporaries. On the issue of knowledge, Leibniz's philosophy is in clear opposition to the most influential and determinative gnosologies of his time, namely, the cartesian philosophy, the empiricism and the Spinozian intuitionism. Leibniz's eclecticism took shape from the criticism directed at them, which, according to some interpretations, sought to reconcile the most distinct viewpoints. However, does the Leibnizian thought in this issue step into other areas of knowledge, as he admittedly did in physics, mathematics or metaphysics? Our aim is to discuss some points of this issue to show that the idea of invention is for Leibniz a movement against the philosophy of the tradition and reflects the dissatisfaction of the thinker with the direction taken by science in general in his time. Based on the opposition to the geometrical method and based mainly on mathematical method, Leibniz establishes a thought that combines the light of the discovery and the rigor of the demonstration in order to be able to effectively navigate in «the ocean of science» and to pursue human happiness.

KEYWORDS: Leibniz, Invention, Knowledge, Thought

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (-) “Prefácio à Ciência em Geral”. In: *Obras escolhidas*. Tradução de Antonio Borges Coelho. Lisboa: Editorial Gleba Ltda, Livros Novo Horizonte.

_____. (1923-) *Sämtliche Schriften und Briefe*. Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.

_____. (1965) Ed. Gerhardt, *Die Philosophischen Schriften von Leibniz*, 7 vols. Hildesheim: Olms.

_____. (1974). *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano, A Monadologia e outros textos*. Os Pensadores XIX. Tradução de Marilena de Souza Chauí Berlinck; Luiz João Baraúna. Editora Abril Cultural, 1ª edição, pp 63-402.

_____. (1982) *Escritos Filosóficos*. Tradução de Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck e Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, p. 666.

_____. (2011) *Escritos Metodológicos y Epistemológicos*. Org. Javier Echeverría, Biblioteca de Grandes Pensadores, Editorial Gredos.

_____. (2007) *Projeto a Respeito de uma Nova Enciclopédia que deve ser redigida pelo método da descoberta*. Revista Scientiae Studia- Revista Latino Americana de Filosofia e História da Ciência. Tradução de Jorge Alberto Molina e Jorge Affonso Hofmann, v. 5, n.1, São Paulo, pp. 95-107

BELAVAL, Y. (1976) *Études Leibniziennes-de Leibniz à Hegel*. Éditions Gallimard.

MORIN, E. (2009) *A Cabeça bem-feita : repensar a reforma, reformar o pensamento*. Tradução de Eloá Jacobina, 16ª Ed., Rio de Janeiro, Bertrand Russel.

SERRES, M. LATOUR, B. (1994). *Eclaircissements. Entretiens avec Bruno Latour*. Flammarion, Paris.

Recebido: 09/03/2016

Aprovado: 18/03/2016

DELEUZE E LEIBNIZ: UM ÚNICO LANCE DE DADOS
OU A UNIVOCIDADE DO SER E
A EQUIVOCIDADE DE SEUS SENTIDOS

Larissa Drigo Agostinho

Pós-doutoranda, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

larissa_drigo@yahoo.com.br

*Há certamente dois labirintos do espírito humano:
um concerne à composição do contínuo, o outro à
natureza da liberdade; todos os dois nascem de uma
fonte idêntica no infinito.*

Leibniz

*A filosofia, mais rigorosamente, é a arte que consis-
te em criar conceitos.*

Deleuze e Guattari

RESUMO: Em diversos momentos de sua trajetória filosófica Deleuze recorre à Leibniz. Num primeiro momento para pensar a síntese ideal da diferença em *Diferença e Repetição* (1969), não sem antes ter tecido duras críticas ao infinito leibniziano. Neste artigo nos consagraremos a este momento. Buscaremos demonstrar a importância do conceito de causa imanente de Espinosa, assim como do princípio de razão suficiente e de suas funções no pensamento leibniziano. Apresentaremos a crítica deleuziana do conceito de identidade em Leibniz e a interpretação do cálculo diferencial que serve de base para a construção do processo de

determinação conceitual, ou seja, para a síntese ideal da diferença, tema do capítulo IV de *Diferença e repetição*. A relevância deste artigo está na tentativa de demonstrar que a tese da univocidade do ser não pode ser compreendida sem sua contrapartida, a equivocidade dos sentidos através dos quais o ser se diz e em explorar consequências desta tese para a reconstrução deleuziana da relação empírico-transcendental. Procuraremos demonstrar que Deleuze precisa recorrer a Leibniz para pensar a diferença ilimitada.

PALAVRAS-CHAVE: ontologia, univocidade do ser, infinito, dobra, princípio de razão suficiente, imanência.

INTRODUÇÃO

Podemos dizer que Deleuze pensa sua ontologia no interior de um debate traçado, muitas vezes de maneira velada, com Heidegger. Não apenas porque ambos partilham muitas convicções como hostilidade ao pensamento de Platão e Descartes, grande influência da filosofia nietzschiana, mas sobretudo porque uma das questões centrais do pensamento deleuziano é, como para Heidegger, o pensamento do ser. Esse é justamente o tema da única carta publicada até hoje da correspondência entre Badiou e Deleuze. A questão que Badiou coloca para Deleuze é a seguinte: o que distinguiria a relação que Deleuze concebe entre virtual/atual da relação heideggeriana entre o ser e o ente? (BADIOU, 1994; ver também, FRADET, 2013).

Em *Diferença e repetição*, Deleuze consagra uma nota ao problema da diferença no pensamento heideggeriano. A diferença ontológica, para Heidegger, se diz entre o ser e o ente, sob a forma de uma negação que não exprime uma negatividade, mas uma diferença, um “não” entre o ser e o ente. Este “entre” é uma dobra (*Zwiefalt*), ela é constitutiva do ser e da maneira através da qual o ser se desvela ou se vela, seja porque o ente vela a verdade do ser, seja porque o ser do ente se distingue do ser propriamente dito. Assim, em Heidegger, é através da relação ou do movimento de “velamento” e “desvelamento” que o ente mascara o ser ou que este se diz.

Neste sentido, nos parece legítima a pergunta de Badiou. Deleuze, de fato, discute com Heidegger quando elabora a noção de diferença. Mas como distinguir a relação ser/ente ou a noção de dobra em Deleuze e em Heidegger? O foco deste trabalho não é estabelecer esta comparação, mas determinar de que maneira Deleuze encontra em Leibniz uma maneira de pensar a relação entre ser e ente, não mais como

um processo de velamento e desvelamento, mas como uma produção concreta, questão que em *Diferença e repetição* é a que se interesse pelo processo de diferenciação da diferença ou individuação.

Deleuze se interessa pela maneira como Heidegger colocou, no interior da história da filosofia, a questão do ser. Deleuze também procurou pensar a correspondência entre a diferença ontológica e a questão do ser, que transforma a diferença ontológica no que se entende justamente por *questão*. (Neste sentido, a questão do ser em Heidegger pode ser comparada à noção deleuziana de problemático, há, portanto, uma maneira própria de colocar a questão do ser que aproxima Deleuze e Heidegger). No entanto, Deleuze não parece convencido de que Heidegger teria operado uma conversão de tal maneira que o ser unívoco possa ser dito unicamente da diferença, e, neste sentido, girar em torno do ente. Além disso, Deleuze se pergunta se Heidegger teria realmente concebido o ente de tal maneira que este estaria isento ou fora de toda relação de representação, maneira que Deleuze (1968a, p. 91) tem de colocar em questão a diferenciação (ser/ente) pensada por Heidegger como relação de velamento e desvelamento. Ou seja, para Deleuze, Heidegger não teria aberto mão do conceito de identidade, ao pensar o ser a partir do par, ainda representativo, ser/ente. Cabia a Deleuze, portanto, construir uma noção de ser como diferença, e pensá-la, em seguida como acontecimento (como Heidegger mais uma vez), mas também como invenção e duração, modo de ser no tempo. O problema deleuziano é, portanto, um problema que concerne uma certa tradição heideggeriana, no interior da qual ser e tempo estabelecem um laço único.

O que Heidegger e Deleuze têm em comum, talvez pela importante influência que a filosofia nietzscheana exerce sobre os autores, é uma

crítica do fundamento, uma crítica da razão como fundamento.¹ No entanto, os dois seguem caminhos muito distintos para empreender esta crítica e também para buscar um pensamento que escape da relação de representação. E é neste ponto que começa a ser traçada a distância que separa o pensamento do ser heideggeriano e deleuziano, e como veremos, não é por acaso que Deleuze precisará recorrer à filosofia da expressão de Espinosa e a de Leibniz para reformular o problema da relação entre o ser e o ente.

Em *O princípio de razão suficiente*, Heidegger (1962, p. 181) estabelece uma crítica deste princípio afirmando que ele funciona como fundamento da razão e esta se confunde com o conceito de causa. Pois este princípio se enuncia: “nada é sem razão”, ou “tudo tem uma razão”, ou “tudo o que é tem uma causa”. O princípio funciona como um apelo no qual o pensamento se vê diante da necessidade de encontrar as razões de um objeto. Este apelo pela razão, ou pela causa, instaura um ciclo que é próprio do pensamento representativo. Para o filósofo alemão, a indicação da razão suficiente dos objetos é o ato mesmo de representação que, primeiramente, faz surgir e assegura a objetividade dos objetos e os faz pertencer ao ser do ente apreendido na experiência².

O princípio de razão suficiente quando tomado como princípio de causalidade é apenas uma astúcia do pensamento representativo para reproduzir o mesmo, reconhecer a experiência limitada previamente pela própria representação. O que a razão suficiente encontra, ao se perguntar pela causa, é apenas o espelho da razão objetiva. Ela encontra

1 Sobre a crítica nietzschiana ao fundamento e ao princípio de razão suficiente ver AGOSTINHO, 2015.

2 Heidegger retoma uma crítica à causalidade que havia sido feita por Salomon Maïmon contra Kant. Ver: MAÏMON, 1989.

nos objetos da experiência o conceito universal que subsumi o diverso a uma forma única.

Em *Diferença e repetição*, Deleuze, como Heidegger, elabora sua filosofia da diferença através de uma crítica a Platão. Deleuze tira as consequências para seu próprio projeto crítico, da instauração, por Platão, de uma cisão entre a Ideia e suas cópias. A Ideia, por exemplo, a ideia de justiça implica que só a justiça é justa, ela funda o mundo empírico como cópia, representação, sempre alguém da ideia que ela repete, porém jamais completamente ou inteiramente. Esta distância entre a ideia e o mundo das cópias torna possível o julgamento filosófico que estabelece a adequação entre pretensões representativas e as legítimas, a partir de sua adequação ou semelhança aos princípios estabelecidos pelo tribunal da razão, ou seja, pela ideia. A Ideia funciona como fundamento para a organização da vida comum e privada. E é a partir dela que os fenômenos, sujeitos ou qualidades são julgados, legitimados, incorporados ou excluídos da vida social. É também a ideia que estabelece a normatividade a partir da qual a vida social não apenas se legitima, mas se reproduz e se conserva.

Tal operação realizada pelo fundamento obedece, segundo Deleuze, às exigências similares àquelas próprias ao princípio moderno de razão suficiente, “o fundamento é a operação do *logos* ou da razão suficiente” (DELEUZE, 1968a, p. 349), assim “fundar” possui três sentidos: determinar, representar ou reproduzir e organizar (cf. LAPOUJADE, 2014). Neste sentido, a operação fundamental do fundamento é a limitação, ele restringe, recorta ou limita o real, para em seguida, reproduzi-lo, ordenando o mundo da representação a partir de um princípio de

identidade que transforma toda diferença na repetição do mesmo³. Assim, Deleuze pode identificar o platonismo como responsável por uma cisão entre o mundo das ideias e a vida. Eis a função da identificação entre *logos* e o princípio de razão suficiente. Neste sentido, como Heidegger, Deleuze empreende uma crítica ao princípio de razão suficiente, que é também uma crítica da causalidade, ou do pensamento representativo, no entanto, contrariamente a Heidegger, Deleuze irá buscar em Espinosa e em Leibniz uma filosofia da expressão que se opõe às cisões instauradas

3 Assim Deleuze repete o diagnóstico foucaultiano de *As palavras e as coisas*. Um diagnóstico fundamental para o pensamento francês, a partir dos anos 60. Trata-se de demonstrar que no interior do pensamento representativo só há espaço para a eterna repetição do mesmo. Para Foucault, Kant teria colocado em prática uma crítica da representação que punha em questão seu fundamento, sua origem e seus limites. O pensamento kantiano cria não apenas um tema transcendental, mas também campos empíricos novos. Surgem duas novas formas de pensar, uma interroga as possibilidades da representação, a outra, questiona as condições de relação entre a representação e o representado. Assim, surge um novo campo da empiria composto de objetos jamais totalmente representáveis ou objetiváveis: o trabalho, a vida, a vontade, a linguagem. Buscam-se as condições de possibilidade da experiência nas condições de possibilidade dos objetos e de sua existência, enquanto que na reflexão transcendental, as condições de possibilidade dos objetos da experiência se identificam com as próprias condições da experiência. A positividade das ciências da vida, do trabalho, da linguagem e da economia corresponde a instauração de uma filosofia transcendental. A falência da representação, na qual se baseia a *episteme* clássica provoca o dilaceramento da linguagem, que se divide entre o saber limitado pela positividade do mundo empírico, da vida, do trabalho ou da produção. “*D’un bout à l’autre de l’expérience, la finitude se répond à elle-même; elle est dans la figure du Même l’identité et la différence des positivités et de leur fondement*”. Daí o jogo interminável de uma referência duplicada: “*si le savoir de l’homme est fini, c’est parce qu’il est pris, sans libération possible, dans les contenus positifs du langage, du travail et de la vie; et inversement, si la vie, le travail et le langage se donnent dans leur positivité, c’est parce que la connaissance a des formes finies*”. (FOUCAULT, 1966, p. 255-256). Assim, podemos concluir que escapar da finitude (seja no campo transcendental, seja no campo empírico) é a tarefa que o pensamento pós-maior de 68, o pensamento francês a partir de Foucault, atribuiu à filosofia.

pelo pensamento platônico ou (kantiano) e pela teoria neoplatônica da emanção. Uma filosofia onde o princípio de razão suficiente não é um princípio representativo, mas o princípio que torna possível um pensamento da imanência e uma ontologia do ser unívoco, que para Deleuze, se dirá como diferença.

Historicamente, uma ideia de imanência expressiva se opõe a um pensamento platônico e também à teoria neoplatônica da emanção. Platão concebe três esquemas de participação. Participar é tomar parte, imitar ou receber um *démos*. Ela é interpretada de maneira imitativa ou “demônica”. No entanto, o problema desta concepção é que o princípio da participação está no participante, ela é concebida como algo que está fora do participado, uma violência que incide sobre o participado. Se a participação consiste em tomar parte, é difícil conceber como o participado não sofreria uma divisão ou separação. O artista toma a ideia por modelo, forçando o sensível a reproduzir algo que é estranho à sua própria natureza, a Ideia, que é da ordem do inteligível. Os neoplatônicos invertem este problema. Eles procuram um princípio que torne a participação possível, mas do ponto de vista do participado. Para Plotino não é o participado que passa no participante. O participado continua em si, ele é participado quando produz, ele produz quando doa. Mas, ele não sai de si para dar ou produzir. A ideia do dom substitui a violência da participação platônica. A participação é emanativa: “emanção significa ao mesmo tempo causa e dom: causalidade por doação, mas também doação produtora. A verdadeira atividade é do participado; o participante é só um efeito, e recebe o que a causa lhe dá. A causa emanativa é a Causa que doa, o Bem que doa, A Virtude que doa”. (DELEUZE, 1968b, p. 154)

A causa eficiente imanente e a causa emanativa tem um aspecto em comum, elas continuam em si para produzir, elas não saem de si

mesmas. O que as distingue é a maneira através da qual as duas causas produzem. Se a causa emanativa continua em si mesma, o efeito produzido não está nela e não permanece nela. A causa emanativa está além do que ela doa. A causa eficiente imanente rompe com esta noção de causalidade transcendente. O efeito sai da causa, só existe emanando dela e retornando para ela. O que define a causa imanente é que “o efeito permanece nela, sem dúvida como em outra coisa, mas continua nela.” Assim, a diferença de essência entre a causa e o efeito nunca é considerada como uma degradação. “Do ponto de vista da imanência, a distinção de essência não exclui, mas implica uma igualdade do ser: é o mesmo ser que permanece em si mesmo na causa, mas também no qual o efeito permanece como em outra coisa.” (DELEUZE, 1968b, p. 156)

A causa emanativa não abole a hierarquia que decorre da teoria platônica da participação. Ela é superior ao efeito e também ao que ela doa. Ela está além do ser ou da substância. Ela é o Uno. Já Espinosa, “coloca a igualdade de todas as formas de ser, e a univocidade do real que decorre desta igualdade.” (DELEUZE, 1968b, p. 152). O ser unívoco e comum denuncia todos os tratamentos que retiram do ser sua positividade. Contra o mundo hierarquizado do platonismo e do neoplatonismo, a imanência estabelece uma comunidade formal em que a participação é concebida de maneira inteiramente positiva.

Ou seja, como Heidegger, Deleuze começa sua filosofia com uma crítica da metafísica, crítica da representação e dos limites do pensamento da fundação, ou do fundamento. No entanto, Deleuze se distancia de Heidegger ao procurar em Espinosa e Leibniz a base de uma ontologia unívoca. É preciso eliminar os mal-entendidos que podem ser criados a partir da noção de diferença ontológica como um “não” entre ser e ente (daí a insistência deleuziana em fazer do ser objeto de afirmação); além disso, é preciso evitar que a diferença ontológica se desdobre em

distinções do tipo ser/ser do ente, o que arruinaria a tese da univocidade e equivaleria a um retorno ao mundo hierarquizado da filosofia platônica. A crítica de Deleuze a Platão, cuja consequência implica um retorno à filosofia expressiva de Leibniz e Espinosa, tem portanto, como função, marcar uma diferença com relação ao pensamento heideggeriano, ou recolocar o problema da diferença ontológica, a partir de uma filosofia da imanência, como se esta passagem fosse capaz de permitir uma concepção da relação ser/ente ou do ser como acontecimento definitivamente exterior a toda filosofia da representação.

Para Espinosa, as coisas são modos do ser divino, implicam os mesmos atributos que constituem a natureza do ser divino. Toda semelhança se define, portanto, pela presença de uma igualdade comum à causa e ao efeito. As coisas não são cópias ou imitações. Toda semelhança imitativa, ou exemplar, é excluída da relação expressiva. (DELEUZE, 1968b, p. 164). Em Espinosa, a teoria da expressão está a serviço da univocidade, univocidade dos atributos, da causa, da ideia, já Leibniz multiplica as distinções, a *expressão é para ele equívoca*. (DELEUZE, 1968b, p. 310). Se Espinosa permite que Deleuze defenda a tese de uma univocidade do ser, Leibniz lhe permite pensar a contrapartida desta tese, a equivocidade do ente ou a multiplicidade das formas através das quais o ser se diz.

Se Deleuze tem alguma razão para criticar a teoria da expressão em Espinosa é justamente porque, segundo o filósofo francês, subsiste ainda no pensamento espinosano uma indiferença entre a substância e seus modos:

A substância espinosista aparece independente dos modos, e os modos dependem da substância, mas como de outra coisa. A substância deveria ser dita dos modos e somente *dos* modos. Uma condição destas só pode ser preenchida à custa de uma reversão categórica mais geral, na qual o ser se diz do devir, o idêntico do diferente, o um do múltiplo, etc (DELEUZE, 1968, p. 59).

Aqui se evidencia o problema da relação causal imanente, em Espinosa. A causa imanente, como a causa eficiente, continua em si para produzir, elas não *saem* de si mesmas. Por esta razão, a tese da univocidade do ser é também uma tese que diz respeito à equivocidade dos sentidos, formas e maneiras de ser, ela diz respeito ao modo pelo qual o ser se desdobra, *diferindo*.

O essencial da univocidade do ser não é que o Ser se diga num único e mesmo sentido. É que ele se diga num único e mesmo sentido *de* todas as diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas. O Ser é o mesmo para todas as modalidades, mas essas modalidades não são as mesmas. Ele é “igual” para todas, mas elas mesmas não são iguais. Ele se diz num único sentido de todas, mas elas mesmas não têm o mesmo sentido. É da essência do ser unívoco de se relacionar às diferenças individuantes, mas essas diferenças não tem a mesma essência, e não fazem variar a essência do ser (...). O Ser se diz em um único sentido do que ele se diz, mas aquilo do que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença (DELEUZE, 1968a, p. 53).⁴

O ser é unívoco, mas ele se diz de diversas maneiras, de maneira equívoca.⁵ Aquilo do que o ser se diz é uma pergunta que diz respeito

4 Em *Logique du sens*, Deleuze procura criar esta ontologia que é também uma semântica e o projeto de fazer da linguagem um espaço de desdobramento do ser, ou de criação anima a semiótica que Deleuze criará com Guattari, em *Mille Plateaux*, assim como sustém e justifica a importância do recurso à literatura em sua obra. Neste momento, Deleuze pretende realizar uma ambição que estava no coração do estruturalismo: “*Ce que la pensée moderne va mettre fondamentalement en question, c’est le rapport du sens avec la forme de la vérité et la forme de l’être: au ciel de notre réflexion, règne un discours — un discours peut-être inaccessible — qui serait d’un seul tenant une ontologie et une sémantique. Le structuralisme n’est pas une méthode nouvelle; il est la conscience éveillée et inquiète du savoir moderne.*” (FOUCAULT, M. 1966, p. 221).

5 Para Véronique Bergen, a ontologia deleuziana só pode ser compreendida se compreendermos a natureza da ruptura que Deleuze opera em relação à crítica kantiana. Para a autora, Deleuze rompe com Kant, pois para o filósofo francês « *creusement*

à diferença e ao seu modo de produção próprio. Por esta razão, podemos afirmar que Deleuze procurava em Leibniz uma maneira para compreender, não mais a univocidade do ser, mas a equivocidade dos seus sentidos, ou como o ser se desdobra em diversos sentidos. Esta é a pergunta que guia a filosofia leibniziana⁶, “porque isto e não aquilo?”, ou “como o que é se torna tal?”. Leibniz procurou dar um novo sentido à equivocidade, recorrendo a dois princípios: o de contradição, ou princípio de identidade, e o princípio de razão suficiente. Ao caracterizar

transcendental et remontée ontologique vont de pair ». Onde a crítica limita e proíbe toda intuição do ser, quando ela separa o campo fenomenal do campo noumenal, Deleuze produz uma conexão entre crítica e ontologia no quadro de um estrito imanentismo que implode todo dualismo kantiano. “*Il n’y a pas de heurt, de tension à lisser entre “deux modes d’approche à première vue incompatibles”: la remontée au champ transcendantal de l’expérience, à ce par quoi le donné est donné ne fait qu’un avec la saisie de l’Être comme Événement.*” (BERGEN, 2006). Assim, Véronique Bergen pretende criticar o ponto de vista de Zourabichvili, para quem transcendental e ontológico são incompatíveis. (Ver. ZOURABICHVILI. 2004, p. 8). Gostaríamos de defender aqui uma outra tese, segundo a qual a ontologia deleuziana só pode ser pensada a partir do devir ou da imanência, com a condição de que a tese da univocidade do ser seja compreendida também como uma tese sobre a equivocidade dos sentidos do ser, ou das diversas maneiras através das quais o ser se diz, ou o ente difere. E para que esta questão possa ser pensada e a diferença deleuziana alcance dimensões infinitas, Deleuze precisa recorrer à filosofia leibniziana. É partir desta relação entre ser e ente, pensada fora da representação, que Deleuze poderá reconfigurar o empírico e o transcendental (ou desenvolver a síntese da Ideia e a síntese do sensível) e a natureza das relações tecidas entre estes campos.

6 Se Deleuze tem alguma razão para criticar a teoria da expressão em Espinosa é justamente porque, segundo o filósofo francês, subsiste ainda no pensamento espinosano uma indiferença entre a substância e seus modos: “a substância espinosista aparece independente dos modos, e os modos dependem da substância, mas como de outra coisa. Seria preciso que a substância se diga dos modos e somente *dos* modos. Uma condição destas só pode ser preenchida às custas de uma transformação (renversement) categórica mais geral, na qual o ser se diz do devir, o idêntico do diferente, o um do múltiplo, etc.” (DELEUZE, 1968, p. 59). Essa transformação categórica mais geral será elaborada por Deleuze, em *Le Pli*.

a filosofia da expressão, Deleuze afirma:

É a era do princípio de razão suficiente: os três troncos da razão suficiente, ratio essendi, ratio cognoscendi, ratio fiendi ou agendi, encontram na expressão sua raiz comum [...]. Ser, conhecer e agir ou produzir são sistematizadas a partir deste conceito, são espécies da expressão⁷ (DELEUZE, 1968b, p. 299).

Vimos que a noção de causa imanente torna possível uma ruptura com a representação e com as cisões próprias ao pensamento representativo. Nesse sentido, a expressão é possível porque uma causa imanente é comum e partilhada. Mas, porque a filosofia deleuziana precisa recorrer a esta filosofia da “era do princípio de razão suficiente”? Porque a filosofia deleuziana da diferença precisa de um princípio de razão suficiente, já que este princípio pode ser reduzido à causalidade e servir de fundamento a um pensamento representativo?

Para Deleuze afirmar que ser, conhecer e agir são sistematizados a partir do princípio de razão suficiente não significa afirmar que partilham uma causa comum, mas que estamos diante de processos que obedecem o princípio de razão suficiente, como se esse pudesse organizar séries e devires. Resta saber, portanto, de que maneira este princípio pode funcionar fora da representação, ou seja, sem se limitar à identidade, criando diferença e não reproduzindo o mesmo.

Em “O método da dramatização” (Deleuze, 2002, p. 139), podemos encontrar os germes dos capítulos IV e V de *Diferença e repetição*, dedicados à síntese ideal da diferença e à síntese assimétrica do sensível. O que Deleuze procura aqui é pensar a Ideia, a partir de suas coordenadas

7 Sobre o problema da expressão em Leibniz ver: LACERDA, 2005.

espaço-temporais, trata-se de percorrer a Ideia como multiplicidade, pensá-la não mais através da pergunta “o que é?” (porque essa pergunta pressupõe a contradição, toma a Ideia como essência simples que inclui o não-essencial), mas de questões como “quem?”, “quando?” “quanto?” “onde?” “em que caso?” Ou seja, a partir de coordenadas sensíveis e materiais.

É através da dramatização, que a Ideia se atualiza e se incarna. São seis os aspectos através dos quais os dinamismos espaço-temporais figuram o movimento da dramatização. 1) Eles criam espaços e tempos particulares; 2) eles formam regras de especificação dos conceitos, sem as quais eles seriam incapazes de se dividir logicamente; 3) eles determinam o duplo aspecto da diferenciação, qualitativo e quantitativo (qualidade e extensão, espécies e partes); 4) eles comportam ou designam um sujeito, “larvar”, “embrionário”; 5) eles constituem um teatro especial e 6) eles exprimem as Ideias.

Para que uma Ideia possa se diferenciar ela deve ser “diferenciada”, além disso, ela tem duas características principais: por um lado, ela consiste num conjunto de relações diferenciais entre elementos que só existem a partir de sua determinação recíproca, por outro lado, às relações diferenciais correspondem as distribuições de “singularidades”, repartições de pontos notáveis e de pontos ordinários, de tal maneira que um ponto notável engendra uma série prolongável por todos os pontos ordinários até a vizinhança de uma outra singularidade. Estamos diante de um pensamento da multiplicidade aplicado diretamente sob o plano ontológico. Portanto, Deleuze não repetiu a dicotomia ser/ente ao pensar o par virtual/atual, mas procurou criar um pensamento serial, rizomático capaz de pensar o movimento de desdobramento do ser, capaz de pensar processos de individuação.

Em *Diferença e repetição*, este processo de dramatização ou individuação é dividido em dois momentos. No capítulo IV, “A síntese ideal da diferença”, a questão é pensar a síntese ideal da diferença, ou o processo de individuação da Ideia, do conceito, em outros termos, o processo de determinação conceitual. No capítulo V, “Síntese assimétrica do sensível”, trata-se de pensar o processo de individuação do sensível, ou de determinação estética, quer dizer espaço-temporal.⁸ No entanto, isto não significa que a síntese da Ideia seja um processo abstrato, ou isolado, tomado fora de uma estética, ou de determinações espaço-temporais.

No processo de diferenciação da Ideia, ou em sua dramatização, o princípio de razão suficiente assume dois aspectos, que correspondem ao conceito de *differenciation*. O princípio de determinação recíproca designa o primeiro aspecto da razão suficiente, o segundo diz respeito à distribuição das singularidades, uma repartição de pontos ordinários e outros singulares, de tal maneira que um ponto singular engendra uma série que se prolonga sobre os pontos ordinários até atingir uma outra singularidade. Assim se opera a determinação completa da Ideia.

Assim, *différentiation* exprime a natureza de um fundo pré-individual, que não corresponde, de maneira alguma, a um universal abstrato, mas que comporta relações e singularidades que caracterizam a

8 Em seu curso sobre Leibniz de 1980, Deleuze distingue justamente dois tipos de determinação: conceitual e estética. Esta distinção visa pensar a relação Leibniz-Kant, ela permite que Deleuze afirme que a estética transcendental seria uma crítica externa a Leibniz, cuja principal preocupação era pensar a determinação conceitual. (Ver: <http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html>). No entanto, em *Diferença e repetição*, Deleuze procurará, a partir de Leibniz, pensar a determinação conceitual, ao mesmo tempo, do ponto de vista das relações incorporais e singulares e dos dinamismos espaço-temporais.

multiplicidade das Ideias. Já a *différenciation* exprime a atualização destas relações e singularidades nas qualidades e na extensão. São os dinamismos espaço-temporais que levam as Ideias a se atualizarem, a se desdobrarem e a se desenvolverem qualitativamente e no interior do espaço e do tempo. Assim, o princípio de razão suficiente determina o processo de diferenciação de uma Ideia em si diferenciada no espaço e no tempo, no interior de coordenadas sensíveis. Se toda diferença é em si diferenciada e produz diferenciação, o princípio de razão suficiente *determina de que maneira este processo ocorre*. Ele responde à pergunta, “como a diferença produz diferenças?”, partindo do princípio de distinção leibniziano segundo o qual tudo o que é, é em si mesmo, “diferenciado”. Deleuze recorre, portanto, à filosofia leibniziana para responder esta questão. O que Deleuze procura é transformar o princípio de distinção, ou dos indiscerníveis (não existem duas coisas iguais na natureza, tudo é em si diferença) em *ratio fiendi*, na razão do devir, ou demonstrar de que maneira o princípio de distinção leibniziano é consequência lógica ou deduzido do princípio de razão suficiente. Sua pergunta diz respeito ao contínuo, mas uma continuidade onde há devir.

O CÁLCULO DIFERENCIAL E AS AVENTURAS DA IDEIA

Em *Diferença e repetição*, Deleuze se recusa a atribuir infinitude à diferença. Ele tece duras críticas à filosofia hegeliana e à filosofia leibniziana, e ao tratar da diferença prefere usar o termo “ilimitada”: “O mundo não é nem finito nem infinito, como na representação: ele está acabado e é ilimitado. O eterno retorno é o ilimitado do próprio acabado, o ser unívoco que se diz da diferença.” (DELEUZE, 1968a, p. 80).

Para pensar a diferença como ilimitada, Deleuze parece precisar estabelecer diferenças entre seu pensamento e as noções de infinito presentes tanto em Hegel quanto em Leibniz.

Em sua crítica ao infinito representativo de Hegel e Leibniz, Deleuze estabelece uma distinção entre o infinitamente grande hegeliano e o infinitamente pequeno leibniziano. O infinitamente pequeno contém o outro, mas não em sua essência e sim como “caso” ou propriedade. Na dialética hegeliana, o igual contradiz o desigual porque o possui em sua essência. No caso de Leibniz, o procedimento do infinitamente pequeno mantém a distinção de essência, por isso esse método poderia ser chamado de “vice-dicção”. O desigual vice-diz o igual, e se vice-diz a si mesmo, contanto que ele inclua como caso o que ele exclui como essência. Deleuze (1968a, p. 66) se pergunta se o infinitamente pequeno “vai menos longe do que a contradição sob pretexto que ele concerne apenas às propriedades”.

Deleuze quer mostrar que em Leibniz vigora ainda uma divisão entre sujeito e predicado, onde a substância tem uma essência imutável e os predicados são contingentes e variáveis. A diferenciação que Leibniz pensa diz, portanto, respeito ao predicado, ela não altera a essência. Mas para isso, Deleuze, precisa ignorar a maneira através da qual Leibniz define tanto o princípio de contradição ou de identidade quanto o princípio de razão suficiente, principalmente no que diz respeito às verdades contingentes ou de existência. Posição que Deleuze não pode sustentar por muito tempo, como veremos a seguir.

Deleuze afirma que a lei da continuidade rege as propriedades, as afecções e os casos completos, enquanto que o princípio dos indiscerníveis rege as essências, compreendidas como noções completas. Porque Deleuze estabelece esta distinção, na qual se baseia a “vice-dicção”, será preciso encontrar também um fundamento para a composibilidade. Cada mônada, é sabido, contém a totalidade do mundo, mas expresso a partir de uma relação diferencial e em torno de certos pontos remarcáveis. É neste sentido que as relações diferenciais

e os pontos remarcáveis indicam centros de envolvimento, involução e implicação efetuados pelas essências individuais. É preciso apenas demonstrar que este contínuo de afecções e propriedades precede de direito a constituição das essências individuais. Esta condição é satisfeita a partir do momento em que entendemos que o mundo precede as essências individuais, ele funciona como requisito. É neste sentido que podemos pensar a compossibilidade, a mônada pressupõe o mundo, ou Deus criou o mundo onde Adão pecou.

O ponto de vista e a distinção entre ideias claras e confusas são “limitações” da mônada, o que mantém a diferenciação aristotélica entre gênero e espécie, na medida em que subordina a diferença ao predicado.

A representação infinita envia ao mesmo tempo a essência e o fundo, e a diferença entre os dois, a um fundamento ou razão suficiente. A própria mediação se torna fundamento. Mas, ou o fundo é a continuidade infinita das propriedades do universal que envolve os Eus particulares finitos considerados como essências. Ou os particulares são apenas propriedades ou figuras que se desenvolvem sob um fundo universal infinito, mas que remetem às essências como verdadeiras determinações de um Eu puro ou de um “Si” envolvido no fundo (DELEUZE, 1968a, p. 69-70).

Nos dois casos a determinação infinita é objeto de um discurso duplo sobre a essência e as propriedades. Mas o que ocorre aqui é que a representação infinita faz com que o pensamento da diferença se torne independente da simples analogia entre as essências, ou da similitude entre as propriedades. A representação infinita não decorre do princípio de identidade, mas requer, segundo Deleuze (1968a, p. 70), um fundamento, no caso de Leibniz “a convergência das séries”. Mesmo que o fundamento não se confunda com o idêntico ele continua sendo uma “maneira de levar particularmente a sério o princípio de identidade atribuindo-lhe um valor infinito. Pouco importa que a identidade seja

analítica, o princípio de razão suficiente é o fundamento que “vice-diz” a identidade.

Deleuze (1968a, p. 71) conclui sua crítica afirmando que a representação infinita tem o mesmo defeito que a representação finita: “confundir o conceito próprio de diferença com a inscrição da diferença na identidade do conceito em geral (mesmo que ela tome a identidade como puro princípio ao invés de tomá-la como gênero, e que ela estenda ao todo os direitos do conceito em geral ao invés de fixar suas fronteiras)”.

Feita esta crítica, que se dirige sobretudo à dialética hegeliana, Deleuze pode passar a uma reinterpretação do cálculo infinitesimal, que funcionará como gênese da noção de “problemático”. Este é o tema do capítulo IV, de *Diferença e repetição*, “a síntese ideal da diferença”. Isto é possível porque Deleuze compreende a diferença como diferenciada, ou seja, porque o que em Leibniz diz respeito às essências, o princípio dos indiscerníveis, é para Deleuze um princípio que diz respeito ao ser, como se a diferença entre essência e predicado, que ainda vigora no pensamento leibniziano, tivesse sido diluída em nome de uma ontologia no interior da qual o ser encontra no processo de diferenciação seu processo de individuação. E este processo de diferenciação será pensado, paradoxalmente, a partir de uma reinterpretação do cálculo diferencial.

Se num primeiro momento Deleuze insiste que a filosofia leibniziana é dependente de um princípio de identidade no interior do qual a diferença se reduz ou se limita ao predicado ou às propriedades, neste segundo momento é a filosofia leibniziana, ou o cálculo diferencial, que funcionará como modelo a partir do qual Deleuze construirá a síntese ideal, ou teorizará o processo de desdobramento e diferenciação da Ideia. Neste caso, trata-se da síntese da Ideia, ou do processo de diferenciação do conceito e, no capítulo seguinte, Deleuze procurará

pensar o processo físico-biológico de diferenciação. Ou seja, Deleuze instaura um paralelismo entre o processo de diferenciação da Ideia e do sensível porque compreende estes dois processos a partir de uma chave ontológica baseada na noção de diferença. Assim é preciso pensar os diversos processos através dos quais o ser se diz. Cada campo ou esfera tem um processo próprio devido à natureza do “espaço” ou “lugar” onde atua o processo de diferenciação. Assim, a relação ser/ente é compreendida, não como uma relação de apresentação ou velamento, portanto, representativa, ou estrutural/transcendental, mas como uma gênese. Trata-se de pensar a gênese da Ideia e seus desdobramentos, ou aventuras, a gênese do sensível e dos encontros que nele se dão.

É a noção de “problemático” que servirá como motor deste processo, designando um objeto fora da experiência: o problema enquanto problema é o objeto real da Ideia. Se Kant definia o objeto da Ideia como o que não pode ser conhecido nem dado, mas que deve ser representado sem poder ser determinado diretamente, Deleuze procura justamente repensar a unidade objetiva entre o indeterminado, o determinável e a determinação.

O símbolo da diferença seria então dx , ele se opõe à contradição ou à diferença como negatividade. Antes de começarmos, é importante lembrar a ressalva deleuziana: “É preciso muita inocência verdadeiramente filosófica, e muita força (“entrain”) para levar a sério o símbolo dx .” (DELEUZE, 1968a, p. 221).

Dx é ao mesmo tempo o indeterminado, o determinável e a determinação. Estes três aspectos correspondem aos três princípios que formam o princípio de razão suficiente. Ao indeterminado como tal (dx, dy) corresponde um princípio de determinabilidade; ao realmente determinável (dy/dx) corresponde um princípio de determinação recíproca; ao efetivamente determinado (valores de dy/dx) corresponde

um princípio de determinação completa. É apenas no interior de relações recíprocas que a determinação pode ser pensada, ela sempre emerge de um fundo indistinto, ou indeterminado e progride em direção à sua individualização.

O princípio de determinabilidade corresponde ao indeterminado como tal porque dx é indeterminado em relação a x , dy em relação a y . No entanto, este princípio é também a razão que explica o princípio de determinação recíproca, porque existem em “relação ao universal”. Dx e dy são indiferenciados com relação ao particular e ao geral, mas são diferenciados (diférentiés) no universal e graças a ele. Ou seja, eles são em si mesmos diferenciados, porque se diferenciam em relação ao universal, mas esta diferenciação é ainda “vaga”, ou não suficientemente singular. Cada termo existe apenas absolutamente no interior de uma relação com outro, não é necessário indicar uma variável independente, por isso o princípio de determinação recíproca corresponde à determinabilidade da relação. A relação diferencial é determinável porque a determinabilidade se define a partir da dependência entre os graus de relação e das relações entre si.

É neste sentido que a Ideia tem por objeto uma relação diferencial, não porque ela integra uma variação, nem porque ela é determinação variável, mas porque ela integra o grau de variação da própria relação. Ela elimina a variabilidade em nome da variedade ou da multiplicidade. Se a determinação recíproca concerne aos graus e variações da relação diferencial, a determinação completa concerne à relação diferencial e seus valores. Ela diz respeito à potência e é no próprio objeto que devem ser buscados os elementos de uma série “linear” de potências que constituem um ponto singular.

A noção de limite anteriormente criticada perde a sua função, porque o cálculo agora fornece o modelo do que Deleuze chamará de

problemático. “Nem real nem fictício, o diferencial exprime a natureza do problemático enquanto tal, sua consistência objetiva como sua autonomia subjetiva.” (DELEUZE, 1968a, p. 231)

Os pontos regulares e singulares, que entram na determinação completa de uma espécie de curva, são condições para que um problema, que até então não poderia se colocar, se coloque. É assim que Leibniz entendia o seu cálculo. Pois bem, Deleuze completa insistindo que há uma determinação completa que concerne à existência e à repartição destes pontos, que depende de outra instância, a saber, do campo de vetores definidos por esta equação. A complementaridade destes dois aspectos não suprime a diferença de natureza que os distingue. No entanto, Deleuze insiste que a especificação dos pontos mostra a imanência necessária do problema à solução, seu engajamento na solução que o recobre, a existência e a repartição indicando a transcendência do problema e seu papel na organização das soluções. Assim, “a determinação completa de um problema se confunde com a existência, o número, a repartição dos pontos determinantes *que fornecem precisamente as condições.*” (DELEUZE, 1968a, p. 230). Os pontos determinantes se tornam condição do problema, criam um campo onde o problema e a solução se determinam reciprocamente, completamente. Mas, o problema é posto de tal maneira que sua posição é também o indício de sua transcendência com relação à solução.

Nós chamamos problemático o conjunto formado pelo problema e suas condições. Se as diferenciais desaparecem no resultado, é na medida em que a instância problema difere em natureza da instância-solução, é no movimento através do qual as soluções recobrem o problema, assim as condições do problema são objeto de uma síntese da Ideia que não se deixa exprimir na análise dos conceitos proposicionais que constituem o caso de solução (DELEUZE, 1968a, p. 230).

Ou seja, há determinação recíproca entre o problema e sua solução porque o problema não se deixa esgotar por suas soluções possíveis, porque as soluções possíveis transformam o problema. A diferença de natureza entre ambos provoca um movimento de diferenciação recíproca, onde problema e solução se transformam porque não se deixam encobrir ou limitar um pelo outro. A Ideia excede todas as suas realizações e assim não se deixa esgotar pelas suas possibilidades de realização, pelo contrário, ela se transforma ao declinar-se ou mudar de natureza passando por soluções possíveis. Assim, a Ideia é uma aventura de criação que excede todo o possível e não cessa de expandir seus limites.

Para pensar o processo de diferenciação da Ideia, Deleuze teria transformado completamente uma ideia que seria leibniziana. Agora a determinação recíproca não diz respeito às propriedades, mas à diferença, pensada a partir de relações, e a determinação completa não possui limite algum, ela concerne não apenas à essência, mas o devir. A determinação recíproca pensa a diferença a partir de relações e por esta razão, a determinação completa se transforma em razão do devir, um devir ilimitado.

Se a Ideia é a diferencial do pensamento, há um cálculo diferencial que corresponde a cada Ideia, alfabeto do que significa pensar. O cálculo diferencial não é o plano do cálculo utilitarista, o grande cálculo aritmético que subordina o pensamento às outras coisas como a outros fins, mas a álgebra do pensamento puro, a ironia superior dos próprios problemas – o único cálculo “além do bem e do mal”. É todo este caráter aventureiro das ideias que nos resta descrever (DELEUZE, 1968a, p. 235).

Quando se trata de pensar o sensível é mais uma vez Leibniz que é convocado. Assim, o exemplo das ondas do mar ilustra que “todo corpo pensa e é um pensamento, com a condição de que, reduzido às suas

razões intensivas, ele exprime uma Ideia cuja atualização ele determina” (DELEUZE, 1968a, p. 327).

Toda diversidade, afirma Deleuze, reenvia a uma diferença que é sua razão suficiente (DELEUZE, 1968a, p. 286). Isto porque a diferença é em si mesma diferenciada, e a forma da diferença como razão do sensível é a intensidade. Entre a diferença de grau na extensão ou a diferença de natureza que recobre a qualidade na extensão existem todos os graus da diferença, ou o intensivo (DELEUZE, 1968a, p. 309). Disparidade (diferença de intensidade ou intensidade da diferenciação da diferença) é o nome da diferença infinitamente desdobrada e duplicada. A disparidade é justamente a razão suficiente, ou a condição do sensível. Neste sentido ela parece repetir um conceito leibniziano, o de “inquietação”.

A inquietação, que Deleuze chama, como vimos, de *disparidade* (diferença infinitamente desdobrada e duplicada) é o nome do movimento perpétuo das pequenas percepções inconscientes que, no entanto, são responsáveis pela percepção consciente. Somos habitados por singularidades que são para nós confusas ou imperceptíveis. Ou seja, o infinitesimal é imperceptível, por isso, como o princípio de razão suficiente, como a razão suficiente de tudo o que é, ele só pode ser pensado. Se o infinitesimal é evanescente é justamente porque ele não cessa de se transformar e seu devir independe da consciência do sujeito ou da sua percepção.

O conceito não apenas contém todos os predicados ou acontecimentos que dizem respeito a um indivíduo, como ele parece afetado por uma constante inquietação que faz com que seu movimento seja variável e constante. Por esta razão, Leibniz afirmará que as pequenas percepções constituem um mesmo indivíduo e um indivíduo é constituído por uma inquietação infinita. São essas pequenas percepções que provocam “muitos encontros” sem que saibamos, sem que possamos

nos tornar conscientes, são os espíritos animais cartesianos.

A individuação é o ato da intensidade que determina as relações diferenciais a se atualizarem. Com forte acento leibniziano, Deleuze afirma que a individuação não supõe uma diferenciação, mas a provoca, “As qualidades, extensões, as formas e as matérias, as espécies e as partes não são primeiras: elas são prisioneiras dos indivíduos como em cristais. E é o mundo inteiro, como numa bola de cristal, que se lê na profundidade móvel das diferenças individuanes ou diferenças de intensidade”. (DELEUZE, 1968a, p. 318).

CONCLUSÃO

Este capítulo, onde Deleuze trata da síntese ideal da Ideia é frequentemente tomado como um inusitado retorno à Kant. Inusitado porque Deleuze encontra uma terceira via que não existia como horizonte do pensamento do próprio Kant. No entanto, a história desta reversão só pode ser contada se conhecermos um outro lado seu, que deve a Espinosa e a Leibniz as teses que poderiam reverter o kantismo.

A razão, “faculdade que põe problemas em geral”, a razão como faculdade das Ideias, põe ou constitui os problemas porque somente ela é capaz de reunir todas as operações do entendimento concernindo um conjunto de objetos. Assim, a Ideia só pode ter um uso legítimo quando corresponde aos conceitos do entendimento; mas inversamente, os conceitos do entendimento só encontram o fundamento de seu pleno uso experimental na medida em que são Ideias, problemas que organizam linhas convergentes em direção a um lócus ideal da experiência, ou porque se refletem no fundo de um horizonte superior que abarca tudo. Esses lugares, esse fundo, ou horizonte, são Ideias em sua natureza imanente e transcendental.

Para Kant, o objeto da Ideia é uma representação. Ela não pode ser apresentada diretamente, por isso, o objeto da Ideia é o objeto indeterminado que serve para representar outros objetos. O indeterminado é o primeiro momento objetivo da Ideia. Porque por outro lado, a Ideia se tornou indiretamente determinável, o objeto é determinável por analogia com objetos da experiência aos quais ele confere unidade, mas que propõe, em retorno, uma determinação análoga às relações que entretém. O que significa que as Ideias são indeterminadas em seu objeto e determináveis em relação aos objetos da experiência. O que significa para Deleuze que o horizonte, o *locus*, o ponto crítico onde a diferença cumpre a função de reunir, enquanto diferença, ainda não foi definido pela filosofia. Deleuze quer que as Ideias deixem de ter objetos indeterminados, vagos e abstratos, que se deixam facilmente substituir por experiências ordinárias, se restringindo a repetir ou reiterar o senso-comum e a força do hábito.

Se as Ideias kantianas são os pensamentos do Cogito (eu penso, eu sou), as diferenciais do pensamento, representação que concerne simples relações de analogia, se dissolvem quando o Cogito reenvia a um eu cindido. Nesta fenda, neste abismo que separa as palavras e as coisas, as Ideias formigam e emergem constantemente das bordas, entram, saem, se comendo de mil maneiras distintas. (DELEUZE, 1968a, p. 220). É para dar conta desse movimento incessante e vivaz que Deleuze recorre ao par dy/dx , ou seja, para elaborar o conceito segundo o qual a Ideia é relação diferencial de elementos geneticamente determináveis. A questão aqui é pensar o movimento através do qual a diferença é produzida, pensar a progressão sintética de uma razão suficiente, *mathesis universalis* que se diz da diferença.

Essa *mathesis universalis* deleuziana toma o cálculo infinitesimal como instrumento da combinatória. Sua função é organizar relações,

defini-las, conhecê-las, mapeá-las. Este cálculo, como o poder foucaultiano, se conecta às séries de multiplicidades. E a multiplicidade é também pensada do ponto de vista de sua *gênese*, portanto, é tomada como acontecimento.

Neste momento, podemos compreender qual a importância e a função do conceito de virtual no interior da ontologia deleuziana. Se o ser é político, ele o é, porque é acontecimento, invenção. Uma revolução que começa, como anunciara o jovem Rimbaud, 50 anos depois da Revolução francesa, com a modernidade, com o desregulamento dos sentidos. « *Je rêvais croisades, voyages de découvertes dont n'a pas de relations, républiques sans histoires, guerres de religion étouffées, révolutions des mœurs, déplacements de races et des continents : je croyais à tous les enchantements* » (RIMBAUD, 2009, p. 263)

O acontecimento é também, em Rimbaud, uma visão produzida pelo desregulamento das faculdades. Ela é uma das formas do sublime na poesia francesa. Esta revolução estética é Kantiana. Porque é o sublime que destrói as fronteiras entre as faculdades. Fronteiras que o jovem Kant empenhou tanto esforço para edificar nas duas primeiras críticas. Eliminadas as barreiras que sustentavam o isolamento das faculdades e a reprodução do senso-comum, as Ideias podem percorrer espaços e matérias de toda e qualquer natureza. A distinção entre ideia e sensível que separa os dois capítulos finais de *Diferença e repetição* tem, portanto, como função dissolver a distância que mantinha essa separação no kantismo ou que reduzia a experiência à experiência ordinária.

A univocidade do ser tem três determinações: um único acontecimento para todos, um único e mesmo *aliquid* para tudo o que ocorre e se diz, um único e mesmo ser para o impossível, o possível e o real. (DELEUZE, 1969, p. 211)

Aqui não há lugar para o “virtual”, seja como possibilidade, seja como desvelamento. O sentido é projeção de multiplicidades e suas redes de relações. É por esta razão que Deleuze é incapaz de conceber o vazio e, além disso, afirma insistentemente em *Lógica do sentido* que *há apenas um único lance de dados*, um único acontecimento. Não foi Leibniz (1995, §32) quem afirmara que as verdades de fato produzem séries infinitas e contingentes? Assim, há apenas um único lance de dados, um único acaso já é razão suficiente para desencadear séries infinitas, exatamente como planejava Mallarmé (1998, p. 474) em *Igitur*: “Vous, mathématiciens expirâtes – moi projeté Absolu. Devrais finir en infini”. A filosofia precisava de um novo teatro, é nisso que insistiram pós-hegelianos como Kierkegaard, Nietzsche, Mallarmé. Não se tratava de fornecer uma representação do movimento, de descrever uma cena, mas “de fazer do próprio movimento, uma obra, sem interposição; de substituir a representação mediada por signos diretos; de inventar vibrações, torções, gravitações, danças e saltos que atinjam diretamente o espírito. Esta é uma ideia de homem de teatro, uma ideia de diretor de teatro, de *metteur en scène*”. (DELEUZE, 1968a, p. 6).

Essa é a questão central do poema *Um lance de dados* de Mallarmé, assim como, do conto do mesmo autor, *Igitur*, personagem conceitual e estético muito particular. *Igitur* é uma conjunção que pode ser traduzido por “portanto”, sinônimo de *ergo*, conjunção da célebre fórmula cartesiana, *cogito ergo sum*. A conjunção é a operação de “passagem” do pensamento à existência, ou porque *Igitur* é ao mesmo tempo personagem conceitual e estético, ele é o nome dessa dupla via que faz com que o ser se diga como inteligível e sensível. *Igitur* é nome dessa bifurcação, desse encontro, deste acaso ou desde processo de dobrar e desdobrar que faz com que tudo o que existe possa caber em um Livro. Deleuze resumiu assim a explicação órfica da Terra mallarmeana, ou o poema *Um lance*

de dados: trata-se de um único lance de dados, e de todo o céu como espaço aberto, e do lance como regra única. Os pontos singulares estão marcados nos dados; as questões são os próprios dados; o imperativo é lançar. (DELEUZE, 1969, p. 81) As Ideias são, portanto as combinações problemáticas que resultam deste lance que faz do papel o espelho onde se reflete uma constelação.

O lance de dados nunca propôs a abolição do acaso (o céu-acaso), mas propôs-se a realizar sua afirmação incondicional através da sua forma. Não se trata de um jogo com as probabilidades que obedece a critérios econômicos ou quantitativos de ganhos e perdas. O lance de dados afirma o acaso uma única vez. Fazer do acaso objeto de afirmação significa admitir que as Ideias emanam, como toda singularidade, destes pontos aleatórios que condensam todo o acaso em um único lance. Neste novo teatro a Ideia, no céu acaso, espaço aberto e liso, dança, sob uma terra que se tornou, leve.

DELEUZE AND LEIBNIZ: A THROW OF THE DICE
OR THE UNIVOCITY OF BEING
AND THE EQUIVOCITY OF ITS MEANINGS

ABSTRACT: Deleuze resorts to Leibniz many times during his philosophical trajectory. At first, to think the ideal synthesis of the difference in *Difference and Repetition* (1969), not without weaving harsh criticisms to the Leibnizian concept of infinity. We seek to demonstrate the importance of the seventeenth century concepts such as the immanent cause in Spinoza, as well as the principle of sufficient reason and their role in Deleuze's construction. We will present the critique of the concept of identity in Leibniz and the interpretation of differential calculus that underpins the construction of the conceptual determination process, i.e. the ideal synthesis of difference, the subject of chapter IV of *Difference and repetition*. The relevance of this article lies in the attempt to show that the thesis of univocity of being cannot be understood without its counterpart, the equivocal sense through which the being is said. It is precisely for this reason, that is, in order to think the unlimited difference that Deleuze needs to resort to Leibniz.

KEYWORDS: ontology, univocity of being, infinite, fold, principle of sufficient reason, immanence.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, L. (2015) *Mallarmé: les plis et déplis du hasard à la recherche de l'infini. Poésie, politique et philosophie*. Thèse de doctorat. Université Paris IV-Sorbonne, Paris.

- BERGEN, V. (2006) “Deleuze et la question de l’ontologie”. *Symposium, the Canadian Journal for Continental Philosophy*, vol. 10, n°1, printemps.
- BADIOU, A. (1994) *Une lettre à Gilles*, Disponível em: http://www.liberation.fr/culture/1995/11/07/une-lettre-a-gilles-juillet-1994_150478. Consultado dia 12/06/2015.
- DELEUZE, G. (1968a) *Différence et répétition*. Paris: PUF.
- _____. (1988). *Le pli*. Paris: Minuit.
- _____. (1969) *Logique du sens*. Paris: Minuit.
- _____. (2002) *L’Île déserte*. Textes et entretiens, 1953-1974. Org. David Lajoujade. Paris: Minuit.
- _____. (1968b) *Spinoza et le problème de l’expression*. Paris: Minuit.
- DELEUZE, G e GUATTARI, F. (1991) *Qu’est-ce que la philosophie ?* Paris: Minuit.
- FOUCAULT, M. (1966) *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- FRADET, P.-A. (2013) « *Heidegger et Deleuze : même combat?* » In : PhaenEx 8, no. 1 (printemps/été). p. 122-151
- LAPOUJADE, D. (2014) *Deleuze: Les mouvements aberrants*. Paris: Minuit.
- MAÏMON, (1989) *Essai sur la philosophie transcendantale*. Trad. : Jean-Baptiste Scherrer. Paris :Vrin
- HEIDEGGER. (1962) *Le principe de raison*. Paris: Gallimard.
- LACERDA, Tessa Moura. (2005). *A expressão em Leibniz*. Universidade de São Paulo Tese de doutorado.
- LEIBNIZ. (1995) *Discours Métaphysique suivie de Monadologie*. Paris: Gallimard.
- ZOURABICHVILI, F. (2004) *Deleuze. Une philosophie de l’événement*. Paris, PUF.

Recebido: 07/04/2016

Aprovado: 02/05/2016

LEIBNIZ E O PARADIGMA DA PERSPECTIVA

João F. N. Cortese

Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil e
Université Paris 7, Paris, França

joao.cortese@usp.br

RESUMO: No século XVII, vemos a emergência de uma nova abordagem geométrica às seções cônicas. Desenvolvida inicialmente por Girard Desargues e por Blaise Pascal, tal geometria é herdeira do método de representação pela perspectiva linear a aponta na direção da geometria projetiva do século XIX. Estudos recentes de J. Echeverría e de V. Debuiche iniciaram a discussão da recepção de tais trabalhos por Leibniz, assim como a relação deles com os trabalhos do próprio Leibniz em perspectiva (em grande parte ainda inéditos) e com a *Geometria situs*. Este artigo percorre algumas questões associadas a estes domínios, assim como a importância do paradigma da perspectiva para a filosofia de Leibniz.

PALAVRAS-CHAVE: Leibniz, Pascal, Desargues, perspectiva, geometria projetiva, infinito

*Por el ápice abierto el cono inverso
deja caer la cautelosa arena
oro gradual que se desprende y llena
el cóncavo cristal de su universo*

J. L. Borges, *El reloj de arena*

I. DO NÚMERO DE GRÃOS DE AREIA

Se Arquimedes tentou responder em seu *Arenário* qual é o número de grãos de areia no mundo, sabemos que o infinito não se manifestou na história suscitando simplesmente afirmações ou negações de sua existência: deve-se questionar as formas de sua manifestação.

O infinito pode aparecer, por exemplo, na subdivisão sucessiva. Em “O livro de areia”, J. L. Borges imaginou um livro de característica semelhante: aquele no qual entre duas páginas sempre poderia ser encontrada uma outra – possuindo a propriedade que os matemáticos chamam de “densidade”: “O número de páginas deste livro é infinito. Nenhuma é a primeira, nenhuma, a última”.

De maneira menos hiperbólica, algo assim se passa no momento em relação ao estudo de Leibniz e à edição de suas obras completas, o que torna delicadas afirmações definitivas com respeito aos seus trabalhos sobre a perspectiva.

A edição das obras de Leibniz dita da “*Akademie*” foi iniciada em 1923, com o título oficial de *Sämtliche Schriften und Briefe*. Tais escritos e cartas reunidos são editados em sete séries temáticas, e ainda não há uma data declarada para a finalização para tal edição, a qual supera as edições do século XIX com um novo nível de rigor filológico. Ela apresentará

a edição completa dos manuscritos de Leibniz, estimados entre 150.000 e 200.000 páginas, e escritos principalmente em latim (40%), francês (35%) e alemão (a maior parte do restante)¹.

Talvez o fato de que as edições da obra deste autor pareçam demorar um tempo infinitamente divisível para serem publicadas em sua integralidade seja menos um capricho do acaso do que uma marca de similaridade entre suas obras matemáticas e filosóficas e certos critérios filológicos. Quero dizer que quanto à fidelidade ao texto em história da matemática ou em história da filosofia, a situação, como nas ciências, não se resume a completar uma coleção de dados, pois os critérios de avaliação destes mudam.

Quase se poder dizer que uma edição completa das obras de um pensador como Leibniz segue a mesma dinâmica que o telhado de certos templos circulares do Zen: quando acaba-se de dar a volta colocando suas telhas, já é o momento de recomeçar (um templo de pedra não tendo sentido, pois o que vale neste caso é o ato de cuidar do templo). Algo semelhante valeria para Pascal: aos fragmentos que este nos deixou, seguem-se edições “completas” de suas obras que terminam por ser provisórias.

A filologia e um novo rigor de edições nos permite estudos mais aprofundados; mas eles não devem nos inserir também num tipo de infinito que torna difícil que Aquiles, o leitor, ultrapasse a tartaruga que é o texto.

1 <http://www.gwlb.de/Leibniz/Leibnizarchiv/english/introduction/>. Acesso em 4/4/2016.

2. UMA GEOMETRIA NÃO QUANTITATIVA? *GEOMETRIA SITUS* E PERSPECTIVA

Passemos aos textos, e com eles ao que importa: às questões. Num manuscrito inédito datado de 1682, Leibniz escreve:

A geometria trata da grandeza e da figura das coisas. Assim, ela é subordinada a duas ciências, uma da comparação da grandeza em gênero, ou seja, da igualdade e da razão; outra, da forma das coisas em gênero, ou seja, da semelhança ou dessemelhança das coisas. A primeira ciência é muito cultivada quanto à grandeza e à igualdade; não é o mesmo para a posterior, das formas e da semelhança. O uso desta entretanto é uma marca distintiva, a qual espécie agora mostraremos ser fácil e não estranha: [...] (LH XXXV, I, 12, Bl. 21r; publicado em DE RISI 2007, p. 623)².

É possível, contra a etimologia da *geo-metria*, falar de uma geometria sem medidas, quer dizer, não quantitativa? Tratar-se-ia, como diz tal passagem, de considerar a forma e a semelhança das figuras, sem por isso considerar necessariamente sua grandeza e a igualdade entre elas.

Desconhecemos o contexto de tal fragmento, ainda não publicado. Mas sabemos que em 1682 Leibniz já desenvolvera uma parte daquilo que foi um de seus maiores projetos: uma *análise* das noções fundamentais da geometria, associada à formulação de uma linguagem na qual elas poderiam ser devidamente expressas. Trata-se da *analysis situs* ou *geometria situs* e da “característica geométrica”.

2 “*Geometria tractat de rerum magnitudine et figura. Itaque duabus scientiis subordinata est, uni de magnitudine in genere et magnitudinum comparatione sive aequalitate et ratione; alteri de rerum formis in genere sive de rerum similitudine et dissimilitudine. Prior scientia de magnitudine et aequalitate egregiè culta est; posterior de formis et simili non aequè. Cuius tamen usus est insignis, quem nunc facili nec ineleganti speciminie ostendemus: [...]*”.

Leibniz chegou a um estudo matemático de propriedades não quantitativas de figuras – em especial, desenvolvendo uma ciência das relações, o que é evocado em especial pela noção de *situs*. Podemos traduzir tal termo por “situação” ou “posição”; o fundamental é levarmos em conta que se trata de uma *relação*: o *situs* de um ponto é a sua posição relativa a outros elementos geométricos.

Tal projeto leibniziano apresenta algumas semelhanças com o tratamento perspectivo e projetivo das figuras geométricas que se desenvolvera anteriormente a Leibniz, em especial com Girard Desargues (1591–1661) e Blaise Pascal (1623–1662). Também nestes trabalhos o estudo da invariância de certas propriedades das figuras sob transformações abria espaço para uma geometria não quantitativa.

Apresentam-se assim duas ordens de questões, que foram abordadas por estudos recentes. Em primeiro lugar, qual foi a importância para Leibniz dos trabalhos de Desargues e Pascal? Além disso, deve-se considerar os trabalhos sobre a perspectiva desenvolvidos pelo próprio Leibniz, o que é dificultado por eles ainda não terem sido publicados. Os trabalhos recentes de V. DEBUICHE (2013, 2013b, no prelo), J. ECHEVERRÍA (1983, 1986, 1994) e V. DE RISI (2007) mostraram aspectos importantes desta relação, e é deles que devemos partir para considerá-la.

Quanto à relação entre *Analysis situs* e perspectiva, cabe considerar que ela não é sempre a mesma ao longo da vida de Leibniz. A principal questão é se uma das duas é mais geral que a outra, e se alguma delas poderia ser associada a uma “matemática universal”.

Para v. DEBUICHE³, entre 1670 e 1690 Leibniz muda de ideia: se no início deste período ele concebe a possibilidade de uma geometria das situações que seria uma generalização da perspectiva, mais tarde ele dirá que a perspectiva é mais geral do que a geometria das situações.

Nas notas de Leibniz ao *Tratado das Cônicas* de Pascal o tratamento unificado das cônicas o impressiona, mas ele parece considerar que ele não é o mais geral possível:

Em Geometria, todo método de descoberta por meio da situação, e portanto sem cálculo, consiste em abarcar simultaneamente várias [coisas] de mesma situação; o que se faz, tanto por meio de uma figura que inclui vários delas, onde aparece o uso dos sólidos, tanto pelo uso do movimento, ou seja, da mutação. Além disso, entre os movimentos e as mutações, parece que podemos nos aplicar de maneira muito útil à mutação de aparência, ou seja, à transformação ótica das figuras; é preciso ver se por este meio poderíamos ultrapassar o cone e nos elevar também a [considerações] mais elevadas (*in* COSTABEL 1962, p. 258, cf. a tradução para o francês na p. 265)⁴.

Nessa passagem, Leibniz apresenta as “mutações de aparência”, das quais se ocupa a perspectiva, como um dos tipos de movimentos e

3 “When geometry meets metaphysics: Leibniz, from the 1670s to the 1690s” (no prelo).

4 “Omnis in Geometricis ope situs inveniendi ratio adeoque sine calculo in eo consistet, ut plura simul eodem situ complectamur, quod fit tum ope figurae cujusdam plures includentis, ubi usus solidorum patet, tum ope motus sive mutationis. Porro ex motibus et mutationibus utilissime videtur adhiberi mutatio apparentiae, seu optica figurarum transformatio, nam et videndum an ejus ope possimus ultra Conum ad altiora quoque assurgere”

mutações, também chamando-as de “transformação ótica das figuras”. A geometria da situação é portanto mais ampla, pois compreende não só as mutações de aparência, mas todos os tipos de movimento e de mutação, além do uso dos sólidos, o qual entraria em outra categoria.

Quando Leibniz fala aqui de simultaneidade (*simul*), parece que tal palavra não pode ser interpretada no sentido temporal imediato – se fosse este o caso, como entender que haja simultaneidade em um movimento, o qual transcorre em uma sucessão? O fundamental para esta passagem é que coisas de mesma situação sejam consideradas conjuntamente – seja num sólido, seja enquanto partes de um movimento ou de uma mutação. Tais notas deixam portanto entrever que *Geometria situs*, ainda que não diretamente nomeada por Leibniz, seria portanto mais geral do que a perspectiva.

Mais tarde em sua vida, porém, Leibniz indicará o contrário: que a perspectiva pode ser considerada mais geral do que a *Geometria situs*. De fato, no manuscrito *Scientia Perspectiva*, ele escreve: “Esta ideia de perspectiva é a mais vasta, e compreende a totalidade da *Geometria situs*, a qual certamente se abstém do cálculo da grandeza (exceto das retas) e do movimento” (LH 35, XI, 1, Bl. 1r, intitulado *Scientia Perspectiva*; *Apud* ECHEVERRÍA 1983, p. 199)⁵.

A interpretação de J. ECHEVERRÍA (1983) é que a perspectiva de Desargues e de Pascal teria inspirado a *Analysis situs* leibniziana, talvez como uma dentre várias fontes de inspiração para esta. Mas quando Leibniz fala da perspectiva como compreendendo a própria *Analysis*

5 “Haec idea perspectivae vastissima est, et totam comprehendit Geometriam situs, quae scilicet à magnitudinis (praeterquam rectorum) et motus calculo abstinet”.

situs, devemos nos virar para a perspectiva que foi concebida pelo próprio Leibniz: uma perspectiva que admite casos anteriormente inéditos e que é mais importante no que se refere à generalização.

Há portanto dois momentos bem distintos na vida de Leibniz no que se refere à sua concepção da *Analysis situs*, da perspectiva e da relação entre ambas: se no primeiro projeto de *Analysis situs*, durante a sua estadia em Paris (1672-1676), Leibniz toma contato (direta ou indiretamente) com os trabalhos de Desargues e Pascal e concebe uma *Analysis situs* à qual a perspectiva seria subordinada, num período mais tardio Leibniz verá a possibilidade de uma perspectiva que abarca a *Analysis situs* – tratando-se neste caso de uma perspectiva enriquecida pelo próprio Leibniz.

3. PERSPECTIVA, SEÇÕES CÔNICAS E A POSSIBILIDADE DE “ULTRAPASSAR O CONE”

Se Deus existe e ele realmente criou a Terra, então, como é de nosso conhecimento absoluto, ele a criou com base na geometria euclidiana, e criou a inteligência humana apenas com o conceito das três dimensões do espaço. Por outro lado, houve e há até hoje geômetras e filósofos, inclusive dos mais notáveis, que duvidam de que todo o universo ou, em termos mais amplos, todo o ser tenha sido criado unicamente com base na geometria euclidiana; eles se permitem inclusive a fantasia de que duas paralelas que, segundo Euclides, jamais poderão encontrar-se na terra, talvez venham a encontrar-se em algum lugar do infinito. Eu, meu caro, resolvi que se nem isso consigo compreender, então quem sou eu para entender o que toca a Deus?

Ivan Karamázov (Dostoiévski, *Os irmãos Karamázov*)

Em que consistem os trabalhos de Desargues e Pascal em geometria aos quais nos referimos?⁶ Tais trabalhos consistem no germe da teoria que, na virada do século XVIII para o XIX, foi caracterizada como uma “geometria projetiva”. Esta denominação não aparece para tais autores do século XVII, mas podemos usá-la enquanto estes trabalhos contêm alguns princípios que integrarão no futuro tal teoria, ao lado da noção de perspectiva⁷.

Tais trabalhos geométricos têm, ao menos em parte, origem na técnica da perspectiva linear desenvolvida na Itália do século XV. Se F. Brunelleschi (1377-1446) ficou célebre por representar o batistério do duomo de Florença por meio dos princípios da perspectiva linear, foi L. B. Alberti (1404 - 1472) que redigiu as regras de tal método no seu tratado *Da pintura*. Um certo tipo de matematização do espaço estava em ação, relacionada à concepção renascentista do homem e do mundo (cf. PANOFKY 1993 [1925] e FLORIËNSKI 2012 [1919]). Cabe destacar aqui um aspecto de tal forma de representação: nela as retas paralelas são representadas como se encontrando em um ponto que, aparente na tela, estaria a uma distância infinita na cena representada - aquele que seria mais tarde chamado o “ponto de fuga”.

A geometria de Desargues será a primeira a postular a possibilidade de que quaisquer duas retas num plano se encontram. Ou elas são concorrentes com uma intersecção a uma distância finita, ou então são paralelas, e neste caso seu ponto de encontro está a uma

6 Discuto a geometria projetiva de Pascal em CORTESE (2015).

7 Discutir as razões pelas quais tal abordagem geométrica passou um século e meio “adormecida” é um tema fundamental, mas que não caberia tratar aqui.

distância infinita (em ambos os casos, Desargues diz que as retas são de mesma “*ordonnance*”).

Um engenheiro natural de Lyon, Desargues ocupou-se de problemas oriundos da prática, como técnicas para corte de pedras e a representação em perspectiva. A partir dos anos 1630 ele frequentou o círculo do Pe. Mersenne em Paris, o grande ponto de encontro entre os homens interessados por ciência na França da época, e onde Blaise Pascal tomou contato com ele. Em 1639, Desargues publicou o *Esboço de projeto de um ensaio sobre os eventos de encontros de um cone com um plano*⁸, texto que apresentava certos princípios projetivos e admitia os pontos a distância infinita. Numa obra de leitura difícil, permeada de metáforas biológicas, Desargues partia de tal abordagem geométrica para considerar as “seções cônicas”: as curvas obtidas por cortes de um cone, cuja referência clássica eram as Cônicas de Apolônio de Perga (c. III a. C.).

A novidade da abordagem de Desargues é que, ao admitir elementos a distância infinita, pode-se conceber as cônicas umas como projeções das outras. Assim, um teorema válido para uma delas será também válido para as outras.

Pascal assimilou bem a abordagem de Desargues. Já aos 16 anos ele escrevera um pequeno porém importante *Ensaio sobre as cônicas* que o tornou célebre, e mais tarde um *Tratado das cônicas*. Este último foi perdido, nos restando apenas uma cópia feita por Leibniz de uma de suas partes: a *Geração das seções cônicas* (*Generatio conisectionum – in: PASCAL 1970-1992, vol. II, pp. 1108-1119*).

8 *Brouillon project d'une Atteinte aux evenemens des rencontres du cone avec un plan.*

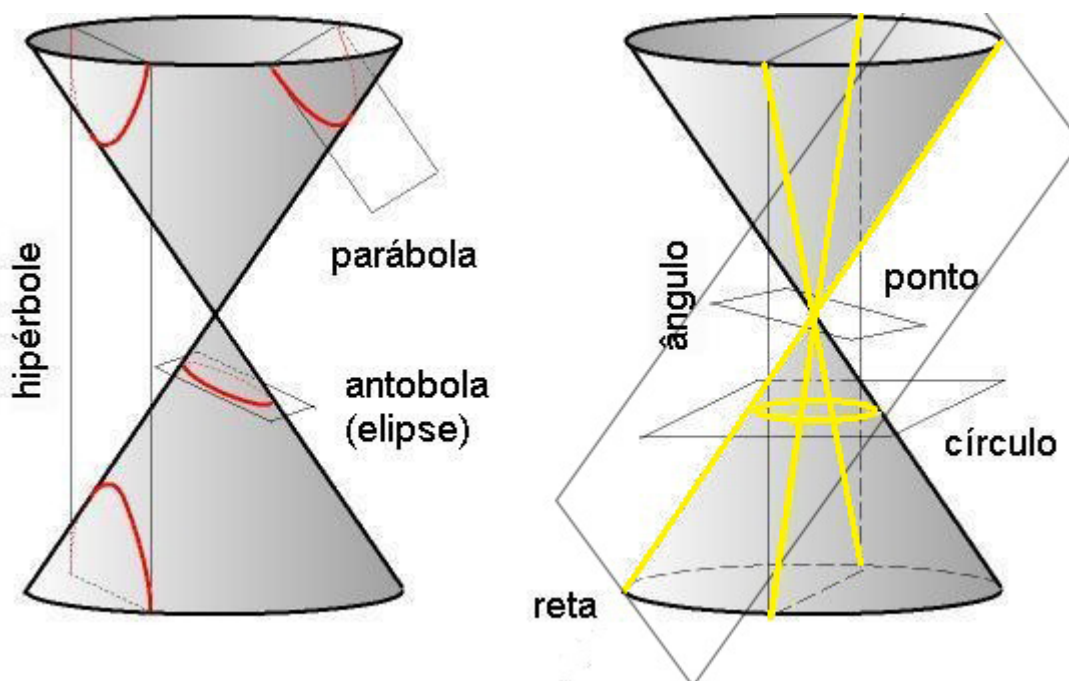
O princípio de tal abordagem consiste em considerar um duplo cone infinito, a partir do qual as curvas cônicas podem ser encontradas por meio de cortes. O método perspectivo/projetivo consiste então em considerar o “olho” no vértice deste cone, cada cônica podendo ser vista como uma projeção de outra (e, em particular, do círculo). O estudo da invariância de certas propriedades das figuras sob a projeção veio a consistir na geometria projetiva.

Pascal indica na *Geração das seções cônicas* como encontrar tais curvas a partir de um cone. Se tomamos um círculo, um ponto fora dele e uma reta infinita nos dois sentidos que passa pelo ponto e por um ponto da circunferência do círculo, e fazemos tal reta girar percorrendo todos os pontos da circunferência, enquanto o primeiro ponto permanece imóvel (o vértice, “*vertex*”), o espaço interior à superfície descrita pela reta será um cone. A reta que gira em torno da circunferência do círculo é chamada de “vertical” (“*verticalis*”) por Pascal, porque unida ao vértice (trata-se da reta hoje chamada “geratriz”).

Diferentes cortes do cone por planos geram as curvas que chamamos “cônicas”. Isso era conhecido pelos geômetras antigos ao menos desde as *Cônicas* de Apolônio de Perga (c. III d. C.). Mas a importância do tratamento projetivo está no tratamento unificado que este permite dar às cônicas.

As seções cônicas consideradas por Pascal são a elipse, a parábola, a hipérbole e casos específicos hoje ditos “degenerados”: o ponto, a reta e o ângulo retilíneo. Se cortarmos o cone com um plano cujas retas são paralelas a uma das geratrizes, encontramos uma parábola. Se o corte é feito por um plano cujas retas são paralelas a duas geratrizes, o que encontramos é uma hipérbole. Finalmente, se as retas do plano do corte

não são paralelas a nenhuma das geratrizes, encontramos uma elipse (lembramos que



o círculo é um caso particular da elipse).

Figura 1. As seis seções cônicas das quais fala Pascal (o círculo é um caso particular da elipse)⁹

9 Imagem de autoria de Christophe Dang Ngoc Chan, modificada. Copyright: Creative Commons GFDL license. Imagem original disponível em https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Coniques_cone.png (acesso em 11/4/2016).

A abordagem projetiva de Pascal consiste em tratar todas as cônicas como projeções do círculo. Uma comparação visual pode ajudar a visualizar tal tratamento: pensemos num abajur de cúpula circular, cuja lâmpada seria o vértice do cone. Caso esta seja disposta paralelamente a uma parede, um círculo será projetado nesta; mas se inclinamos a cúpula progressivamente, veremos diferentes elipses projetadas, até o ponto em que a parede seria paralela a uma das “verticais” do cone – neste caso, a imagem projetada seria uma parábola.

Para que tal correspondência possa ser admitida, Pascal postula que a parábola é composta por pontos a distância finita e por um ponto a uma distância infinita. No caso da hipérbole, semelhantemente, ela deve ser considerada como tendo dois pontos a distância infinita.

Mas que haja uma tal correspondência entre o finito e o infinito não é algo simples. De fato, numa passagem da *Generatio conisectionum* Pascal escreve: “Disso resulta que a parábola estende-se ao infinito e gera um espaço infinito, embora ela seja a imagem da circunferência do círculo, que é finito e abarca um espaço finito” (PASCAL 1970-1992, vol. II, p. 1114)¹⁰.

A importância de tal passagem está na generalização que é possível graças à abordagem projetiva e à admissão de pontos à distância infinita: é possível assim encontrar uma correspondência entre uma área finita e outra infinita. A parábola é uma curva “aberta”, mas desde que consideramos que ela possui um ponto a distância infinita, ela é uma curva que se fecha no infinito.

¹⁰ “*Inde fit ut parabola, in infinitum extensa, infinitum spatium suscipiat, quamvis sit apparentia peripheriae circuli quae finita est et spatium finitum complectatur*”.

Além da cópia do texto de Pascal, Leibniz tomou notas sobre o *Tratado das Cônicas* escrito por este. Leibniz comenta que Pascal chama a elipse de “*antobola*”, pois ela é uma curva que se volta sobre ela mesma¹¹. Já a parábola deve ser “concebida como” uma elipse infinita, voltando-se sobre si mesma a partir do infinito¹².

Quanto à hipérbole, Leibniz considera que ela é constituída por *duas* curvas que voltam-se sobre elas mesmas. Ora, a consideração da hipérbole no cone é interessante justamente porque ela possibilita que se veja a razão de os dois ramos serem considerados como partes de uma única curva. Leibniz estaria aqui deixando de perceber a unificação das cônicas a partir do método de Desargues e Pascal em sua totalidade? Ou quando ele fala em duas “linhas curvas” ele usa a palavra “curva” num sentido mais fraco? A interpretação de COSTABEL (1962, p. 262, nota) é que Leibniz não percebe a generalidade da concepção pascaliana neste ponto, considerando-a como duas curvas. Por outro lado, Leibniz considera o caso degenerado no qual a secção do cone passa por duas “verticais”, não possuindo simplesmente retas que são paralelas a elas – neste caso, que Pascal chamara de “ângulo retilíneo”, Leibniz identifica ainda uma hipérbole.

De toda maneira, importa notar que em sua leitura Leibniz considera, assim como Pascal, a posição intermediária da parábola, entre a elipse e a hipérbole. Se o plano da elipse não é paralelo a nenhuma das

11 Tal palavra é formada a partir do grego *bállô* (“lançar, jogar”), assim como “parábola” e “hipérbole”.

12 “*Ellipsin antobolam vocat quia in se recurrit; parabolam concipit velut ellipsin infinite ab hinc in se recurrentem. Hyperbola re vera non una linea curva in se rediens, sed duae*” (Leibniz, in: PASCAL 1970-1992, vol. II, p. 1123).

“verticais”, o plano da parábola é paralelo a uma “vertical”, e o plano da hipérbole é paralelo a duas “verticais”.

É interessante notar que tal classificação das cônicas poderia talvez influenciar a concepção de uma transformação entre as curvas, ou mesmo noção leibniziana do contínuo. Não é possível aprofundar a questão aqui. Mas notemos que já em 1604 Kepler considerara cinco espécies de seções cônicas, e as ordenara numa série segundo a sua participação ao reto e ao curvo: reta, hipérbole, parábola, elipse e círculo¹³.

Vemos, portanto, que Leibniz foi um leitor ativo dos escritos de Pascal sobre as cônicas, apreendendo seus princípios essenciais e fazendo uma interpretação própria de alguns de seus aspectos.¹⁴

Mas e quanto aos textos do próprio Leibniz dedicados ao estudo da perspectiva? ECHEVERRÍA (1983) considerou dois deles datados do período de 1678-1685¹⁵ e um que seria de 1695 ou posterior, intitulado *Scientia Perspectiva* (LH, XXXV, XI, Nr. 1, Bl. 1–2s). Dado que nenhum desses textos foi publicado, a avaliação que podemos fazer deles é evidentemente parcial¹⁶.

13 *Ad Vitellionem paralipomena, quibus astronomiae pars optica traditur* (...), Frankfurt, p. 92-93.

14 Quanto a Desargues, é difícil saber se Leibniz teria lido o *Brouillon project* diretamente ou apenas através de obras de seguidores de Desargues. O que temos certeza é que Leibniz leu a *Maniere Universelle de Monsieur Desargues* por volta de 1678 (cf. DEBUICHE 2013a, p. 376).

15 *Origo Regularum Artis Perspectiva quales sine libro ac Magistro inveni* (LH, XXXV, XI, Nr. 17, Bl. 19–20), e *Fundamentum Perspectivae meo Marte investigatum* (LH, XXXV, XI, Nr. 17, Bl. 21).

16 Este é o início do trecho de *Scientia Perspectiva* citado por (ECHEVERRÍA 1983, pp. 198-199): “*Scientia Perspectiva est ars objecti apparentiam in Tabula exhibendi, id est*

Encontramos no manuscrito *Scientia Perspectiva* indícios de que Leibniz desenvolveu um método de perspectiva mais geral do que aquele de Desargues e de Pascal. Leibniz considera, por exemplo, não apenas a projeção sobre um plano, mas também sobre tábuas que sejam “côncavas”, “convexas” ou mesmo “mixtas”. Leibniz concebe também a possibilidade de uma perspectiva que considere tanto figuras monocromáticas quanto policromáticas. Além disso, a consideração de raios luminosos que não são todos paralelos, com reflexões e refrações, mostra que a perspectiva de Leibniz é extremamente inovadora em relação àquelas já existentes.

Quando Leibniz considera os elementos da perspectiva (o olho, o objeto e a tábua¹⁷), ele abre a possibilidade de que eles existam em configurações de distâncias infinitas ou infinitamente pequenas. A tábua pode estar a uma distância infinita do olho ou do objeto projetado.

Na verdade, já em suas notas ao *Tratado das Cônicas* de Pascal, Leibniz considerara que o círculo a partir do qual o cone é engendrado estava a uma distância infinita¹⁸. Isto já representava uma mudança em relação a Pascal, pois como vimos este considerara uma tábua a uma

data aliqua Tabula (sive plana, sive superficie concava aut convexa, aut mixta) et objecto (sive id sit punctum, sive linea, superficies, solidum, cuius natura data est) datoque eorum situ inter se, et cum oculo (etiamsi distantiae quaedam ponantur infinitae aut infinitae parva; infinitae, ut si oculus à tabela vel objecto vel [haec] inter se infinitè distare intelligantur; infinitè parvae, si oculus incidat in Tabulam vel objectum quo casu neutrum debet esse figura plana, vel objectum in tabulam, quo casu saltem non debet esse planae parallelae”.

17 Traduzo *tabella* por “tábua”; devemos ter em conta que tal superfície é como um quadro sobre o qual se projeta a imagem do objeto.

18 “*BDC circulus centro E infinite distans, circa quern movetur recta AB faciens conicam superfliciem*” (in COSTABEL 1962, p. 258).

distância finita do olho, o cone sendo infinito devido não a esta distância, mas à revolução de *retas infinitas* que passam tanto pelo vértice que é o olho quanto pelo círculo.

Fato importante é que Leibniz enuncia neste texto o princípio que é utilizado por Desargues: “as paralelas podem ser entendidas como convergindo no infinito neste intervalo” (LH, XXXV, XI, Nr. 1, Bl. 2v) ¹⁹. De fato, como vimos, a admissão de pontos a distância infinita por Desargues tornava possível considerar as retas paralelas como concorrentes, princípio fundamental para a generalização do tratamento das cônicas. Leibniz dá também atenção ao fato que uma distância infinitamente pequena pode existir, se o próprio olho “está na” (*incidat in*) tábua ou no objeto. É interessante que Leibniz fale aqui de uma distância infinitamente pequena, e não de uma distância nula; trata-se do caso degenerado no qual não haverá diferença entre o tamanho do objeto e a imagem projetada, mas Leibniz não diz que não há distância, pois isso invalidaria o modelo da perspectiva. Preservando a continuidade do modelo, Leibniz prefere aqui falar de uma distância infinitamente pequena do que de uma distância nula.

Para ECHEVERRÍA (1983, p. 200), a novidade que é considerar a distância infinitamente pequena no esquema perspectivo indica que Leibniz se vale do cálculo diferencial na perspectiva, e que ele não se preocupa com a configuração real do aparelho visual humano, mas do “olho” do geômetra divino, que seria sempre representado por um ponto na geometria humana. Quanto a isso, cabe considerar o que o próprio Leibniz escreveu sobre a visão divina, a visão das Mônadas e a perspectiva.

19 “Hinc cum parallelae intelligi possint convergentes infinito ab hinc intervallo”.

4. ENTRE A CENOGRAFIA E A ICNOGRAFIA: ALGUMAS QUESTÕES FILOSÓFICAS

No texto *Quid sit idea*, datado provavelmente de 1677 segundo a edição da *Akademie*, Leibniz declara que a representação de uma cônica por outra é uma questão de *expressão*. Pode-se dizer assim que uma elipse representa óticamente um círculo. Mas tal representação não se dá pela similaridade entre aquilo que é exprimido e aquilo que exprime: “Disso aparece não ser necessário que aquilo que exprime seja semelhante à coisa expressa, desde que seja preservada uma certa analogia das relações” (LEIBNIZ, 1923, A VI 4, 1370).²⁰

A representação ótica com origem na perspectiva preserva, portanto, “uma certa analogia” entre as duas curvas. Vemos a importância do paradigma da perspectiva para Leibniz: a possibilidade de passar de uma cônica a outra perspectivamente lhe dá um dos modelos para a relação fundamental de expressão.

Como tipos de expressão, Leibniz não admite apenas uma representação projetiva de uma cônica pela outra, mas também que a “equação Algébrica exprime o círculo ou uma outra figura” (LEIBNIZ, 1923, A VI 4, 1370).²¹ Ora, sabemos justamente que Desargues e Pascal não se valiam da álgebra em sua geometria. Se Leibniz faz referência a ela, é porque ele pode integrar dois tipos de generalização do estudo das cônicas: tanto a abordagem projetiva cultivada por Desargues e Pascal quanto a abordagem algébrica da qual um importante praticante era Descartes²².

20 “Unde patet non esse necessarium ut id quod exprimit simile sit rei expressae, modo habitudinum quaedam analogia servetur”.

21 “*aequatio Algebraica exprimit circulum aliamve figuram*”.

22 Tal diferença de abordagens às cônicas pode ser concebida como uma questão

Tal tipo de integração já aparecera no texto *Do método da universalidade*, de 1674, no qual Leibniz apresentara uma equação geral a todas as cônicas. Isto era possível também graças a uma ambiguidade de alguns dos sinais utilizados nas equações, ambiguidade esta que pode ser qualificada de “produtiva”²³.

Guardemos o fato de que para Leibniz a relação perspectiva entre as cônicas é questão de expressão entre coisas distintas que guardam entre elas “uma certa analogia”, o que é relacionado à possibilidade de generalização do estudo geométrico dessas curvas.

Um outro tipo de uso filosófico da perspectiva por Leibniz aparece com o modelo da cidade que é observada de vários pontos de vista, por exemplo no *Discurso de metafísica* (1686):

[...] toda substância é como um mundo inteiro e como um espelho de Deus ou de todo o universo, que ela exprime cada uma à sua maneira, aproximadamente como uma mesma cidade é diversamente representada segundo as diferentes situações daquele que a olha. Assim o universo é de certa maneira multiplicado tantas vezes quantas substâncias há, e a glória de Deus é também assim redobrada por tantas representações totalmente diferentes de sua obra (LEIBNIZ, 1923, A VI 4, p. 1542).

de *estilo*, como foi feito por (GRANGER, 1974 [1968]). Se Descartes admitia apenas objetos “claros e distintos” nas ciências, Desargues admitia elementos que poderiam ser considerados paradoxais, como aqueles no quais há pontos a distâncias infinitas. No entanto, cabe considerar que em discussões mais recentes sobre a noção de estilo na história da matemática, concebe-se que posições “opostas” em um momento sobre um problema matemático poderiam em princípio comungar de um mesmo estilo matemático – cf. DHOMBRES (1993) e RABOUIN (no prelo).

23 A este respeito, cf. GROSHOLZ (2007, pp. 207-213).

Também neste caso Leibniz associa o modelo da perspectiva a uma questão de expressão e de representação; mas a comparação serve neste caso não tanto para mostrar a potência da generalização da representação entre coisas distintas, mas o caráter *aproximado* deste modo de expressão. A perspectiva não é aqui um modelo de estrutura que permite a generalidade, mas um modo de indicar a *parcialidade* de certas representações.

Entretanto, não encontramos na obra de Leibniz esta simples dicotomia entre dois usos do modelo da perspectiva. Num célebre anexo a uma de 1712 a Des Bosses, Leibniz escreve sobre o modo de realidade das coisas em relação a Deus. Para distinguir a o modo de apresentação das coisas enquanto fenômenos a nós e a Deus, Leibniz recorre a uma analogia com dois modos de representação:

E a diferença da aparição dos corpos para nós e para Deus é de certo modo como aquela entre a cenografia e a icnografia. Pois as cenografias são diversas em função da situação do espectador, enquanto a icnografia ou representação geométrica é única. De fato, Deus vê as coisas exatamente como elas são, segundo a verdade Geométrica, embora da mesma maneira também saiba de que modo cada coisa aparece a cada outra, e assim ele contém eminentemente em si todas as outras aparências (LEIBNIZ, 1875-1890, GP II, 438).²⁴

24 “*Et inter corporum apparitionem erga nos et apparitionem Deum discrimen est quodammodo, quod inter scenographiam et ichnographiam. Sunt enim scenographiae diversae pro spectatoris situ, ichnographia seu geometrica repraesentatio unica est; nempe Deus exacte res videt quales sunt secundum Geometricam veritatem, quanquam idem etiam scit, quomodo quaeque res cuique alteri appareat, et ita omnes alias apparentias in se continet eminenter*” (LEIBNIZ, 1875-1890, GP II, p. 438).

Os termos desta passagem remetem a tipos de representação já existentes na Antiguidade, mas saber em que medida a pintura de Grécia e Roma já possuía regras de representação do espaço comparáveis àquelas da perspectiva linear renascentista é objeto de debate. Cabe apenas mencionar que a disciplina da “cenografia” é mencionada por Vitruvius no *De architectura* (século I a. C.) como uma das três “*species dispositionis*”, ao lado da “icnografia” e da “ortografia”²⁵. Se a cenografia seria próxima do que entendemos por perspectiva, possuindo uma projeção central, a icnografia é uma representação plana, e a ortografia uma “elevação”.

Voltando à carta à Des Bosses, depreendemos que Leibniz reconhece na cenografia um tipo de representação por assim dizer parcial, pois depende da situação (*situs*) daquele que vê: espectadores em diferentes posições formarão distintas imagens. Quanto à icnografia, ao contrário, por ser uma representação plana, como o que chamamos de “planta” arquitetônica hoje, ela é independente do ponto de vista, e neste sentido pode ser comparada à visão divina.

Mas o final do trecho citado mostra que o papel divino nesta comparação não se reduz à equiparação à icnografia: se por um lado a visão apreende a “verdade Geométrica” tal como a icnografia, por outro lado Deus tem também o conhecimento de como cada coisa aparece a uma outra. Leibniz escreve na sequência da carta que Deus não considera somente as Mônadas e suas modificações, mas também as relações (*relationes*) entre as Mônadas, dizendo que é nisto que consiste a realidade das relações e da verdade.

25 Cf. ANDERSEN 2007, pp. 728-730, que também ressalta a referência de Proclo à cenografia no seu comentário aos *Elementos* de Euclides (século V d. C.). Cf. também KONTIC (2014, pp. 95-103). Cabe ressaltar que tanto Vitruvius quanto Leibniz falam de “icnografia”, e não de “iconografia”.

Podemos, portanto, dizer que em 1712 Leibniz atribui à visão divina dois modos pelos quais ela é, por assim dizer, completa: ela se dá tanto pelo bom tipo de representação icnográfica, não padecendo da parcialidade da cenografia, quanto pela ciência divina do conjunto de parcialidades relacionadas a cada *situs*. Digamos que Deus possui assim a visão do *todo*, ao mesmo tempo em que a visão de *todos* os pontos de vista. Leibniz pensa numa superação da parcialidade do ponto de vista ao associar à visão divina tanto ao ponto de vista (parcial) quanto à ubiquidade²⁶.

5. PONTOS DE VISTA

Que concluir de um livro aberto? Vimos como Leibniz avança no sentido da generalização de uma geometria independente de medidas. Isto se dá tanto em sua *analysis situs* quanto em seus trabalhos sobre a perspectiva. Leibniz reconheceu na abordagem perspectiva das cônicas de Desargues e de Pascal uma via para a generalização da geometria. Se a perspectiva foi submetida nos anos 1670 por Leibniz à *Geometria situs*, nos anos 1690 ela ganha uma generalidade ainda maior com os desenvolvimentos expostos no manuscrito *Scientia Perspectiva*.

26 Uma passagem neste sentido aparece nos *Pensamentos* de Pascal: “Acreditais ser impossível que Deus seja infinito, sem partes? – Sim. Quero então mostrar-vos uma coisa infinita e indivisível. É um ponto a se mover por toda parte a uma velocidade infinita. Porque ele é um em todos os lugares e está todo inteiro em cada lugar” (Fragmento Sellier 680, Lafuma 420; tradução de PASCAL 2005, com alterações). Quer dizer que, assim como para a “esfera infinita cujo centro está em toda parte, a circunferência em parte alguma”, Pascal concebe a possibilidade de um ponto que tem uma situação distintiva ao mesmo tempo em que está em mais de um lugar.

Qual é a importância deste tipo de generalização para Leibniz? Vimos como a transformação entre as cônicas está relacionada à questão da representação, sendo um dos tipos de expressão. Além disso, a noção de transformação poderia estar relacionada à noção leibniziana mais geral de mutação e ao princípio de continuidade, o que resta a investigar em maior profundidade (cf. ECHEVERRÍA, 1986, p. 77-79).

Finalmente, o paradigma da perspectiva tem uma importância filosófica para Leibniz. Ele é utilizado tanto para mostrar a parcialidade de um ponto de vista quanto a possibilidade de uma visão total divina (com a icnografia ou com a totalidade dos pontos de vista).

Um modelo útil à geometria no tratamento das cônicas, a perspectiva é também para Leibniz uma estrutura interessante em si mesma, e saber a que perspectiva o ponto de vista das Mônadas e de Deus é comparável é da maior importância, pois determina aquilo que pode ser conhecido.

Quanto à relevância dos trabalhos de Leibniz em perspectiva para a história desta, uma análise precisa se fará necessária, desde que o último grão de areia da ampulheta caia para a edição dos manuscritos.

LEIBNIZ AND THE PARADIGM OF PERSPECTIVE

ABSTRACT: In the seventeenth century, we see the emergence of a new geometric approach to the conic sections. Initially developed by Girard Desargues and Blaise Pascal, such geometry partially inherits the linear perspective representation method and advances towards nineteenth century projective geometry. Recent studies by J. Echeverría and V. Debuiche discussed the reception of such works by Leibniz, as well as their relationship with Leibniz's own works on perspective (still in large part unpublished) and his *Geometria situs*. This article covers some issues related to these areas, as well as the importance of the paradigm of perspective to Leibniz's philosophy.

KEYWORDS: Leibniz, Pascal, Desargues, perspective, projective geometry, infinity.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ANDERSEN, K. (2007) *The Geometry of an Art: The History of the Mathematical Theory of Perspective from Alberti to Monge*. New York: Springer.

BKOUICHE, R. (1991) "La naissance du projectif. De la perspective à la géométrie projective". In: Rashed, R. (Ed.), *Mathématiques et philosophie*: Paris: CNRS, pp. 239–285.

COSTABEL, P. (1962) "Traduction française de notes de Leibniz sur les "Coniques" de Pascal". *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 15 (3–4), pp. 253–268.

CORTESE, J. F. N. (2015) "Infinity between mathematics and apologetics: Pascal's notion of infinite distance". *Synthese*, 192 (8), pp. 2379–2393.

Publicação online em 2014.

DE RISI, V. (2007) *Geometry and Monadology: Leibniz's Analysis situs and Philosophy of Space*. Basel, Boston, Berlin: Birkhäuser.

DEBUICHE, V. (2013a) "Perspective in Leibniz's Invention of *Characteristica Geometrica*: The Problem of Desargues' Influence". *Historia Mathematica* 40, pp. 359–385.

_____. (2013b) "L'expression leibnizienne et ses modèles mathématiques". *Journal of the History of Philosophy* 51 (3), 409–439.

_____. "L'invention d'une géométrie pure au 17^e siècle: Leibniz, lecteur de Pascal". (no prelo).

_____. "When geometry meets metaphysics: Leibniz, from the 1670s to the 1690s". (no prelo).

DHOMBRES, J. (2003) "Shadows of a circle, or what is there to be seen? Some figurative discourses in the mathematical sciences during the seventeenth century". In: Massey, L. *The treatise on perspective: published and unpublished*. Washington: National Gallery of Art.

ECHVERRÍA, J. (1983) "Recherches inconnues de Leibniz sur la géométrie perspective". In: *Leibniz et la Renaissance. Studia Leibnitiana Supplementa* 23, pp. 191–201.

_____. (1986) "Infini et continu dans les fragments géométriques de Leibniz". In: Lamarra, A. (ed.). *L'infinito in Leibniz : problemi e terminologia*. Roma: Ateneo.

_____. (1994) "Leibniz, interprète de Desargues". In: Dhombres, J. e Sakarovich, J. (Eds.). *Desargues en son temps*. Paris: Blanchard, pp. 283–293.

FLORIÊNSKI, P. (2012) [1919]. *A perspectiva inversa*. São Paulo: Editora 34.

GRANGER, G.-G. (1974) [1968]. *Filosofia do estilo*. São Paulo: Perspectiva.

GROSHOLZ, E. R. (2007). *Representation and productive ambiguity in mathematics and the sciences*. Oxford: Oxford University Press.

KONTIC, S. Z. (2014) *Ideia, Imagem e Representação: Leibniz crítico de Descartes e de Locke*. São Paulo. 146 p. Dissertação de mestrado em Filosofia. Universidade de São Paulo.

LEIBNIZ, G. W. (1875–1890) *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. C. I. Gerhardt (Ed.). Berlin. Reimpressão: Olms, Hildesheim, 1965.

_____. (1903). *Opusculs et fragments inédits*. L. Couturat (Ed.). Reimpressão: Olms, Hildesheim, 1988.

_____. (1923 –) *Sämtliche Schriften und Briefe*. Darmstadt, Leipzig, Berlin.

PASCAL, B. (1970 – 1992). *Oeuvres complètes*. Edição de J. Mesnard. Paris: Desclée de Brouwer. 4 volumes publicados de 7 previstos.

_____. (2000) *Pensées*. Ed. de P. Sellier. Notas de G. Ferreyrolles. Paris: Le livre de poche.

_____. (2005) *Pensamentos*. Tradução de Mario Laranjeira a partir da edição Lafuma. São Paulo: Martins Fontes.

PANOFSKY, E. (1993) [1925] *A perspectiva como forma simbólica*. Lisboa: Edições 70.

RABOUIN, D. “On mathematical style”. In: Chemla, K. & Keller, E. F. (eds.). *Cultures without culturalism in the making of scientific knowledge*. No prelo.

TATON, R. (1951) *L'œuvre mathématique de G. Desargues*. Paris.

_____. (1962) “L'œuvre de Pascal en géométrie projective”. *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 15 (3–4), pp. 197–252.

ZELLINI, P. (1980) *Breve storia dell'infinito*. Milão: Adelphi.

Recebido: 08/04/2016

Aprovado: 02/05/2016

BERGSON LEITOR DE LEIBNIZ: OS POSSÍVEIS, AS TENDÊNCIAS E A INDIVIDUAÇÃO¹

Maria Fernanda Novo dos Santos
Doutoranda, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil
mariafernandanovo@gmail.com

RESUMO: Partimos da perspectiva que nos convida a observar que a leitura que Bergson faz sobre Leibniz tanto nos seus cursos, quanto em *Possível e o Real* e em *A Evolução Criadora* participam da construção de um modelo de individuação no âmbito filosofia bergsoniana. No curso sobre o opúsculo *De rerum natura originatione*, Bergson propõe uma avaliação sobre o finalismo metafísico leibniziano a partir da noção do possível e sua relação com o princípio da harmonia pré-estabelecida. Neste artigo, pretende-se mostrar que as implicações decorrentes da leitura de Leibniz são conservadas até as proposições sobre o *elã vital* e as tendências.

PALAVRAS-CHAVE: possível, substância individual, tendências, *elã vital*, individuação.

1 Este texto é o resultado do trabalho apresentado na Jornada Leibniz, promovida pelo Grupo de Estudos Espinosanos, na FFLCH- USP, em junho de 2015. Agradeço pelas considerações e pelo debate, em especial à Tessa Moura Lacerda e Ulysses Pinheiro que me fizeram importantes sugestões, a partir das quais tenho aperfeiçoado a pesquisa. Esclarecemos ainda que os textos originais em francês citados neste estudo foram traduzidos para o português sob nossa responsabilidade. Os textos disponíveis em traduções portuguesas foram utilizados nas citações, contudo, as referências são dos textos originais.

Estimulada por uma tradição prático-especulativa a filosofia contribui para construção de modelos que instauram perspectivas sobre o dinamismo vital. As proposições da filosofia bergsoniana são exemplares na tentativa de reelaborar um modelo para o vivo a partir de um discurso filosófico que se dedica ao diálogo com os modelos científicos. Esforço este que Bergson não se cansa de valorizar nos autores do século XVII, quando as proposições filosóficas permitiram trânsitos entre regimes de indivíduos e regimes de individuação. Entra em jogo uma reelaboração sistemática das questões clássicas da filosofia como as teorias da liberdade e da matéria. Canguilhem (1965, p. 187-188) nos informa que as proposições de Leibniz se disseminaram ao longo do século XVIII a partir de uma visão “monadológica da vida”. Isso se evidencia em autores como Maupaertius, em seu *Essai sur la formation des etres organisée* (1754), para quem existiria algum princípio de inteligência ou memória que não poderia reduzir a formação dos organismos a um fenômeno mecânico ou à atração física ao modo newtoniano. O sistema leibniziano contribuiria decisivamente para as especulações primordiais relativas à formação das estruturas dos seres vivos e à consolidação das ciências da vida.

Não queremos com este enunciado afirmar que pesa à Leibniz o legado que uniria filosofia e as ciências da vida, e que Bergson, necessariamente, se alinharia as suas proposições. Ao contrário, vemos em *A Evolução Criadora* uma leitura bastante severa de Leibniz ao associá-lo ao finalismo radical, que Bergson recusará ao seu próprio modelo. Porém, apesar disso, nos propomos a apresentar neste estudo algumas conexões que nos mostrem a presença de Leibniz dentro das noções cunhadas pelo bergsonismo, no que se refere ao problema da individuação. Esperamos, com isso, mostrar que certos aspectos da filosofia de Leibniz, como a noção de tendência implicada na leitura de

Bergson sobre os possíveis, são referências notáveis para o bergsonismo. Teremos também a oportunidade de ver que a clássica oposição bergsoniana sobre o possível e a atenção retrospectiva, supostamente de inspiração leibniziana, na verdade, preservam minúcias de uma relação que faz Bergson assimilar o problema do possível nos limites de sua filosofia da vida.²

I

O elã da vida de que falamos consiste, em suma, em uma exigência de criação. Não pode criar absolutamente, uma vez que encontra a sua frente a matéria, isto é, o movimento inverso ao seu. Mas apossa-se dessa matéria, que é a própria necessidade, e tende a introduzir nela a maior soma de indeterminação e de liberdade (BERGSON, 2007, p. 252).

Esta proposição favorece a apresentação de um debate que nos parece imprescindível para o reconhecimento de uma teoria da individuação no bergsonismo, a saber, a imprevisibilidade e a indeterminação na criação do novo no universo do vivo. Remontamos à relação de *A Evolução Criadora* com as imagens mecanicistas da ciência e com a imagem do finalismo em filosofia representado pela filosofia de Leibniz. Nesta relação, Bergson constrói uma via alternativa na qual a filosofia pode ficar à vontade diante de elementos como imprevisibilidade e indeterminação, que estão subscritos na organização do vivo, mas que, todavia, seriam negligenciados pela ciência e pela

2 Em 1901, entre *Matéria e Memória* e *A Evolução Criadora*, na conferência *O paralelismo Psico-físico e a metafísica positiva*, Bergson anuncia as proposições de seu projeto filosófico que consistirá em perseguir a significação da vida. Cf. BERGSON, 1972, pp. 485-487.

metafísica. As doutrinas filosóficas e científicas parecem inobservar o que há de imprevisível na dinâmica dos viventes, e a elas ele endereça a acusação de sustentarem a equívoca sentença: tudo está dado (*tout est donné*). Com efeito, ciência e metafísica compartilhariam o mesmo equívoco. A primeira, por recusar a diferença de natureza entre vida e matéria, fazendo com que a organização da matéria e a criação da vida acomodem-se num único e mesmo determinismo, o qual elabora uma ontogênese sustentada por leis físico-químicas irrevogáveis. A segunda, por reduzir a noção de criação onde tudo é dado de antemão, como se a relação do elã vital com a matéria fosse apenas um jogo de arranjo. Para Bergson, estes dois modelos só podem adotar a fórmula do *tout est donné* porque eles ignoram as noções de criação e tempo como instauradores da diferença, eles próprios reguladores da dinâmica vital. Segundo a perspectiva bergsoniana, tudo se passa como se o dinamismo dos processos naturais fosse apenas um caso de aplicação rigorosa de fórmulas.

Para Bergson, o todo nunca pode ser dado de antemão, pois ele está em vias de se fazer, ele está aberto para sua própria duração. Com efeito, o todo bergsoniano é um todo aberto, que na *Evolução Criadora* é levado à consideração de um todo do universo, a um nível cosmológico. Mesmo que natureza seja um sistema relativamente fechado (cf. BERGSON, 2005, p. 242), ainda assim haverá uma abertura que flerta com um sistema mais vasto. Paralelamente, trata-se de considerar que os sistemas naturais não podem estar submetidos inteiramente a relações previamente determinadas.

A ontogênese bergsoniana elabora a composição solidária entre matéria e duração. Com efeito, o estatuto da matéria favorável a esta perspectiva é desenvolvido desde o quarto capítulo de *Matéria e Memória* em que a matéria, instalada no decurso do devir, passa a ter um grau de

consciência e de duração, sendo ela mesma o princípio da formação de centros de indeterminação³, que operam uma conexão com o restante do universo material. A matéria se organiza na extensão, mas que, ao fim e ao cabo, pode ser pensada como uma duração que se distende dela mesma.⁴ O dualismo entre matéria e duração presente em *Matéria e Memória* nos leva ao entendimento de que a teoria da matéria nesta obra pode ser pensada como um encontro entre quantidade e qualidade, e não pode ser simplesmente uma oposição irreconciliável. Na verdade, desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, a concepção bergsoniana de matéria parece carregar uma suspeita que em *Matéria e Memória* se revela com toda força, que pode ser anunciado deste modo: a matéria pode ter tanto de intensivo quanto a consciência de extensão.⁵

3 Em *Matéria e Memória* Bergson afirma que a existência das imagens do universo deve ser independente da percepção consciente. O corpo é, deste modo, o veículo da percepção, e deve ter uma imagem diferenciada das outras imagens. Isso porque o conjunto imagem (matéria)/percepção/corpo parece formar um campo de mútua influência, que é capaz de atrair as imagens que lhes são exteriores. Porém, isso não significa que todas as imagens ou que toda a matéria do universo material estejam subordinadas à imagem do corpo e nem que elas dependam da percepção consciente para existir. O problema da matéria é encaminhado a partir de uma tese, segundo a qual a matéria também pode ser assimilada como algo independente da consciência. BERGSON, 2010. pp. 30-33.

4 Além de *A Evolução Criadora*, este debate será abordado nos textos intermediários de *A percepção da mudança* e *Introdução à metafísica*.

5 Ver, em *Le Bergsonisme*, como Deleuze apresenta um modelo de memória a partir da noção de contração, cuja proposta é anular os dualismos qualidade- quantidade, extensão- inextensão, no qual o desdobramento é a afirmação da memória como *coexistência virtual*. “Descobrimo no fundo da memória-lembrança, uma memória-contração mais profunda, fundamos, portanto, a possibilidade de um novo *monismo*. Nossa percepção contrai, a cada instante, “uma incalculável quantidade de elementos rememorados”; a cada instante nosso presente contrai infinitamente nosso passado. [...] Com efeito, o que é uma sensação? É uma operação de contrair em uma superfície receptiva trilhões de vibrações. Delas sai a qualidade, e esta é tão somente a quantidade

A solução de *Matéria e Memória* apresenta a matéria como um conjunto do que se produz no universo independente da intervenção consciente, isto é, da vontade humana. A matéria é um conjunto de processos em penetração contínua, que se apossa de movimentos intensivos. Esta tese é fundamental para Bergson refutar ideia de divisibilidade da matéria partindo do suporte do movimento como deslocamento no espaço. Bergson reformula a ideia de movimento retirando-o do espaço e oferecendo-lhe um sentido temporal. São movimentos intensivos, que são o suporte para as vibrações e tensões presentes na matéria. O que, em outros termos, significa que cada vibração constitui um processo indivisível, o que prolonga a matéria aos limites da percepção, e o que ocasiona a coincidência com os momentos distintos das durações. Isso implica em dizer que o filósofo reconhece diferença entre as diferenças, mas não limites definidos na matéria. Em suma, a matéria como consciência, garantiria a ela o poder de compartilhar uma diferenciação entre os diversos níveis de tensão da própria matéria, e não apenas uma repetição encenada num espaço homogêneo. Sem descartar a natureza extensiva da concepção de matéria que foi construída ao longo de *Matéria e Memória*, Bergson oferece à matéria a ação do passado num presente que não para de recomeçar:

Vamos mais longe: a memória não intervém como uma função da qual a matéria não tivesse nenhum pressentimento e que já não

contraída. Assim a noção de contração (ou de tensão) nos dá o meio de ultrapassar a dualidade quantidade homogênea- qualidade heterogênea e nos permite passar de uma a outra num movimento contínuo. Mas, inversamente, se é verdade que o presente pelo o qual nos inserimos na matéria é o grau mais contraído de nosso passado, a própria matéria será como um passado infinitamente dilatado, distendido [...]”. DELEUZE, 1999, p. 73. Ver também. p 55, 297.

imitasse à sua maneira. Se a matéria não se lembra do passado, é porque ela o repete sem cessar, porque submetida à necessidade, ela desenvolve uma série de momentos em que cada um equivale ao precedente e pode deduzir-se dele: assim, seu passado é verdadeiramente dado em seu presente (BERGSON, 2008, p. 250).

Por outro lado, a gênese da matéria em *A Evolução Criadora* passa por uma elaboração teórica, donde uma primeira etapa implica num dualismo, pois é preciso reforçar uma diferença de natureza tal que posicione matéria e duração em direções divergentes no plano da organização da vida. Etapa esta marcada pelo embate entre duração e matéria, transformando sucessivamente a potência do atrito em ação criadora de novas formas. A matéria supera assim o processo de morte que ela estaria condenada caso o conflito não se transformasse em solidariedade. Isso implica que a matéria não é mais um limite exterior, alheio à duração, mas um limite imanente à duração que acompanha o relaxamento, a distensão da duração. Então, a matéria deixa de ser o todo feito fixado no espaço abstrato para ser aquilo *se fazendo* na duração, o que garantirá a tese da duração e da própria vida como um *jorro de imprevisível novidade*. Em outros termos, há em todo tipo específico um intervalo entre o germen e a vida adulta, onde há mais resistência que continuidade, onde há mais conflito que consonância. O movimento interespecífico define a expressividade de cada espécie e de cada indivíduo frente às soluções para os problemas que o viver os impõe.

As proposições de *A Evolução Criadora* constroem uma definição primordial da duração: ela é uma heterogeneidade. Por isso, para falar em duração, em termos de heterogeneidade, é necessário ir às primeiras formulações da teoria das multiplicidades descritas no *Ensaio* (cf.

DELEUZE, 1999, cap. II.). Com efeito, esse duplo sentido do múltiplo, qualitativo (da duração e da mudança) e quantitativo (atual e descontínuo) resulta numa problematização bastante pertinente a uma ontologia da vida como aparece no terceiro capítulo de *A Evolução Criadora*.⁶ Em primeiro lugar, trata-se de uma consideração da duração como uma totalidade que se transforma perpetuamente. E, no âmbito de uma teoria das multiplicidades, os dois sentidos da multiplicidade já correspondem aos dois sentidos da duração. Por um lado, explora-se a multiplicidade quantitativa, material, fonte da unidade e da representação na inteligência, e de outro a multiplicidade qualitativa, virtual, em devir. Este duplo sentido do múltiplo oferece-nos uma primeira observação: uma multiplicidade já está toda feita (quantitativa) e uma outra está se fazendo (qualitativa). A multiplicidade da justaposição é uma multiplicidade do partícipio passado, uma multiplicidade da língua já dita, por onde a inteligência necessariamente tramita. Já a multiplicidade qualitativa é dada pela criação indistinta, caracteriza-se pelo jorro de imprevisível novidade. Diante disso, é possível compreender esta dualidade de pelo menos três maneiras;⁷ a primeira é que existe uma passagem, um intervalo, entre

6 Vale mencionar um tipo de consenso entre os estudiosos de Bergson a respeito da dualidade presente em toda a obra, assimilando-a, primeiramente, a um problema metodológico. WORMS, 2004, cap. I.

7 Recordamos o comentário de Canguilhem sobre o capítulo III de *A Evolução Criadora*, onde encontramos importantes articulações das passagens deste capítulo com as demais obras e textos de Bergson. O problema central de Canguilhem parece ser conciliar as proposições acerca matéria espiritual, ou a personalidade, e a matéria física ou geométrica. Mais do que uma conciliação, há uma verdadeira integração do espírito ou da duração com a matéria. Cf. CANGUILHEM, 1943, p. 126-143, reeditado em BERGSON, 2007, p. 113-160.

Por outro lado, o curso de Deleuze sobre o capítulo III de *A Evolução Criadora* também celebra a relação necessária, produtiva e criadora entre as multiplicidades: “O vivente é essencialmente um ser que tem problemas e que os revolve a cada instante”. Para

a multiplicidade qualitativa e multiplicidade quantitativa, caracterizados pela criação. Caracteriza-se pela criação na ordem vital, como acontece no problema da repetição,⁸ no que concerne à transmissão de uma característica por meio de hereditariedade, por exemplo. Esta dinâmica faz da vida uma instância da repetição, porém, ao mesmo tempo vê-se que a evolução biológica não é somente a repetição do mesmo. Trata-se de uma queda de entropia (cf. BERGSON, 2005, p. 144)⁹ que enfraquece a potência da duração criadora, mas é uma queda necessária, pois ela permite a criação da forma na matéria. Um outro modo de considerar a multiplicidade diz respeito à coexistência entre os dois tipos de multiplicidades. A relação entre duração e matéria não é somente reduzida a uma atenuação. Não se trata somente de uma inversão de movimentos ordinários da matéria e da duração; trata-se de considerar a coexistência como mudança. Coexistência esta em que opera a diferenciação sempre crescente entre um indivíduo e outro.

Deleuze, este é um ponto essencial que sustentará o problema que Bergson descreve no terceiro capítulo, apresentado no curso a partir de uma principal questão: “Será que podemos nos colocar nesse Todo que é consciência universal e vice versa?” Esta pergunta abrange as principais questões do decisivo capítulo três de *A Evolução Criadora*, pois é a partir da relação do todo, que matéria e *elã* vital se diferenciam indefinidamente. Neste caso, os dois tipos de diferenciação coexistem para fazer da matéria e da duração partícipes de um todo, como a consciência universal. A diferenciação da matéria e do *elã* vital, ele mesmo sendo a duração que se diferencia, é um caso da organização do vital que se rearranja nas passagens do homogêneo para o heterogêneo, no caso da matéria, e do *elã* vital em seu próprio movimento de diferenciação. Cf. DELEUZE, 2007, p. 166-188

8 O tema da repetição na dinâmica da organização vital aparecerá já no primeiro capítulo de *A Evolução Criadora* (BERGSON, 2005, p. 33-36).

9 O interesse pelo princípio da termodinâmica no contexto da gênese ideal da matéria rendeu um desdobramento da noção de entropia, especialmente, a segunda lei da termodinâmica à metafísica. Op. cit. notas 189, 190.

Por fim, esta dualidade da multiplicidade implica ainda diretamente numa terceira leitura no contexto da crítica à inteligência dinamitada no terceiro capítulo de *A Evolução Criadora*. Leitura que consiste em dizer que a diferença entre multiplicidade quantitativa – que responde à espacialização material – e a multiplicidade qualitativa – da continuidade e da criação – não são mais que os dois modos de leitura do elã vital, o que implica numa relação entre as duas séries. Com efeito, *A Evolução Criadora* parece servir para medir o contraste de dois valores simultâneos, que envolvem contração e distensão, criação de novas formas e atenuação do elã vital com o propósito de incorporar um radical movimento de diferenciação no processo de individuação. Tudo se passa como se a gênese ideal da matéria fosse um caso de diferenciação que se prolonga indefinidamente, até a formação do corpo, até se perpetuar no processo de individuação.

Entre os dois modos de leitura do elã vital fixa-se a distinção entre as ordens vital e geométrica, o que cabe como prolongamento da distinção das multiplicidades. Atribuir uma conexão entre estes extremos é fazer valer uma regularidade compartilhada por ambas multiplicidades, a saber, a diferenciação. Em suma, destacamos desta relação entre as multiplicidades, entre elã vital e matéria, uma proposição fundamental de Bergson:

Se, em seu contato com a matéria, a vida é comparável com uma impulsão ou com um elã, considerada em si mesma é uma imensidão de virtualidade, uma mútua sobreposição de milhares e milhares de tendências que só serão, no entanto, ‘milhares e milhares’ uma vez exteriorizadas umas com relação as outras, isto é, especializadas. O contato com a matéria decide a respeito dessa dissociação. A matéria divide efetivamente o que apenas virtualmente era múltiplo e, nesse sentido, a individuação é em parte obra da matéria, em parte efeito daquilo que a vida carrega em si (BERGSON, 2007, p. 257).

O encontro dessa multiplicidade que se distende no contato com a matéria provoca a efetuação de novas características, novas formas, outros modos do indivíduo, ele mesmo, divergir de si. Individualiza-se porque há divergência e criação. Pois bem, voltamo-nos ao decisivo comentário de Jankélévitch para quem o evolucionismo bergsoniano está seriamente implicado numa filosofia do devir, onde tudo vibra em conjunto, distante do princípio da hegemonia e do elemento dominador que marca as teorias evolucionistas. Pois, “o espetáculo das espécies nos oferece mais caracteres *aberrantes* do que de *transição*” (JANKÉLÉVITCH, 1959, p. 146). O que na teoria de Bergson deve servir menos para uma coerência entre a suposta herança biológica de um mesmo e igualmente suposto patrimônio hereditário, do que para nos lembrar que as espécies incessantemente viram-se às costas, para cada uma seguir seu caminho, divergir de si mesma; “a evolução é simplesmente a história dessas divergências repetidas” (Idem).

II

O problema do possível que tanto perturbou Bergson, definitivamente expresso no ensaio tardio *O possível e o real* (1930), está diretamente ligado ao problema da individuação, na medida em que a criação de novas formas é perpetuada a partir dos princípios de elaboração, indeterminação e imprevisibilidade. Isso porque o tempo deve ser aquilo sem o qual tudo seria dado de uma vez. “O tempo é aquilo que impede que tudo seja dado de um só golpe”; o que está no cerne de seu empenho para remodelar a fórmula *tout est donné* (BERGSON, 2006, p. 102). Se tudo não me é dado de uma vez é no tempo que a vida se elabora, e o tempo é ele mesmo o portador da indeterminação. O ser vivo está necessariamente submetido à ação do tempo; ação que deve ter mais de elaboração, tateio, hesitação do que de invariabilidade

e determinação. Caso contrário, estaríamos diante de uma imagem do vivo destituído do que há de consciência nele mesmo, que como vimos, deve estar presente desde a matéria, mesmo num grau ultra diluído.

Suprimam o consciente e o vivo (e só poderão fazê-lo por um esforço artificial de abstração, pois, mais uma vez, o mundo material talvez implique a presença necessária da consciência e da vida), vocês obterão de fato um universo cujos estados sucessivos em teoria são antecipadamente calculáveis, como as imagens, anteriores ao desenrolamento [...] (BERGSON, 2009, p. 101).

Por outro lado, se o tempo é elaboração e hesitação, parece ser razoável definir a individuação como um processo de diferenciação em que cada ser acentua cada vez mais suas próprias características, por onde os viventes se lançam na aventura do imprevisível. Isso, certamente, afeta em demasia as concepções sobre a evolução, pois o que é realizado na individuação não é necessariamente parte do resultado previsto ou esperado. O possível, neste sentido, não pode ser um programa anterior a sua realização. Acompanhamos esta passagem:

Devolvemos o possível ao seu lugar: a evolução torna-se algo inteiramente diferente da realização de um programa; as portas do porvir abrem-se imensas; um campo ilimitado oferecesse-se para a liberdade. O erro das doutrinas – bem raras na história da filosofia – que souberam abrir espaço para a indeterminação e para a liberdade no mundo foi o de não terem visto aquilo que sua afirmação implicava. Quando falavam de indeterminação, de liberdade, entendiam por indeterminação uma competição entre possíveis, por liberdade, uma escolha entre possíveis, como se a possibilidade não fosse criada pela própria liberdade! Como se toda outra hipótese, pondo uma ideal preexistência do possível ao real, não reduzisse o novo a ser apenas um rearranjo de elemento antigos (BERGSON, 2009, p. 119).

Ora, não se deve estranhar que esta afirmação é extraída de uma filosofia que colocou o tempo no centro de seu pensamento. Um tempo que abre espaço para o novo, que está em toda parte onde haja vida e consciência. A criação contínua de imprevisível novidade é de fato um tema central em *A Evolução Criadora*, que se estabelece fundamentalmente pelo reconhecimento de diversidade de formas e espécies vivas, pelo aprofundamento das características singulares. Por isso, o problema do possível deve passar por uma reformulação importantíssima: o possível não é aquilo que se torna real, mas é o real ele mesmo que se faz possível; pois é a partir dos indivíduos que se devem construir seus caracteres e não a partir de uma embriogênese titubeante que determinaria de antemão seus caracteres. Além disso, parece-nos que o diálogo com Leibniz ultrapassa a crítica aos possíveis, por exemplo, quando Bergson flerta com o princípio dos indiscerníveis, na medida em que radicaliza a existência singular dos seres em sua própria duração. O tema leibniziano aparece com toda força:

Tomem o mundo concreto e completo, com a vida e a consciência que ele enquadra; considerem a natureza inteira geradora de espécies novas de formas tão originais e tão novas quanto o desenho de qualquer artista; prendam-se nestas espécies, aos indivíduos, plantas ou animais, cada um dos quais tem seu lugar próprio – eu ia dizer sua personalidade (pois uma folha de grama não se assemelha mais a outra folha de grama do que um Rafael a um Rembrandt) (BERGSON, 2009, p. 113).

Aqui o exemplo da folha de grama remete a uma passagem de *Os Novos ensaios sobre o entendimento humano* (cf. LEIBNIZ, 1990, p.108). Além desta evidência, antes mesmo de *O Possível e o Real*, em 1889 Bergson dedica um curso ao opúsculo de Leibniz *De rerum originatione radicali*. O estudo contempla a noção de ordenação pela qual se tenta resolver o problema da harmonia pré-estabelecida e sua relação com

a ordenação dos possíveis. Mais especificamente, Bergson se interessa em pormenorizar a atualização dos possíveis que estariam ligados a princípios de união entre a metafísica e postulados do finalismo assimilados da física. Vemos como Bergson encaminha esta questão no curso e percebemos as ressonâncias entre a própria proposta bergsoniana de atualização das tendências sistematicamente impressas na relação da matéria e da duração. Diz Bergson,

A ideia de Leibniz é que todas as vezes que a natureza tem a escolha entre muitas soluções possíveis, sem que nenhuma determinação especial se incline mais sobre uma que sobre outra, ela opta naturalmente por um *maximum* ou um *minimum*. Eis que a pedra deve reunir-se a terra; ela poderia tomar muitas direções. A natureza optará mesmo na maior distância, ou mesmo na mais curta, o que seria a vertical... é preciso colocar-se na raiz do ser, isto é, no possível, onde encontramos o segredo do ser, como na raiz encontramos o segredo do crescimento que lança a planta no espaço (BERGSON, 2007, p. 46. Grifos do editor).

A interpretação inicial de Bergson sobre o possível leibniziano valoriza a atualização do possível como aquilo que deve conter o *impulso* de existência determinado pelo grau mínimo ou máximo de essência. No comentário bergsoniano a noção de perfectibilidade ou impulso de existência implica na constatação de tendências (*tendentia, conatus*), e que elas próprias devem responder à conexão entre os possíveis e a existência. Mesmo que a noção de criação seja apoteótica na metafísica de Bergson, o uso das tendências que carregam em si o eã vital não deixam de se aproximar de uma noção de possível como tendência/inclinação à existência presente na interpretação de Bergson do opúsculo. Seguimos as pistas de Mathias Vollet, para quem, apesar das divergências fundamentais entre uma metafísica criativista e uma metafísica essencialista, há, todavia, uma referência em Bergson ao

modelo do possível leibniziano, evidentemente, reformulado dentro de sua própria intuição. Assim, Bergson teria a necessidade de assimilar em sua própria filosofia a noção de possíveis. Menção esta presente desde seu curso sobre *De rerum*, onde Bergson defende que Leibniz propõe que o que tende à existência possui, fundamentalmente, um princípio na relação entre a série física e a série metafísica, ou a partir da relação entre os possíveis com o aquilo que se realiza. Deste modo, Bergson dirá que “o possível realizado é aquele que realiza no espaço e no tempo a maior quantidade possível de existência para o que contem limite” (BERGSON, 2007, p. 52). Isso significa que a partir do possível pode-se compreender aquilo que virá a ser, e ao mesmo tempo a ele se volta quando a existência já é constituída, quando o ser se desenrola no espaço-tempo. O que marcará profundamente a noção de tendência em Bergson é justamente sua necessidade de explicar o advento do que ainda não é.

Porém, a oposição deve ser marcada. O possível leibniziano não pode ser assimilado no bergsonismo justamente porque o possível ainda se caracterizaria, segundo Bergson, como uma função que serve de orientação para a inteligência, e que a ajudaria a desenvolver a atenção retrospectiva (BERGSON, 2006, Introdução I. p. 16-18. *O possível e o real*, p. 114). Atenção esta que constitui a base da crença de que os acontecimentos presentes podem ser explicados por aquilo que os antecedeu condenando-nos a uma fisiológica obsessão pelo passado. Entretanto, quando Bergson lê que problema do possível implica a noção de tendência/inclinação, passa-se então a uma problemática que se insere no dinamismo vital, na geração (BERGSON, 2006, *O possível e o real*, p. 114) de novas espécies e diferentes indivíduos. O que torna explícito um tratamento de *vitalização das tendências*, como sugere Vollet: “sua maneira de conceber a vigência do que ainda não é a partir de seu

interior vem, portanto, de Leibniz, bem como evidência à compreensão da tendência como força vital”. (VOLLET, 2008, p. 289)

É verdade que a *tententia* em Leibniz não é a mudança de direção como no bergsonismo. Ela obedece a um rigoroso mecanicismo metafísico; o possível tem uma única e mesma tendência, uma única e mesma direção. Se a vitalização da tendência ganha outro estilo na filosofia de Bergson, a relação com Leibniz mantém-se estreita na medida em que em que a manifestação mais eloquente da individuação no bergsonismo deve ser o reconhecimento da originalidade, do caráter único, das coisas quando considerados desde sua raiz.

III.

As noções relativas ao vivente¹⁰ desempenham um papel

¹⁰ Leibniz está à volta de acontecimentos que marcaram profundamente as noções de vivente do séc. xvii. Recorremos a uma digressão sobre a consolidação das ciências da vida e os modelos do vivo em disputa naquele momento, que repercutem a noção de vivente. Anotamos três principais acontecimentos. O primeiro é o estudo sobre a circulação sanguínea o qual implica efetivamente na formulação da ideia de uma lei de natureza a favor da organicidade morfológica, superando as bases estritamente físicas que sustentavam os modelos precedentes. O segundo acontecimento diz respeito à aparição do microscópio, um instrumento científico que permitiu extinguir a separação entre o visível e o invisível. Os trabalhos dos microscopistas (1670) contribuíram para adotar uma perspectiva sobre os corpos, seus órgãos e funções que permitiu uma elaboração mais sistemática da noção de corpo orgânico. Este acontecimento leva adiante a necessidade de reformulação da própria percepção sobre os fenômenos da vida. Será preciso admitir que tais fenômenos não podem ser reduzidos à sua aparência, e sua possível constância e regularidade deve ser submetida a um universo infinitamente mais vasto de observações do que permitido a olho nu. O terceiro acontecimento importantíssimo foi protagonizado pelo próprio Leibniz. A invenção do cálculo infinitesimal corrobora com a elaboração da ciência do vivo e de uma nova ordem da natureza. O pensamento do infinitesimal forma, junto com as descobertas científicas, um campo de experimentação promissor para a filosofia de Leibniz. A introdução do pensamento das medidas mínimas contribuiria ainda para formular a

fundamental na economia do sistema da natureza de Leibniz, onde a teoria das substâncias influencia diretamente na concepção do vivo como “máquina da natureza” (cf. FICHANT, 2005, p. 27-51). A noção individual concreta contém uma imbricada e necessária relação entre a série física e metafísica, que implica em diversas considerações, primeiro sobre a substância individual¹¹, em seguida sobre a monadologia que completa a organização do indivíduo no sistema de Leibniz. Com efeito, existe uma distinção entre a substância individual e a mônada e que aparece de diferentes maneiras desde o *Discurso de Metafísica* até a *Monadologia*. No que consiste à substância individual ao longo da obra de Leibniz, notadamente no *Discurso* e nas correspondências com Arnauld (o que implica inserir o debate junto às controversas teológicas de seu tempo, como a liberdade do homem e a graça de Deus¹²), a substância individual compreende a explicação do indivíduo junto às características que lhe são próprias. Ela consiste, primeiramente, num sujeito que só pode ser ele mesmo enquanto expressão de seus predicados, eles também próprios. Ou seja, tudo o que se pode dizer de um mesmo sujeito deve ser reconhecido por aquilo que lhe é próprio; apenas um César atravessou o Rubicão. Haveria, para o filósofo, um conceito individual,

universalização do conceito de vida, segundo o qual não há nada na natureza que não seja vivo. Neste sentido, a ideia da dinâmica presente no cálculo infinitesimal interdita o hiato entre movimento e repouso.

11 No capítulo “*De l’individuation à l’individualité universelle*” de *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Fichant mostra como a concepção leibniziana de individualidade se estabelece notadamente no *Discurso de Metafísica*. O autor chama a atenção à necessidade de manter esta noção distante de conclusões acerca de um suposto individualismo em Leibniz. FICHANT, 1998, p. 143-162.

12 Cf. §8 do *Discurso de Metafísica*, onde Leibniz afirma que ação de Deus deve resultar na ordenação geral que une o mundo, em que as substâncias estariam necessariamente submetidas.

um conceito que se aplica a uma coisa única, a um objeto único. Neste caso, os conceitos devem, eles também, ser singulares, pois só pode haver substâncias que sejam reais e individuais. Isso implica, a um só tempo considerar apenas conceitos individuais e recusar uma suposta homogeneidade entre indivíduo e conceito. A substância individual se realiza na completude lógica da noção de indivíduo, do que deve ser um indivíduo. Da mesma forma, a substância individual só contém toda a história do indivíduo em razão da ordenação que implica todo o universo no mesmo indivíduo, de modo que deve haver uma reciprocidade entre o indivíduo e o mundo.

Nas correspondências com Arnauld, Leibniz marca o esclarecimento quanto à determinação das substâncias individuais e da restauração das formas substanciais, necessárias para se pensar o tema da corporeidade e dos corpos orgânicos.¹³ Na carta de 23 de março de 1690, o filósofo formula uma sentença elementar para as proposições sobre a teoria das substâncias individuais:

Toda substância sempre foi e sempre será unida a corpos orgânicos, diversamente transformáveis [...]. Todas as suas ações vêm de seus próprios fundos, exceto o que depende de Deus. Toda a substância exprime o universo inteiro, todavia uma mais distintamente que a outra, sobretudo cada uma ao olhar de certas coisas, e segundo seu ponto de vista (LEIBNIZ, 1988).

13 Sobre este assunto, aproximamo-nos do estudo Jeanne Roland, que dedicado à noção de indivíduo e corpo orgânico na filosofia de Leibniz. Neste estudo a autora desenvolve o comentário sobre a valorização da substância individual em relação a substância corporal suas implicações na definição de indivíduo.

Esta organização singular do indivíduo se completa com a noção de individualidade que comporta características próprias, singulares e infinitas (LEIBNIZ, 1990, l. III, ch. III, § 6). No decorrer dos questionamentos de Arnauld, Leibniz explicita a correspondência entre substância individual e substância corporal. Todavia, o modelo primeiro de substancialidade é o modelo individual, como afirma Jeanne Roland, para quem existe uma concorrência entre as substâncias individuais e corporais (cf. ROLAND, 2012, p. 116). A conjugação entre substância individual e substância corporal organizar-se-ia entre as sucessivas etapas de constituição do corpo. Com efeito, a forma substancial individual é primordial na formação da substância corpórea, que em pesa essa relação como fonte de formação de um novo indivíduo. Trata-se, para a autora, primordialmente de fundar a realidade do corpo a partir de uma multiplicidade de substâncias individuais que coexistem e se relacionam para as mudanças sucessivas de um indivíduo. Tudo se passa como se houvesse uma capacidade inerente de adaptação às modificações radicais que ele está submetido. Leibniz insistirá no aperfeiçoamento da noção de coexistência e interação de formas substanciais que se solidarizam indefinidamente para a melhor composição de um conjunto. Todavia, resta-nos saber a que se deve a composição do conjunto; o que está implicado na atualização das infinitas possibilidades de organização da infinidade de substâncias individuais?

No parágrafo 15 do *Discurso* Leibniz destaca a extensão infinita, porém limitada, e a capacidade da substância individual exprimir tudo que lhe é próprio, conquanto considerada sua relação com outras substâncias. A extensão infinita é comum a todas as substâncias individuais, por isso são idênticas em extensão e igualmente exprimem o mundo. De onde, a noção de diferença entre as substâncias deve ser extraída da limitação que uma substância impõe à outra em sua relação.

É assim, portanto, que se pode conceber que as substâncias se es-
torvem mutuamente ou se limitem e, por conseguinte, neste sen-
tido pode-se afirmar que elas agem umas sobre as outras, sendo
por assim dizer obrigadas a acomodar-se entre si, pois pode suce-
der que uma mudança aumente a expressão de uma, diminuindo
a de outra (LEIBNIZ, 2004, §15).

Isso indica, portanto, que a diferença entre as substâncias é uma
diferença modal. O grau de perfeição que oscila entre uma e outra
comprova então a diferença. Todavia, a relação entre as substâncias não
garante sua diferença, que em todo caso, deve ser também interna e não
apenas local ou espacial. Na carta à Arnaud (1686), Leibniz destaca a
evidência da substância individual, pois há uma completa determinação
da individualidade em seus detalhes que devem preencher a noção de
indivíduo completo (cf. LEIBNIZ, 1990, II, cap. XXVII, §§ 1-9) e suas
diferenças. Neste momento, Leibniz faz uma ligação entre os estados
individuais e também entre os estados do mundo. Porém a diferença
entre as substâncias individuais só se completa a partir do princípio dos
indiscerníveis.

O princípio da identidade dos indiscerníveis, tal como
apresentada no parágrafo 9 do *Discurso de Metafísica*,¹⁴ aparece como
elemento fundamental para consolidar a necessidade de considerar
ontologicamente um indivíduo em permanente relação com seu mundo.
Pois no universo leibniziano, as relações correspondem a verdadeiras
mudanças nos indivíduos,¹⁵ dado a necessária comunicação entre as

14 “Cada substância singular exprime todo o universo à sua maneira; e em sua noção
estão compreendidos todos os seus acontecimentos com todas as circunstâncias e toda
a série das coisas exteriores”.

15 Para Massimo Mugnai “a complexidade de um mundo dado é revelada por esta
razão pela quantidade de relações que existem entre os indivíduos que fazem parte
deste mundo, e deste ponto de vista elas são um tipo de indicador de grau de harmonia

substâncias. Neste caso, a relação entre o indivíduo e o mundo que o envolve é uma chave para entender a atualização das possibilidades expressas nas substâncias individuais.¹⁶ Com efeito, o princípio dos indiscerníveis é concentração crescente de diferenças que não podem ser apenas numéricas, pelo fato, neste caso, pela razão, de que aquilo que diferencia dois indivíduos deve ser interno à essência de cada um.¹⁷

Na *Monadologia*, a noção de substância individual é suprimida,¹⁸ porém o princípio dos indiscerníveis mantém-se como um operador de diferenciação. A noção de mônada é simples e indivisível. O que implica que ela é simples porque que não existem partes e indivisível porque é uma unidade real. Na definição de Leibniz, “é preciso que cada mônada seja diferente uma da outra. Pois não há na natureza dois seres que sejam perfeitamente um como o outro e não seja possível encontrar uma diferença interna ou fundada sobre uma denominação intrínseca” (LEIBNIZ, 2004, § 9, p.132). Do mesmo modo que a razão de uma verdade consiste na ligação do predicado com o sujeito, as ligações

e de realidade deste mundo.” Citado por ROLAND, 2012, nota 257.

16 Sabemos que em Leibniz a possibilidade (ou essência) são os conteúdos nocionais que Deus imprime à existência ao criar a substância. A essência é a pura possibilidade de existir, ela não contém o poder necessário para impor sua existência, mas sim a medida de seu valor, ou seja, a quantidade de essência é que determina sua propensão à existência.

17 A proposição de Débora Danowski nos ajuda a entender o que é a consequência direta da definição de substância individual: “[...] uma vez que todos os predicados verdadeiros atribuíveis a uma substância (concebida então como a união de uma forma substancial e de um corpo material) podem ser deduzidos de uma noção completa, a distinção entre duas substâncias também tem que poder ser extraída de suas noções, de maneira que é impossível que duas substâncias se distingam apenas numericamente. Toda distinção entre as substâncias é antes de tudo uma distinção qualitativa e, portanto, conceitual” (DANOWSKI, 2006, p. 107).

18 Todavia, as relações fundamentais entre as substâncias individuais devem ser destacadas como assinala Michel Fichant, na introdução de LEIBNIZ, 2004.

dos estados de uma mônada são realizadas pela harmonia estabelecida que a ela sustenta. Por isso, cada mônada age espontaneamente como independente de todas as outras, mas obedecem a um princípio de harmonia que em última instância as obrigam a se acomodarem com elas mesmas.

No opúsculo *De rerum originatione radicali* Leibniz elabora algumas proposições que contribuem para entender como a questão da reprodução das coisas ajusta-se a espontaneidade que preenche o caminho de atualização das possibilidades ou tendências impressas nas substâncias individuais. O texto, primeiramente, parece se dedicar à prova de que a contingência do mundo varia conforme a necessidade de Deus, que se relaciona com a seguinte concepção: do não necessário, deduz-se o necessário. O filósofo considera cada estado do mundo como uma cópia que de quando em quando se aproxima de um original. Cada cópia, neste caso, mantém-se contingente. Porém, é preciso admitir a necessidade de leis que regem os estados do mundo de maneira interna e externa a uma necessidade; ou ainda, a necessidade física seria fundada sobre uma necessidade metafísica.¹⁹ Daí o mecanismo evocado por Leibniz no opúsculo o qual prevê a dependência da possibilidade em relação à existência real, o que garante ao possível sua realização, onde lê-se:

19 Sobre o problema das relações, o livro de Cristiane Frémont, *Singularidades, individus et relations dans le système de Leibniz* oferece a partir da noção de *comunicação harmônica* as soluções lebnizianas de interação entre física e metafísica: “A solução [da comunicação harmônica] demanda uma especificação da conexão que faz crescer ao máximo a relação expressiva da alma e do corpo, a adequação das representações recíprocas (cada um sendo a cada vez cópia e original um do outro), até obter uma união metafísica” (FRÉMONT 1991, p. 12).

[...] para explicarmos um pouco mais distintamente como verdades temporais, contingentes ou físicas originam-se das verdades eternas, essenciais ou metafísicas devemos primeiro admitir que desde que algo existe, em vez de nada, há uma certa exigência de existência ou, por assim dizer, uma pretensão à existência nas coisas possíveis ou na possibilidade ou essência nela mesma; em uma palavra, que a essência tende por si mesma à existência. Donde segue-se daí que todos os possíveis, isto é, todas as coisas que expressam essência ou realidade possível, tendem com igual direito a existência em proporção à quantidade de essência ou realidade ou grau de perfeição que elas contêm, pois a perfeição nada mais é do que a quantidade de essência (LEIBNIZ, 1978, p. 157).

O principal argumento desta passagem²⁰ parece sustentar que a ideia das coisas possíveis é necessariamente atrelada à existência em razão do grau de perfeição ou da quantidade de essência, determinantes para sua atualização. E que, como vimos, é importante para a noção de substância individual. A leitura do opúsculo nos oferece mais uma pista para pensar a substância individual e a atualização de seus possíveis. O texto revela que o mecanismo metafísico subsistente na física do universo – ela mesma considerada um caso de determinação – é análogo à queda de um corpo pela força da gravidade. Neste caso, um possível é engendrado pela força exterior que rege sua atualização e também pelo ordenamento que atrela a existência à quantidade de essência, ou nos termos de Leibniz “na perfeição que o envolve” (LEIBNIZ G., 1978, p. 157). Ordenamento este que se expande da existência de possíveis considerados isoladamente a possíveis considerados em seu conjunto. Isso significa que Leibniz fará da combinação de possíveis, do sistema de possíveis, uma medida para a existência própria das coisas. Daí seu *De rerum* completar a demonstração do mecanismo metafísico a partir da

20 Esta passagem foi destacada por Bergson no curso de 1889.

combinação de possíveis e seu jogo com um princípio de determinação, em que a tendência à existência revela a maior perfeição ou quantidade de essência a partir de um esforço mínimo.

O que se estabelece na relação da atualização dos possíveis é dado por um tipo de pré-formação que sistematizaria a relação de sua essência e sua perfeição. O sistema de Leibniz é dependente da ordem metafísica, como anuncia o problema dos possíveis.²¹ O possível é a determinação imediata da vontade de Deus, e não há por isso nenhuma chance de desvios. Este é justamente o ponto central da crítica bergsoniana ao modelo ontológico dos possíveis. Mas, teria Bergson se equivocado ao condenar os possíveis leibnizianos a uma coleção fantasmagórica de acontecimentos não realizados? Ou ainda, teria esta interpretação enclausurado a noção de possíveis à série metafísica? Talvez. Mas, por outro lado, leituras como a de Michel Serres ajuda-nos a aproximar o interesse de Bergson pelos possíveis sob o viés da vitalização das tendências, ao afirmar que o sistema de Leibniz deve passar do “formalismo – ou da abstração para entrar no concreto: deixando a quantidade, ou seja, o descontínuo, o extensivo e o movimento, isto é, a mudança local, mantendo por substituição a imaginação e abordando

21 Este assunto poderia se desdobrar no tema da liberdade humana em Leibniz, cujo estudo de Luis Henrique Lopes do Santos, *Leibniz e os futuros contingentes* apresenta uma análise que entende a ação livre a partir do cruzamento entre determinações temporais (exteriorização física) e atemporais (entendimento divino), oferecendo uma interessante abordagem sobre as concepções leibnizianas de liberdade e determinismo. “A autodeterminação e a contingência envolvidas no conceito geral de ação livre definem-se em termos da determinação lógica e da indeterminação lógica de fatos possíveis no presente eterno do entendimento divino. Apenas a confusão entre a esfera das determinações lógicas atemporais e a esfera das determinações físicas temporais pode gerar a ilusão de que o determinismo é incompatível com a liberdade” (SANTOS, 1998, p. 120).

a região do contínuo, do intensivo e do gradual” até abarcar o modelo do vivo (SERRES, 1968, p 309). As proposições deste opúsculo convocam Bergson a pensar que o finalismo de Leibniz se sustenta pela necessidade de encontrar nos possíveis ou tendências à razão de sua atualização. Afinal, é o finalismo das substâncias que permite a ordenação do mundo físico e do mundo orgânico. Tudo se passa como se a organização da série dos viventes fosse uma orquestração fantástica onde cada mudança é o resultado da organização expressa pelas substâncias individuais que impõe sua capacidade de existir.

Finalmente, não queremos forçar um estudo comparado entre o que supomos como modelos de individuação de Bergson e Leibniz e as noções de indivíduo que delas decorrem, mas sim apresentar um debate que nos parece pertinente para as filosofias que se dedicam a este tema. Vimos que a oposição de Bergson sobre o possível e a atenção retrospectiva, que seriam de inspiração leibniziana, na verdade, preservam minúcias de uma relação que interfere diretamente nas proposições mais sistemáticas de uma teoria da individuação bergsoniana. Podemos, por fim, dizer que Leibniz contribui para Bergson assimilar uma noção radical de individuação concernente a todos os viventes. Afinal, a história e a constituição singular do indivíduo é a consequência do tempo que se contrai e se distende em cada vivente.

BERGSON AS A LEIBNIZ READER: POSSIBLES, TENDENCIES AND INDIVIDUATION

ABSTRACT: We start from the perspective that invites us to observe that the reading done by Bergson on Leibniz in his courses, in *The Possible and the Real* and in *Creative Evolution*, are part of the construction of a model of individuation within the Bergsonian philosophy. In the course about the opusculum *De rerum natura originatione* Bergson proposes an assessment of the Leibnizian metaphysical finalism using the notion of the possible and its relation with the principle of pre-established harmony. In this article, we intend to show that the implications of Leibniz reading are preserved until the propositions about the vital *élan* and the tendencies.

KEYWORDS: possible, individual substance, tendencies, vital *élan*, individuation

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BELAVAL, Y. (1976). *Études leibniziennes*. Paris: Gallimard.

BERGSON, H. (1995). *Cours III, Leçons de l'histoire de la philosophie moderne, Theorie de l'âme*. Paris: PUF.

_____. (2007) . *De rerum originatione radicali de Leibniz* , in : Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes III: Bergson et la science*, Paris, PUF.

_____. (2005). *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, coll. Quadrige, 2007. Tr. Br. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (1988). *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. Paris: PUF, coll. Quadrige, 2007. Tr. Portuguesa João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70.

_____. (2010). *Matière et Memoire*. Paris: PUF, coll. Quadrige, 2008. Tr.

Br. Paulo Neves São Paulo: WMF Martins Fontes.

_____. (1972). *Mélanges*. Paris: PUF.

_____. (2006). *La Pensée et le mouvant*. Paris: PUF, coll. Quadrige,

2009. Tr. Br. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes.

CANGUILHEM, G. (2007). *Commentaire sur le troisième chapitre de la Evolution Creatrice*, em *Bulletin de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg*, publicado em *Annales bergsoniennes III- Bergson, et la science*. Paris: PUF.

DANOWSKI, D. (2006). *O conceito, o conceito do corpo e o corpo em Leibniz* in: *Analytica*, v10, n1, p. 107.

_____. (1968). *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivant et la vie*. Paris :Vrin.

_____. (1989). *La connaissance de la vie*. Paris :Vrin.

DELEUZE, G. (1999). *Le bergsonisme*. Paris: PUF, coll. Quadrige. Tr. br. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34.

_____. (2007) “*Cours sur le chapitre III de L'“évolution créatrice de Bergson”*”, éd. Anne Sauvagnargues. In: Worms, Frédéric (éd.). *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, p.166-188

FICHANT, M. (2005). *Leibniz e as máquinas da natureza* in Doispontos, Curitiba, São Carlos, vol. 2, n. 1, p.27-51

_____. (1998). *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris : PUF.

FRÉMONT, C. (1991). *Complication et singularité* in *Revue de Métaphysique et de morale*, 96^e année / No 1, Paris.

_____. (2003). *Singularités, Individus et relations dans de système de Leibniz*. Paris :Vrin.

JANKÉLÉVITCH, V. (1959). *Henri Bergson*. Paris: PUF, coll. Quadrige.

LEIBNIZ G. W. (1979). *De la production originelle des choses pri se a as racine* in : *Opuscles philosophiques choisis*. Tr. do latim por Paul Schrecker. Paris: Vrin, 1978. Trad. br.: Carlos Lopes de Mattos. In: Newton/Leibniz. Col.

Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

_____. (2004). *Discours de métaphysique* suivi de *Monadologie*. Paris, Gallimard.

_____. (1900). *Essai de Théodicée* in : *Œuvres philosophiques de Leibniz*, Texto estabelecido por Paul Janet, Paris, Félix Alcan.

_____. (1990). *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, GF-Flamarion, Paris.

_____. (1988). *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnaud* (éd. Georges Le Roy). Paris: J.Vrin.

ROLAND, J. (2012). *Leibniz et l'individualité organique*. Paris :Vrin.

MONTEBELLO, P. (2012). *Deleuze lecteur de Bergson : monisme e naturalisme em Bergson*, Cahiers de la histoire de la philosophie. Paris : Les éditions du cerf, pp. 251-264

SANTOS, L. H. L. (1998). *Leibniz e os futuros contingentes*, in *Revista Analytica*, Volume 3, no 1. Rio de Janeiro.

SERRES, M. (1968). *Le système de Leibniz*. Paris, PUF.

TROTIGNON, P. (1968). *L'Idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. Paris: PUF.

VOLLET, M. (2008). *La vitalisation de la tendance: de Leibniz à Bergson* in Frédéric Worms (org), *Annales bergsoniennes IV*. PUF, Paris.

WORMS, F. (2004). *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris, PUF.

Recebido: 04/04/2016

Aprovado: 02/05/2016

A TEMPORALIDADE DA PERCEPÇÃO EM LEIBNIZ

Sacha Zilber Kontic

Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

szkontic@gmail.com

RESUMO: Ao afirmar que o tempo é um *continuum*, Leibniz não pode considerar a percepção como uma simples sucessão de estados perceptivos. Pelo contrário, é necessário que haja uma continuidade de natureza entre esses diversos estados que se deva unicamente a espontaneidade da Mônada. A diferença entre as percepções da Mônada não pode se dar, entretanto, no conteúdo que ela representa, pois ela representa sempre uma mesma multiplicidade, ou seja, o universo tal como ele existe na mente divina, a partir de seu ponto de vista particular. O presente artigo visa examinar como Leibniz concilia a temporalidade da percepção, que se deve à sucessão espontânea dos estados da Mônada, com o caráter eterno da realidade que ela representa a todo o momento.

PALAVRAS-CHAVE: Leibniz, Tempo, Percepção, Eternidade, Apetição.

Na metafísica madura de Leibniz, é fundamental a tese de que tudo o que se passa na Mônada ocorre em virtude de uma ação interna ou de uma espontaneidade própria, cuja sucessão temporal se dá por uma lei interna. As Mônadas são substâncias simples, ou seja, sem partes, que representam em sua simplicidade a totalidade do universo a partir de seu ponto de vista individual. Essa representação, tal como Leibniz a apresenta na *Monadologia*, é regida por dois princípios: a Mônada possui uma *percepção* do universo, que é um estado passageiro em que a multiplicidade é representada na simplicidade da Mônada, e uma *apetição*, ou seja, a uma tendência interna essencial à mudança, uma espontaneidade que faz com que a Mônada passe de uma percepção à outra. Esse princípio interno é regido por uma lei de ordem e dele se segue uma pluralidade de estados no interior das substâncias.

A importância de imputar às Mônadas um princípio interno para as mudanças perceptivas aparece desde o *Discurso de metafísica* como um elemento que demarca o afastamento da teoria leibniziana da percepção tanto da tradição aristotélica quanto das filosofias cartesianas. Contra Aristóteles e a escolástica, Leibniz recusa uma concepção puramente empirista da percepção. Não há transmissão nem uma real causalidade entre as substâncias. Todas as suas percepções decorrem unicamente das leis próprias a cada Mônada que regulam o modo como ela expressa todas as outras substâncias. Desse modo, temos em nossa própria alma o objeto de todas as nossas percepções, ou seja, as ideias. Mas, se por um lado Leibniz adota, como Descartes e diversos cartesianos, a tese das ideias inatas, o sentido que ele dá a esta tese é radicalmente diferente, e aponta para uma concepção completamente diversa do que significa possuir uma sucessão de percepções.

A ideia, para Descartes e para os cartesianos, é o aspecto fundamentalmente representativo do pensamento. Dizer que possuímos a ideia de algo é afirmar que possuímos a realidade objetiva da coisa que a ideia representa enquanto conteúdo do intelecto. Essa realidade não pode ser atribuída a nós pelos órgãos dos sentidos, nem transmitidos a nós por algo de externo a alma. Assim, as ideias devem estar em nossa alma de forma inata ou ser formada por algum recurso da alma quando se apresenta a ocasião para tal. Leibniz concorda com Descartes em relação a esse caráter inato das ideias, desde que sejam evitados dois “equivocos”, ambos devedores desta concepção cartesiana de ideia, expostos no §26 do *Discurso*:

Para bem conceber o que é a ideia, é necessário se prevenir de um equivoco, pois muitos tomam a ideia como a forma ou a diferença de nossos pensamentos, e dessa maneira nós só temos a ideia no espírito enquanto nós pensamos nela, e todas as vezes que pensamos nela novamente, nós temos outras ideias das mesmas coisas, embora semelhante às precedentes. Mas parece que outros tomam a ideia como um objeto imediato do pensamento ou por alguma outra forma permanente que permanece quando não a contemplamos mais (LEIBNIZ, 1966-2014, A, VI, 4, p. 1570).

Essas duas posições sobre as ideias decorrem de uma ambiguidade deixada por pela concepção cartesiana de *ideia* quando a consideramos no tempo: dado que possuímos todas as ideias de forma inata em nossa alma, ou bem elas só existem quando pensadas (ou seja, são *forma* do pensamento) e deixam de existir quando deixamos de pensar nelas, ou então elas são uma realidade que permanece quando não é pensado (são *objeto* do pensamento). Essas duas interpretações diferentes sobre a natureza das ideias se encontra no centro da querela travada entre Malebranche e Arnauld, iniciada com a publicação do *Des vraies et des*

fausses idées de Arnauld que, no momento em que Leibniz escreve o *Discurso*, já contava com réplicas e tréplicas públicas entre ambos os cartesianos¹. Arnauld considera que o pensamento forma as suas próprias ideias ao contemplar as perfeições de sua alma. Em outras palavras, as ideias são um modo da alma (ARNAULD, 2011, p. 67). Assim, ao contemplar uma ideia após já ter pensado nela, o que fazemos e ter uma nova ideia semelhante a que tivemos anteriormente ao contemplar a própria alma do mesmo modo. Malebranche, por outro lado, considera que as ideias, ao nos representar essências infinitas e eternas, não podem estar contidas nem ser criadas pela alma. Como tais, elas só podem existir em um ser que é ele mesmo eterno e infinito, e se tornam objeto do pensamento ao serem reveladas a nós em virtude da união da alma com Deus (MALEBRANCHE, 1972, t.1, p. 437-438).

O que há de comum entre essas duas concepções apontadas, segundo Leibniz, é a noção de que a ideia é a representação de algo que nos é exterior e que, quando deixamos de pensar em uma coisa, deixamos de contemplar a ideia que a representa. A ideia seria, para ambas, como um quadro para o qual nos voltamos ao considerar certos objetos. Podemos passar de um quadro a outro, de uma representação à outra, sem que haja necessariamente uma continuidade de natureza entre uma representação e outra. Postula-se, portanto, uma radical descontinuidade na representação.

1 Arnauld dá início à querela pública com a publicação do *Des vraies et des fausses idées* em 1683. Até 1686, quando Leibniz relata ter escrito o *Discurso* e inicia a sua correspondência com Arnauld, a querela, seguida com atenção por Leibniz, já contava com duas respostas de Malebranche e duas tréplicas de Arnauld. Os ecos desse debate podem ser encontrados também nas *Méditationes de cognitione, veritate et ideis* de 1684 (escrito como uma intervenção para a discussão, mas aparentemente ignorado pelos protagonistas da querela). O conjunto das anotações de Leibniz sobre os textos de Arnauld e de Malebranche foram compilados por Robinet em *leibniz*, 1955.

É se opondo a essa concepção descontinuísta da representação das coisas no espírito que Leibniz, ainda no §26, apresenta a sua concepção da ideia expressiva e apresenta em toda a sua radicalidade o sentido que dá à expressão “ideias inatas”:

Creio que essa qualidade de nossa alma enquanto ela exprime alguma natureza, forma ou essência é propriamente a ideia da coisa, que está em nós, e que está sempre em nós quer pensemos nela ou não. Pois nossa alma exprime Deus e o universo, e todas as essências assim como todas as existências. [...] *Nós possuímos no espírito todas essas formas, e as possuímos desde sempre, pois o espírito exprime sempre todos os seus pensamentos futuros, e já pensa confusamente em tudo que um dia pensará distintamente.* E nada poderia nos ser ensinado que já não possuíssemos a ideia no espírito, que é como a matéria a partir da qual esse pensamento se forma (LEIBNIZ, 1966-2014, A,VI, 4, p. 1570-1571. Grifo nosso).

Dizer que possuímos todas as ideias em nós de forma inata não quer dizer, portanto, como defendiam Descartes e seus seguidores mais ortodoxos, que a alma possui a capacidade de formar as suas próprias ideias ou de contemplar certas formas permanentes que existem na mente e que se atualizam pelo pensamento e representam objetos exteriores como quadro estáticos. O que Leibniz apresenta nesse artigo do *Discurso* é a ideia como a qualidade que a alma possui de *expressar* uma natureza, forma ou essência². Sendo criada por Deus, a substância

2 Ao ser questionado por Arnauld sobre o que entende por expressão, Leibniz a define nos seguintes termos: “Uma coisa exprime uma outra (em minha linguagem) quando há uma relação constante e regrada entre o que se pode dizer de uma e de outra. É assim que uma projeção de perspectiva exprime seu geometral. A expressão é comum a todas as formas, e é um gênero do qual a percepção natural, a sensação animal e o conhecimento intelectual são espécies. Na percepção natural e na sensação, basta que o que é divisível e material, e se encontra disperso em diversos seres, seja

o exprime tal como todo o efeito exprime sua causa. A mente divina encerra em si todas as formas, essências e naturezas possíveis e existentes, e ao exprimir Deus, a substância expressa todas essas formas, essências e naturezas a partir de seu ponto de vista particular. Assim, o espírito não possui em si as ideias nas quais pensa atualmente, mas também as ideias passadas, futuras, e efetivamente todas as ideias pode algum dia possuir, embora elas se expressem na alma com um grau maior ou menor de distinção, dependendo de seu ponto de vista particular, e das ocasiões que ela tem para despertá-las. É por isso que Leibniz atesta a herança platônica de sua teoria das ideias, através da concepção platônica da reminiscência, desde que “devidamente compreendida e expurgada do erro da preexistência, e quando não se imagine que a alma já devia ter conhecido e pensado outrora com distinção o que apreende e pensa agora” (*Ibid*).

A ideia é inata à alma humana, seja ela pensada ou não, e vem ao pensamento quando conhecidas com distinção. Contemplamos assim em todos os momentos todas as nossas ideias, por mais que não pensemos sempre em todas com o mesmo grau de distinção. Não precisamos ser conscientes de todas as ideias que possuímos ou mesmo que estão implícitas em nossos pensamentos. O ourives, por exemplo, possui um conhecimento distinto do ouro, sendo capaz de discernir o verdadeiro ouro do falso por certas marcas que estão contidas na definição do ouro, por mais que ele não conheça todos os elementos do metal pelos quais

exprimido ou representado em um único ser indivisível ou na substância que é dotada de uma verdadeira unidade. Não se pode duvidar da possibilidade de tal representação de várias coisas em uma só, porque nossa alma nos fornece um exemplo disto. Mas essa representação é acompanhada de consciência na alma racional, e é isso então que nós chamamos de pensamento” (LEIBNIZ, A II, 2, p. 240-241).

ele adquire tais marcas. É por isso Leibniz considera adequado distinguir as ideias das noções, por mais que não haja uma diferença de natureza no que se refere ao seu caráter representativo: “podem denominar-se *ideias* essas expressões concebidas ou não, existentes em nossa alma, mas aquelas que se concebem ou formam podem denominar-se *noções*, *conceptus*” (LEIBNIZ, 1966–2014, A, VI, 4, p. 1572).

É pela criação da totalidade das substâncias por Deus que Leibniz explica, no *Discurso*, a percepção ou expressão do universo nas substâncias. Deus pode ser considerado a única causa externa que age em nós, e que se comunicando continuamente com nós em virtude da dependência contínua que mantém todas as substâncias na existência³. Assim, Leibniz afirma, no §28, que

[...] a essência de nossa alma é uma certa expressão, imitação ou imagem da essência, do pensamento e da vontade divina, e de todas as ideias nele compreendidas. Pode-se dizer então que somente Deus é nosso objeto imediato fora de nós, e que *nós vemos todas as coisas por ele*, por exemplo, quando vemos o sol e os astros, foi Deus que nos deu e que conserva as suas ideias, e que nos determina a pensar efetivamente nelas pelo seu concurso ordinário

3 Essa dependência contínua de Deus só deve ser entendida como uma criação continuada, afirma Leibniz no §388 da *Teodiceia*, se por ela não for entendido que as criaturas deixam a existência e são criadas novamente a cada instante, mas sim que elas dependem continuamente da ação divina. Deus mantém continuamente e livremente as substâncias na existência, mas isso não exclui a atividade interna da substância que a faz mudar de estado: “A produção ou ação pela qual Deus produz é anterior por natureza à existência da criatura que é produzida; a criatura em si mesma, com sua natureza e suas propriedades necessárias, é anterior às suas afecções acidentais e às suas ações; e, entretanto, todas essas coisas acontecem ao mesmo tempo. Deus produz a criatura de modo conforme a exigência dos momentos precedentes, seguindo as leis de sua sabedoria; e a criatura opera de modo conforme a essa natureza que ele dá a ela ao criá-la sempre” (LEIBNIZ, 1875–1885, GP VI, p.346).

no momento em que nossos sentidos estão dispostos de uma certa maneira, segundo as leis que estabeleceu (LEIBNIZ, 1966-2014, A, VI, 4, p. 1573, grifo nosso).

O único objeto imediato de nossa percepção é portanto Deus, e as nossas ideias das coisas são unicamente expressões das essências das coisas tal como elas existem na mente e na vontade divina. Podemos dizer então que vemos as coisas *por Deus*. As ideias estão em sua totalidade presentes na mente divina, e a nossa alma, sendo essencialmente uma “certa expressão, imitação ou imagem” da mente e da vontade divina, expressamos todas as ideias nele contidas. Mas dizer que nós expressamos as ideias que estão em Deus não implica, como quer Malebranche, que pensemos *pelas* ideias de Deus. No §29 do *Discurso*, dedicado a refutar a teoria malebranchiana da visão das ideias em Deus, Leibniz afirma que a alma pode ser considerada passiva enquanto efeito da criação divina, pela qual tudo nela já está determinado, mas na medida em possui em sua natureza as marcas da produção futura de suas percepções e a disposição de produzi-las em seu tempo, ela é necessariamente uma potência ativa. A alma não recebe passivamente e do exterior as suas ideias. Ela não só possui em si mesma a totalidade das ideias enquanto expressões da mente divina, mas ainda possui sempre “marcas da expressão futura desse pensamento, e as disposições de produzi-lo em seu tempo” (LEIBNIZ, 1966-2014, A, VI, 4, p. 1574).

A ideia não é então somente o caráter representativo do pensamento, mas também uma disposição para um pensamento futuro, e é nesse ponto que a crítica de Leibniz a teoria da visão em Deus de Malebranche adquire toda a sua força. Para o oratoriano, assim como para Leibniz, as essências e as formas com as quais Deus cria o universo são verdadeiramente infinitas, e devem sua existência à mente

e à vontade infinita de Deus. Entretanto, contrariamente a Leibniz, Malebranche considera que a alma, sendo finita e temporal, não pode conter nela de forma inata as ideias. A ideia do triângulo em geral, por exemplo, contém infinitos triângulos possíveis. Por mais que o homem passasse a vida inteira pensando em cada triângulo particular, nunca poderia esgotá-la. Seria portanto um abuso afirmar que a alma finita e limitada contém nela essa infinidade de triângulos, e ainda mais que ela conteria todas as formas e essências infinitamente infinitas que podem ser concebidas pelo intelecto infinito de Deus⁴.

Para Malebranche, é apenas pela nossa união com o Verbo divino que Deus nos revela, como uma luz vinda do exterior que ilumina nossa alma, as ideias que nos representam as coisas possíveis e criadas. Ora, existindo realmente na mente divina, as ideias devem ser, como Deus, verdadeiramente eternas. Elas se referem às essências que Deus escolhe, por sua vontade livre, criar ou não. Como tal, elas não estão submetidas à temporalidade e à mudança, que são características das coisas criadas. A alma, por sua vez, enquanto coisa criada é necessariamente temporal na sucessão de suas percepções. Assim, quando percebemos um triângulo, somos ao mesmo tempo afetados pela ideia clara da extensão e da forma do triângulo, que são eternas, e nossa alma é modificada temporalmente

4 “O que é preciso notar, principalmente, é que essa ideia geral que o espírito tem desse número infinito de triângulos de diferentes espécies prova suficientemente que se não concebemos por ideias particulares todos esses diferentes triângulos, em uma palavra, se não compreendemos o infinito, isso não se dá pela ausência de ideias ou porque o infinito não esteja presente a nós, mas é somente pela falta de capacidade e de extensão do espírito. Se um homem se aplicasse a considerar as propriedades de todas as diversas espécies de triângulos, mesmo se continuasse eternamente esse tipo de estudo, ele não deixaria jamais de ter ideias novas e particulares; mas seu espírito se cansaria inutilmente” (MALEBRANCHE, 1972, t. I, p. 430).

ao imaginar ou perceber sensivelmente essa figura⁵. O aspecto representativo da percepção – ou seja, a ideia – é eterno, e a modificação ou modalidade da nossa alma que a acompanha – o triângulo formado pela imaginação ou pela sensação, por exemplo – é sempre sujeita à mudança e, portanto, é temporal. É por isso que, nas *Conversações cristãs*, Malebranche alerta para a necessidade de reconhecer que as ideias “são imutáveis, eternas, eficazes, em uma palavra divinas, comuns a todos os espíritos e ao próprio Deus que as possui em sua substância, completamente diferente das modalidades da alma ou das percepções passageiras que elas produzem em nós” (MALEBRANCHE, 1972, t.4, p. 69). As percepções são aqui *passageiras* pois elas são somente modificações da alma, distintas das *ideias* que são o aspecto representativo e eterno do nosso pensamento.

Leibniz se distancia de Malebranche pela afirmação da atividade incessante do intelecto na sucessão de ideias, que se contrapõe à noção de um intelecto passivo que é afetado do exterior por Deus quando percebe uma ideia, tal como defende o autor da *Recherche*. Para ambos, a ideia é o objeto do pensamento que deve a sua perfeição ao intelecto divino, e nesse sentido ela é eterna. Mas na concepção leibniziana, enquanto a ideia é considerada expressão da mente divina no intelecto humano, ou mesmo enquanto expressão nas substâncias, ela está sujeita a uma sucessão e transformação temporal, cada ideia contendo em si a disposição para uma ideia futura. E essa sucessão ocorre por uma lei ou razão interna à substância – que, por sua vez, se harmoniza com o restante do universo em virtude da harmonia preestabelecida.

5 É importante ressaltar que, para Malebranche, a sensação e a imaginação são modificações da alma que correspondem aos movimentos do corpo ao qual ela está unida, enquanto que a ideia clara é algo de exterior à alma e puramente espiritual.

Dado que a alma expressa em todos os momentos em seu interior a totalidade infinita das ideias presentes na mente divina, a Mônada possui em seu interior em todo momento uma infinidade de percepções. Sendo o infinito, para Leibniz, necessariamente atual, ele é anterior à atividade da adição ou da divisão. Qualquer percepção, enquanto representação de alguma multiplicidade, contém atualmente uma infinidade de percepções menores, tal como o bramido que ouvimos na praia envolve confusamente a totalidade das gotas de água que atingem a superfície do mar. É justamente essa infinidade de percepções percebidas confusamente, entendidas como expressões das infinitas impressões feitas em nossos corpos, que Leibniz chama, nos *Novos ensaios*, de *pequenas percepções*. Elas são esse elemento atualmente infinito que compõe as percepções que nos aparecem como representações limitadas e distinguidas. Isso não quer dizer que seja completamente impossível, a princípio, possuir uma percepção mais distinguida dessas percepções infinitesimais. No caso das almas racionais, que são capazes de reflexão e de se aperceber de suas percepções, ou seja, de possuir delas uma percepção consciente, essa apercepção é limitada pela multiplicidade atualmente infinita de impressões que percebemos a todo o momento, e que se tornam aperceptíveis por um acréscimo ou pela atenção que a alma dirige a elas. É assim que uma luz fraca de que não nos apercebemos se torna aperceptível ao se tornar mais forte, que um som muito baixo se torna mais perceptível na medida em que se torna mais alto, e assim por diante. O que é apercebido sempre se deve a algo demasiado pequeno para que nos apercebamos dele, mas que, por um aumento ou acréscimo, se eleva à nossa consciência.

Essa infinidade de pequenas percepções não aparecem e desaparecem quando deixam de estar presentes à consciência. Elas não

só estão presentes a todo o momento, como ainda elas estão *em todo o momento e em sua totalidade atualmente infinita* presentes na alma e agindo sobre a alma. Assim, nenhuma percepção se torna apercebida sem que já existisse anteriormente de alguma forma inapercebida, e nunca deixa de existir, mas apenas deixa de ser consciente. E visto que a alma expressa as ideias, formas e essências presentes na mente divina segundo o seu ponto de vista, é a percepção de todas as coisas criadas e possíveis que a alma percebe a todo o momento, embora se aperceba apenas de uma pequena parte dela.

Isso quer dizer que em todos os momentos a alma possui em si todas as suas percepções presentes passadas e futuras, seja de forma consciente, ou seja, como apercepção, seja de forma inconsciente, como pequenas percepções inapercebidas. Em outras palavras, podemos dizer que a Mônada é sempre inteira na totalidade de suas percepções⁶. A sucessão dos estados da Mônada não é portanto incompatível com a sua simplicidade, é uma representação da mesma multiplicidade que é expressa no interior da Mônada na sucessão de seus estados⁷. Ela expressa em cada momento a constituição atual do universo, ou seja, da totalidade das substâncias criadas, em virtude da harmonia preestabelecida, ao mesmo tempo em que expressa confusamente a totalidade das ideias e das essências criadas e possíveis existentes na mente divina. Disso decorre que a alma percebe ao mesmo tempo o modo como o universo se encontra em um dado momento e como ele

6 Para uma análise detida da relação entre a simplicidade de Mônada e a sucessão dos estados temporais em Leibniz, cf. ANFRAY, 2014.

7 Escrevendo a *De Volder*, Leibniz afirma: “As substâncias não são todos [*tota*] que contém as partes formalmente, mas coisas totais [*res totales*] que contém as coisas parciais eminentemente” (LEIBNIZ, 1875-1885, GP II, 263).

já foi e será. Ela sempre expressa suas percepções passadas na medida em que suas percepções presentes são consequências delas, e expressa suas percepções futuras na medida em que tende a elas pela somatória de suas percepções passadas e presentes. Em outras palavras, podemos dizer que a multiplicidade representada na simplicidade da Mônada é sempre a mesma, mas a *maneira* como essa representação se dá é diferente segundo a sua sucessão incessante de estados. A cada momento o mesmo conteúdo é representado de um modo diferente na unidade monádica.

Mas dado que a percepção no interior da Mônada é sempre a percepção de uma multiplicidade, cada elemento dessa multiplicidade percebida contribui para inclinar a substância para as suas percepções futuras. Toda a percepção implica em uma *apetição*, uma tendência ou esforço orientado em direção a uma outra percepção. Desse modo, toda a representação, seja ela mais ou menos distinta, apercebida ou não, é também apetite, e produz incessantemente movimentos – que podem ser mínimos ou mais notáveis – que combinados com outros se tornam maiores e mais distinguidos. São essas inclinações insensíveis que, nas almas racionais, se somam e se tornam aperceptíveis sob a forma de apetites, humores, paixões, sonhos articulados, pensamentos passageiros, etc. Ao afirmar que toda a percepção é essencialmente ativa, Leibniz transforma a percepção – entendida ao mesmo tempo como representação e apetite – na operação fundante de todo o pensamento. Perceber não é só representar, mas é ao mesmo tempo pensar, agir, mudar de percepção em direção à outra representação, desenvolver o seu estado presente para assim buscar um prazer ou uma perfeição maior, o que é, segundo o autor, efetivamente a mesma coisa, dado que o prazer é o

sentimento distinto da elevação a uma perfeição⁸.

A alma não é portanto essencialmente diferente do corpo no que diz respeito às regras de seu desenvolvimento. Do mesmo modo que o corpo, enquanto um autômato material, se desenvolve de um feto a um corpo completo por uma espécie de preformação, a alma também pode ser compreendida como um autômato espiritual:

[...] e como o feto se forma no animal, como mil outras maravilhas da natureza são formadas por certo instinto que Deus colocou nelas, ou seja, em virtude da preformação divina, que fez esses admiráveis autômatos próprios a produzir mecanicamente efeitos tão belos; é fácil julgar do mesmo modo que a alma é um autômato espiritual, ainda mais admirável; e que é pela preformação divina que ela produz essas belas ideias, onde nossa vontade não toma parte, e onde nossa arte não pode alcançar (LEIBNIZ, 1875-1885, GP VI, p. 356).

Ambos os autômatos se desenvolvem segundo uma lei interna que produz todas as alterações a que estão sujeitos. Tudo o que ocorre no corpo se segue de seu estado precedente, do mesmo modo que todas as percepções da alma se seguem das percepções que lhe antecederam. O estado presente do corpo nasce de seu estado precedente segundo as leis das causas eficientes, e o estado presente da alma nasce de seu estado precedente segundo as leis das causas finais, ou seja, segundo a busca, ainda que inconsciente, pelo bem. E pelas relações expressivas entre a alma e o corpo, as leis da causalidade final e da causalidade eficiente

8 “Embora o prazer não possa receber uma definição nominal, não mais do que a luz ou o calor, ele pode, entretanto, receber como elas uma causal, e creio que no fundo o prazer é um sentimento de perfeição e a dor um sentimento de imperfeição, desde que seja notável o suficiente para fazer com que possamos nos aperceber deles”. (LEIBNIZ, 1875-1885, GP V, p. 180)

de entre-expressam harmonicamente, de modo que as duas séries se correspondem segundo uma lei exata⁹.

Pela doutrina das pequenas percepções, Leibniz demonstra como as nossas apercepções são sempre compostas de uma multiplicidade atualmente infinita de pequenas percepções inapercebidas que nos afetam a todo o momento. Embora o esquema conceitual da percepção como ao mesmo tempo representação e apetite na alma racional seja o mesmo que é aplicado à totalidade das Mônadas, sejam elas sensitivas ou não, as pequenas percepções mostram como nas almas racionais essa multiplicidade perceptiva age à revelia da consciência – ou, poder-se-ia ainda dizer, determina de certa maneira a atividade da consciência. Dado que toda a percepção é também de algum modo o início de um apetite, esta infinidade de pequenas percepções contribui de uma infinidade de modos diferentes a gerar novas tendências na alma. Desse modo, ao mesmo tempo em que a alma possui infinitas pequenas percepções em todos os momentos, ela também possui uma infinidade de pequenos apetites que a tendem de infinitas maneiras diferentes. Assim como os autômatos materiais agem de acordo com os infinitos movimentos da matéria, os autômatos espirituais agem de acordo com essas infinitas pequenas percepções que geram uma infinidade de apetites na alma, que podem se tornar distintos e conscientes por um aumento de grau.

9 Como Leibniz explica de forma concisa no preâmbulo de sua controvérsia com Stahl: “De um lado, tem lugar a série de movimentos, de outro, a série de apetites; lá se passa da causa ao efeito, aqui do fim ao meio. E pode-se dizer com razão que a representação do fim é, na alma, a causa eficiente da representação dos meios nessa mesma alma” (LEIBNIZ, 2004, p. 76-79).

Foi justamente por não reconhecer nenhum princípio natural de mutação no interior das substâncias, explica Leibniz a De Volder, que Malebranche e outros foram forçados a recorrer ao ocasionalismo. Segundo eles, Deus seria o único capaz fornecer um conteúdo representativo às almas, atribuindo a elas as suas próprias ideias que, pertencendo unicamente a ele, seriam sempre eternas e imutáveis, ou seja, estariam ao abrigo das mudanças temporais:

Pois, se o princípio da mudança fosse externo a todas as coisas, e não fosse interno a nenhuma, teríamos que recorrer a Deus como o único agente, como pensam os ocasionalistas. *Esse princípio é, de fato, interno a todas as substâncias simples, pois não há razão para ele estar mais em uma do que em outra, e consiste no progresso das percepções das Mônadas, e toda a natureza das coisas não contém nada mais senão isso.* Vedes como a questão é reduzida a uma coisa simples quando se chega a princípios que são manifestamente necessários e suficientes, de modo que parece não somente supérfluo, mas também inconsistente e inexplicável, acrescentar qualquer coisa a mais (LEIBNIZ, 1875-1885, GP II, 271, grifo nosso).

Dado que toda a percepção é também de algum modo o início de um apetite, esta infinidade de pequenas percepções contribui de uma infinidade de modos diferentes a gerar novas tendências na alma. Desse modo, ao mesmo tempo em que a alma possui infinitas pequenas percepções em todos os momentos, ela também possui uma infinidade de pequenos apetites que a tendem de infinitas maneiras diferentes para diferentes percepções futuras. Assim, por mais que a Mônada expresse em sua totalidade as ideias contidas na mente divina, a partir de seu ponto de vista, contendo portanto em si todas as suas percepções presentes, passadas e futuras, essa expressão está em uma permanente mudança.

O tempo, assim como espaço, é um *continuum*. O instante, afirma Teófilo à Filaleto, não possui mais realidade que um ponto matemático (LEIBNIZ, 1875-1885, GP V, p.138). O instante não é parte do tempo assim como o ponto matemático não é parte do espaço. Assim, o que chamamos de *percepção presente* da substância não é senão ao mesmo tempo a consequência da totalidade de suas percepções passadas e a tendência que elas imprimem em direção a uma percepção futura. O futuro de cada substância possui uma perfeita ligação com seu passado e é efetivamente uma consequência dele. Desse modo, a sucessão de percepções não pode ser equiparada com a representação sucessiva de objetos diferentes, ou com uma sucessão de ideias distintas tal como a sucessão de quadros em um filme. O caráter temporal da percepção se deve à sucessão contínua dos estados da Mônada que expressam diferentemente o mesmo universo, ou seja, a mesma quantidade infinita de ideias presentes na mente divina.

A Mônada é como um espelho vivo do universo, como um centro expressivo onde se reúnem as leis com as quais se relaciona expressivamente com toda a criação e com todos os mundos possíveis não criados, mas cujas essências também estão na mente divina. Em outras palavras, a alma é constituída pelas suas ideias na medida em que ela é a reunião das relações expressivas estabelecidas a partir de um ponto de vista que lhe é próprio, expressando o universo segundo essa perspectiva particular. É essa sucessão de percepções regrada pelo ponto de vista que constitui a identidade da Mônada.

A representação decorrente da atividade perceptiva é dinâmica no seu jogo de distinção e confusão, de consciência e pequenas percepções, de luz e de sombras. As diversas tendências e inclinações se somam, se

compõem e se combinam de modo a formar essa representação em constante transformação. O que diferencia a representação na substância da representação feita por uma pintura no quadro ou de palavras e símbolos escritos em um papel é justamente essa atividade incessante. A representação substancial não se deixa fixar, ela está sempre em movimento, e esse movimento não é nada menos do que a atividade vital da Mônada.

Isso nos permite compreender porque Leibniz deixa de se utilizar do termo *ideia* para caracterizar a atividade perceptiva da Mônada nas duas últimas sínteses de sua metafísica, a saber, na *Monadologia* e nos *Princípios da natureza e da graça*, ambos de 1715, diferentemente do que havia feito quase trinta anos antes no *Discurso de metafísica*. O §14 da *Monadologia* define a percepção como “o estado passageiro que envolve e representa uma multiplicidade na unidade ou na substância simples” (LEIBNIZ, GP VI, p. 608), enquanto que os *Princípios* se limitam a defini-la como “a representação do composto, ou o que é externo, no simples” (LEIBNIZ, 1875-1885, GP.VI, p. 598).

Ao caracterizar então a percepção como “estado passageiro”, e não através da *ideia*, Leibniz ressalta o caráter sempre mutável e temporal de nossas percepções. Este estado é *passageiro* pois possui uma duração infinitesimal, se alterando conforme os diferentes apetites inclinam a alma para um lado e para o outro. A própria representação é ela mesma resultado de uma sucessão de representações passadas e uma inclinação para uma representação futura. Sendo o tempo um contínuo, é impossível fixar o momento em que a representação da multiplicidade deixa de ser o que ela é e se transforma. A percepção, atividade inerente e essencial à substância, é a sucessão incessante de representações que se expressam

no tempo de forma sempre diferente, e sempre de acordo com o seu ponto de vista¹⁰.

Ao expressar Deus, expressamos todo o universo por ele criado assim como todas as ideias presentes em sua mente. Mas a percepção, enquanto atividade da substância, não pode ser reduzida apenas a uma sucessão de ideias, como momentos estáticos que constituem o movimento do pensamento. Isso seria, no limite, supor uma descontinuidade no tempo ou mesmo uma separação entre a ideia como conteúdo representativo e a percepção como uma simples atualização, desatualização e reatualização desse mesmo conteúdo. Como vimos, a representação é *ao mesmo tempo* conteúdo representativo e a própria atividade perceptiva e apetitiva, sempre compreendida sob a noção de uma representação expressiva.

A representação do universo na simplicidade da Mônada não é estática. Ao contrário, ao assumir que toda percepção é também de certo modo uma apetição que tende a Mônada para outras representações, Leibniz apresenta uma noção de representação que envolve uma atividade incessante. Toda representação no interior da Mônada implica outra continuamente e incessantemente, sem que em nenhum momento se possa fixar a representação como um quadro de algo exterior. Com

10 No rascunho de uma carta a De Volder, Leibniz escreve: “Uma ideia é algo, por assim dizer, morto e em si mesmo imutável, como a figura; a alma, por outro lado, é algo vivo e ativo, e neste sentido eu não digo que haja uma ideia que tenda por si mesma a modificar-se, mas sim que várias ideias se sucedem umas às outras de forma que uma possa se inferir [*colligi possit*] da outra. Em outro sentido da expressão, poder-se-ia dizer de algum modo que a alma é uma ideia viva e substancial ou, mais corretamente, uma substância ideante [*substantiam ideantem*]” (LEIBNIZ, GP II, pp. 184 -185). Na versão definitiva da carta Leibniz omite essa passagem, provavelmente prevendo a confusão que isso poderia causar a um leitor cartesiano.

isso, é rejeitada a imobilidade da ideia-quadro defendida por Descartes e pelos cartesianos, ou da ideia presente na mente divina que nos ilumina sem estar presente em nossa alma e nos representa os objetos, tal como defende Malebranche, em favor de uma noção de ideia (como afirmam o *Discurso de metafísica* e os *Novos ensaios*) ou de estado passageiro (segundo a *Monadologia*) na qual o elemento fundamental é justamente a atividade e a mudança incessantes.

THE TEMPORALITY OF PERCEPTION IN LEIBNIZ

ABSTRACT: By affirming that time is a *continuum*, Leibniz cannot consider perception as a simple succession of perceptive states. On the contrary, there must be a continuity of nature between these multiple states that is due to the monad's spontaneity. The difference between the monad's perception cannot take place, however, in that content that it represents because the monad represents always the same multiplicity, that is, the universe as it exists in the divine mind according to its particular point of view. This article aims to examine how Leibniz conciliates the temporality of the perception, which originates in the spontaneous succession of the Monad's states, with the eternal character that it represents at all times.

KEYWORDS: Leibniz, Time, Perception, Eternity, Appetite

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

ANFRAY, Jean-Pascal. (2014). "Le Labyrinthe temporel. Simplicité, persistance et création continuée chez Leibniz", In: *Archives de Philosophie* 77, p. 43-62

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. (1875-1885) *Die philosophischen Schriften*. Herausgegeben von C. I. Gerhardt. Berlin, Weidmann, 7 vols.

_____. (1966-2014) *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Berlin Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen.

_____. (1955) *Malebranche et Leibniz: Relations personnelles* (robinet, a. ed.), Paris: Vrin.

_____. (2004) *Stahl-Leibniz, Controverse sur la vie, l'organisme et le mixte* (Carvalho, S. ed.), Paris:Vrin.

MALEBRANCHE, Nicolas. (1972) *Oeuvres complètes de Malebranche* (Robinet, A. ed) Paris:Vrin,

Recebido: 04/04/2016

Aprovado: 02/05/2016

CÉSAR SONHA COM UM MUNDO EM QUE NÃO ATRAVESSOU O RUBICÃO?

Raquel de Azevedo

Doutoranda, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio
de Janeiro, Brasil

raquelazevedo@gmail.com

RESUMO: Em *Androides sonham com ovelhas elétricas?*, Philip Dick recria a visão divina dos infinitos mundos possíveis (dos quais o Deus leibniziano só levará à existência aquele que contenha a maior quantidade de essência possível) a partir da perspectiva das criaturas, isto é, a partir da visão dos mundos extintos que lhe aparecem no momento de hesitação garantido pelo livre arbítrio. Minha hipótese é que a passagem dos mundos possíveis no intelecto divino à forma que assumem na indiferença da vontade das criaturas tem uma dimensão geométrica. Pensar a curva do mundo atual a partir da série dos mundos menos perfeitos do Deus leibniziano é pensá-la a partir de suas infinitas retas tangentes, a partir, portanto, de suas distopias, que não são uma contradição em relação a esse mundo, mas tocam-no em algum ponto, são seu máximo desvio a partir de uma mínima diferença.

PALAVRAS-CHAVE: Philip Dick, mundos possíveis, indiferença da vontade, perspectiva, dimensão geométrica.

Philip Dick parece reproduzir no espaço pós-catastrófico de *Androides sonham com ovelhas elétricas?* o instante fora do tempo, da metafísica de Leibniz, em que uma série de mundos possíveis, variáveis apenas pela quantidade de essência ou grau de perfeição que contêm, coexiste naquilo que, imperfeitamente, podemos chamar de pensamento divino. Tal pensamento vertiginoso, que as criaturas experimentam no momento de hesitação garantido pelo livre arbítrio, ocorre a Rick Deckard, caçador de androides em uma terra arrasada pela guerra nuclear, quando dirige seu *hovercar* para fora da área de segurança, ao norte da cidade de San Francisco. Estar fora de um perímetro seguro significava estar exposto a uma maior concentração da poeira radioativa que havia tomado a superfície do planeta e cujos efeitos foram o extermínio dos animais (a começar pelas corujas) e o novo impulso ao programa de colonização de Marte (já em curso antes da guerra). Os humanos que sobreviveram à catástrofe e permaneceram na Terra estavam sob um risco constante: a poeira poderia provocar modificações genéticas que os tornasse biologicamente inaceitáveis. Passavam a ser classificados como Especiais, humanos que cessavam de fazer parte da humanidade. A emigração para Marte fora alavancada, portanto, por duas formas de gradação de humanidade, ambas negativas, por assim dizer: a ameaça de se tornar um Especial e a construção de robôs humanoides (ou androides orgânicos) para auxiliar na colonização.

Rick havia aposentado, naquele dia, seis androides que fugiram do projeto colonizador interplanetário e tentavam se disfarçar entre os humanos. As pequenas variações entre as formas de humanidade ou, inversamente, de maquinicidade, perturbavam o caçador de androides. A função que ele cumpria dependia de uma ausência de empatia com os robôs, ou, dito de outra forma, aos caçadores de androides cabia manter

a diferença, ainda que cada vez menor, entre humanos e máquinas; não uma diferença absoluta, portanto, mas infinitesimal. Na região fora da área de segurança coberta pela poeira radioativa, Rick julgou ter se fundido com Wilbur Mercer, uma experiência a que todo humano tinha acesso na sua própria casa através da caixa de empatia. Bastava apertar os manetes para entrar em contato com Mercer, um deus sisifiano que deixa um mundo tumular e sobe uma colina num ciclo sem fim, e com todos os demais humanos acoplados à máquina. Ora, a caixa de empatia é o ponto de vista monádico, aquele que contém em si a relação com todas as coisas. Mas Rick o havia acessado sem a mediação de um mecanismo. Passado o transe, avistara uma protuberância entre as pedras, uma dobra de poeira que parecia se mover. Entrou em êxtase quando percebeu que se tratava de um sapo, animal extinto há anos e criatura sagrada para Mercer. Como o bicho se matizava totalmente à textura radioativa da superfície, Rick pensou que talvez o sapo tivesse evoluído, se adaptado ao novo clima, como se adaptara a todos os climas anteriores. “Encontrei-o porque vi com os olhos de Mercer”, pensou.

Então é isso que Mercer vê, Rick concluiu enquanto amarrava caprichosamente a caixa de papelão fechada – amarrara-a várias vezes. Vida que não podemos mais distinguir; vida cuidadosamente enterrada até a testa na carcaça de um mundo morto. Em cada cinza do universo Mercer provavelmente distingue a vida mais imperceptível. Agora eu sei, pensou. E uma vez que vi através dos olhos de Mercer, possivelmente nunca vou parar (DICK, 2014, p. 228).

Rick voltou para a casa e mostrou o sapo para a mulher. Ela apalpou o abdômen do bicho e encontrou um pequeno painel de controle. Tratava-se de um sapo elétrico.

Humanos associados a animais elétricos – essa é apenas uma das formas de agenciamento entre máquina e natureza na distopia de Dick. As diferentes combinações entre homens, Especiais, andróides, animais e animais elétricos produzem um contínuo que permeia e torna fluida a distinção proposta por Leibniz entre autômato natural e autômato artificial. No *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*, Leibniz argumenta que essa diferença não seria apenas de grau, mas também de gênero, pois uma máquina construída pela arte humana não é máquina em cada uma de suas partes; o dente de uma roda de latão, pondera no § 64 da *Monadologia*, tem partes que não mais identificam a máquina para o uso da qual está destinada a roda, enquanto as máquinas da natureza são máquinas inclusive em suas menores partes, até o infinito. Segue-se que as máquinas naturais estão protegidas de todos os acidentes, afirma Leibniz no § 10 do *Sistema novo*, é impossível destruí-las, sempre permanecem as mesmas, sendo apenas transformadas por diferentes modos de dobramento e desdobramento. Na distopia de Dick, os mundos orgânico e inorgânico deixam de ser noções distintas e se tornam gradações. O caçador de andróides Phil Resch, que acreditava ele próprio ser um andróide por sua deficiência de empatia com os robôs humanoides, pede que Rick lhe aplique o teste de empatia Voigt-Kampff para saber se é só uma máquina com estruturas de memórias falsas. Phil mendiga alguma humanidade para Rick ao argumentar que possui um animal de verdade, um pequeno esquilo que mantém em uma gaiola. É como se a associação com o animal lhe fosse a garantia de ser um corpo vivo inclusive em suas menores partes. Rick, por sua vez, tem uma ovelha elétrica. Tudo se passa como se suas partes infinitamente pequenas fossem mecânicas na execução de sua atividade de caçador de andróides. No entanto, a empatia que desenvolve por eles o obriga a comprar um animal de verdade, uma cabra, para que possa se diferenciar

das percepções maquínicas e finalizar sua tarefa. Já John Isidore, um Especial que trabalhava como motorista numa empresa de conserto de animais falsos, confundiu a morte de um gato verdadeiro com o desgaste técnico de um animal elétrico. É a ironia de sua condição: as transformações genéticas provocadas pela poeira radioativa lhe negam a condição de humano, ainda que permaneça um ser orgânico capaz de percepções. Por fim, a androide Rachael, antes de ser submetida ao teste de empatia, aparece associada a uma coruja elétrica, compondo, assim, um grau mínimo de humanidade, ou, dito de outra forma, um grau máximo de maquinicidade. Tais combinações problematizam o teste de empatia aplicado por Rick, pois a questão não se resume em saber se as máquinas se tornaram tão potentes a ponto de serem confundidas com humanos, mas no fato de que as diferentes formas de agenciamento diluem, tornam equívoca essa oposição.

Apesar de apostar numa diferença de gênero entre natureza e máquina, Leibniz introduz algo entre os dois polos ao suprimir o pseudo-limite da morte, que não é para ele senão uma redução da vida. Não há morte nem geração, argumenta Leibniz no § 73 da *Monadologia*: o que chamamos de gerações são desenvolvimentos e crescimentos e o que chamamos de mortes são envolvimento e diminuições. E é particularmente o destino das almas quando da morte dos animais que lhe interessa no § 7 do *Sistema novo*. Tanto a alma quanto o animal são conservados, conclui Leibniz, embora a destruição de suas partes mais notáveis torne tal fenômeno pouco perceptível aos nossos sentidos, como também o era antes do nascimento do animal. Disso parecem ter clareza os andróides de Dick. “Qual a sensação de ter um filho?”, pergunta-se a androide Rachael. “Pensando bem, qual é a sensação de nascer? Nós não nascemos; não crescemos; em vez de morrer de doença ou de

velhice, desgastamos com o uso como formigas” (DICK, 2014, p. 186). Os robôs humanoides seriam a imagem das fluxões que se interpõem incessantemente entre duas noções distintas. Neste sentido, podemos dizer que é como se Leibniz desdobrasse (des-envolvesse, ex-PLICASSE) sua distinção entre o que é natural e o que é artificial numa diferença infinitesimal através da negação de um ponto de vista privilegiado, isto é, da negação de uma origem e de um fim.

Aqui não há mais volta, estamos no labirinto do contínuo. A forma como um conhecimento distinto se desdobra em um pensamento vertiginoso parece fundá-lo e alimentá-lo. É esse o caso dos testes de empatia aplicados pelo caçador de andróides, na medida em que explicitam e problematizam a gradação que as diferentes combinações de elementos naturais e artificiais produzem. No § 24 do *Discurso de Metafísica*, Leibniz diz que um conhecimento distinto é o que permitiria, por exemplo, identificar a diferença entre o verdadeiro e o falso ouro por intermédio de marcas capazes de atestar sua legitimidade. No entanto, essa verificação é problemática, pois ela própria exigiria uma definição, e assim numa sequência interminável, o que leva Leibniz a afirmar que o conhecimento distinto tem graus, ou, dito de outra forma, há, em última instância, apenas ideias mais ou menos confusas. O conhecimento distinto seria apenas um limite, pois tem como condição o conhecimento adequado de todas as marcas e elementos constitutivos ao infinito. Nossos pensamentos nascem da relação de todas as coisas entre si, diz Leibniz, mas o ponto de vista para perceber a totalidade do mundo é dado pelo corpo ao qual a alma está ligada; e onde há corpo, há confusão. A análise é uma tarefa das pequenas percepções, a neblina infinitesimal que coloca a relação de uma multiplicidade de coisas dentro de um horizonte. É também como uma cerração densa

que Bertrand Russel define esse contínuo nas séries de Dedekind e Cantor, uma impressão de vastidão sem divisões definidas. Leibniz, por sua vez, dá aos infinitesimais a bela imagem do ruído das ondas à beira-mar.

Para ouvir esse ruído tal como fazemos, é preciso que se oiçam as partes que compõem esse todo, quer dizer, os ruídos de cada vaga, embora cada um desses pequenos ruídos apenas se faça conhecer na reunião confusa de todos os outros conjuntamente, quer dizer, no próprio rugido e não se notaria se essa vaga que o faz fosse isolada. Pois é preciso que se seja afectado um pouco pelo movimento dessa vaga e que se tenha alguma percepção de cada um desses ruídos, por muito pequenos que sejam; de outro modo não se teria a de cem mil vagas, visto que cem mil nadas não poderiam fazer coisa alguma (LEIBNIZ, 2004b, p. 29).

A doutrina das pequenas percepções é a resposta de Leibniz ao problema da identidade proposto por John Locke, no *Ensaio sobre o entendimento humano*. Ao definir a identidade como identidade da consciência, isto é, ao afirmar que não há nada em nós de que não nos tenhamos nos apercebido em outro momento, Locke procura um critério de responsabilidade jurídica, um critério de referência para o indexical *eu*. Se Sócrates acordado não partilha da mesma consciência que Sócrates dormindo, então não é a mesma pessoa quando está acordado e quando dorme, de modo que Sócrates acordado não pode ser responsabilizado por aquilo que Sócrates dormindo pensou. Ao argumento de que a alma é sem percepção quando dormimos, Leibniz responde que não há almas sem percepção como não há corpos sem movimento. O começo de um corpo é o próprio começo do movimento, caso contrário o começo de um corpo se tornaria um indivisível. Não há matéria no corpo distinta do movimento, ser um corpo não é senão mover-ser. De modo análogo, há em nós uma infinitude de percepções

sem apercepção, seja porque as impressões são pequenas demais ou em número excessivamente grande ou demasiado unidas, de modo que deixam de ser singularmente distintas, mas juntas produzem efeito e se fazem sentir, ao menos confusamente. À distinção jurídica de Locke, Leibniz contrapõe a diferenciação matemática: nunca se dorme tão profundamente que não se tenha algum sentimento fraco e confuso e não seríamos despertados nem mesmo pelo maior ruído do mundo se não tivéssemos alguma percepção de seu ínfimo começo.

Seguir, porém, a série infinita de variações dos estados das coisas não garante uma razão suficiente para sua existência. Por mais que possamos retroceder a estados anteriores, jamais encontraremos nesses estados uma razão completa que explique por que existe um mundo e por que ele é do modo que é. Daí Leibniz sugerir que passemos da necessidade física, que determina as coisas posteriores do mundo pelas anteriores, para a necessidade metafísica. Uma vez que as coisas existentes não podem derivar de nenhuma outra coisa exceto de coisas existentes, deve existir um ser metafisicamente necessário, diverso da pluralidade das coisas, diverso do mundo que admitimos não ser metafisicamente necessário, um ser cuja essência é a existência, Deus. A forma como Leibniz prova a existência de Deus é também uma prova da existência dos mundos possíveis. Todas as coisas que expressam essência ou realidade possível, antes ou fora da existência, não são imaginárias ou ficcionais. Elas existem, diz Leibniz, “em um certo reino das ideias, por assim dizer, ou seja, no próprio Deus, a fonte de toda essência e da existência de todo o resto” (LEIBNIZ, 2009, p. 73). Estamos diante de uma variação da máxima de Dostoiévski de que se Deus está morto, tudo é permitido. Leibniz nos diz que se Deus existe, os mundos possíveis também existem.

A passagem dos mundos possíveis no intelecto divino à forma que assumem na indiferença da vontade tem uma dimensão geométrica. Deus faz com que nossas vontades tendam ao bem, mas nossas escolhas não são necessárias. A vontade está na indiferença, diz Leibniz no § 30 do *Discurso de Metafísica*, na medida em que se opõe à necessidade e tem o poder de proceder de modo diverso ou ainda de suspender a ação, permanecendo ambos, a ação e seu contrário, possíveis. Tal indiferença não deve ser confundida com a indiferença paralisante associada ao sofisma do asno de Buridan, como explica Déborah Danowski no artigo *Indiferença, simetria e perfeição segundo Leibniz*. O caso em que um asno faminto fica paralisado diante de duas medidas idênticas de aveia, numa versão da história, e de aveia e de água, em outra, seria impossível, pois a simetria perfeita de dois objetos quaisquer dependeria da simetria de toda a série de relações que eles exprimem. A indiferença do equilíbrio viola não apenas o princípio dos indiscerníveis, segundo o qual não podem existir duas coisas que difiram apenas numericamente, mas a própria indiferença da vontade; aprisiona o asno em uma alternativa estreita, enquanto a hesitação garantida pelo livre arbítrio é uma forma de produzir o pensamento vertiginoso dos mundos possíveis.

Mesmo que não nos apercebamos disso, ao considerar dois possíveis objetos de nossa vontade estamos na verdade percebendo toda a série de substâncias expressas mais ou menos obscuramente por cada um desses objetos. Estamos percebendo a totalidade dos dois mundos possíveis distintos que se tornariam reais caso escolhêssemos uma ou outra alternativa (DANOWSKI, 2001, p. 61).

Dos infinitos mundos possíveis, o mundo escolhido por Deus é aquele através do qual o máximo de essência ou de possibilidade é levado a existir. Leibniz o compara a uma linha geométrica de simples

construção e rica em fenômenos. É aqui que os labirintos do contínuo e da liberdade parecem se sobrepor e que podemos dizer, como o caçador de andróides, que temos a visão de Mercer; não a visão divina de um sapo verdadeiro, animal extinto, mas a visão humana de um sapo elétrico, uma gradação de si mesmo. Um César que sonha com um mundo em que não atravessou o Rubicão, ou seja, com uma versão extinta de si, é um César que sonha que seja possível traçar uma curva que exprima o contorno do mundo, na medida em que não há rosto cujo contorno não faça parte de uma linha geométrica, diz Leibniz no § 6 do *Discurso de Metafísica*, uma curva, portanto, que seja ela própria feita das pequenas variações a que se devem os mundos extintos. Pensar a curva do mundo atual a partir da série dos mundos menos perfeitos do Deus leibniziano é pensá-la a partir de suas infinitas retas tangentes, a partir, portanto, de suas distopias, que não são uma contradição em relação a esse mundo, mas tocam-no em algum ponto, são seu máximo desvio a partir de uma mínima diferença.

No *Discurso de Metafísica*, Leibniz define a substância individual pelo *in-esse*, por estar o predicado no sujeito; a ficção científica, por sua vez, se dá nas infinitas regiões limítrofes deste mundo, define-se pelo *inter-esse*, pelo existir no limiar. Pensar como se escreveria a curva desse mundo a partir de suas distopias é, portanto, mais do que pensar uma possível atualização de seus limites, é pensá-lo como fundado na variação, nos mínimos quadrados, no *inter-esse*. Estamos diante da forma geométrica da indiferença da vontade: um plano que, como dizem Deleuze e Guattari nos *Mil Platôs*, longe de reduzir a dois o número de dimensões das multiplicidades, as faz coexistir como se fosse possível achatar todas as suas dimensões conservadas. As distopias permitem que os mundos possíveis coexistam sincronicamente e não diacronicamente,

isto é, a curva do mundo atual não exprime sua evolução no tempo, mas a variação das apercepções em função da variação das percepções (penso em um plano cartesiano em que o eixo vertical é dado pelas apercepções e o horizontal, pelas percepções).

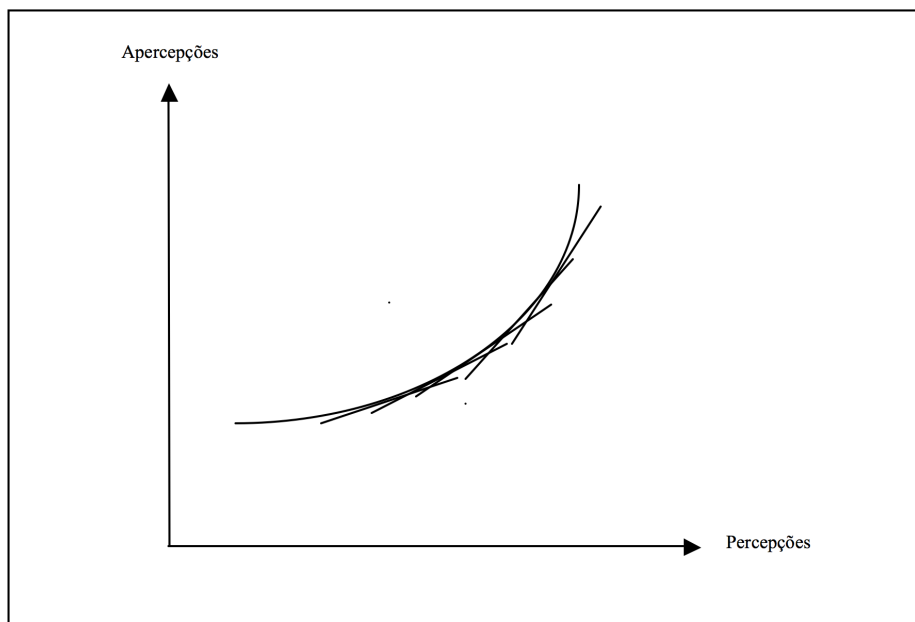


Figura 1 – Curva que exprime o contorno do mundo atual a partir de suas distopias

No § 21 da *Monadologia*, Leibniz compara o aturdimento decorrente de uma multiplicidade de pequenas percepções com a vertigem que sobrevém quando se gira continuamente em um mesmo sentido várias vezes seguidas. Se não houvesse em nossas percepções nada de distinto, a alma não diferiria de uma simples mônada, o que significa que a curva do mundo atual tenderia a ser uma reta horizontal.

Por outro lado, aquilo que Leibniz combate em Locke, a identidade enquanto identidade da consciência, nada mais é do que a curva tendendo a ser uma reta vertical. Mas Leibniz reconhece que mesmo os animais possuem percepções distintas em razão dos órgãos sensíveis aos raios de luz e às “ondulações de ar”. Ora, se o arranjo entre as pequenas percepções e as apercepções é dado pela sensibilidade à luz, o plano em que o mundo atual é traçado a partir de suas distopias é um ramo da óptica e há todo um espectro de substâncias sensíveis à luz capazes de exprimir a curva deste mundo – das plantas, pela fotossíntese, ao cinema, cujo protótipo é o brinquedo do fenacistiscópio (o movimento vertiginoso de uma série de imagens sobre um eixo).

O sistema de Leibniz marca a introdução, na filosofia, da noção de ponto no infinito, aspecto geométrico de que se vale a óptica para exprimir o fenômeno da projeção. Alma e corpo são multiplicidades ontologicamente disjuntas, cada qual se organiza segundo suas próprias leis, mas são também multiplicidades paralelas. Significa dizer que há entre elas separação e analogia; são duas sequências que não se reencontram jamais, mas possuem mesma direção. É o que Michel Serres diz ser o máximo de identidade na diferença ontológica ou o máximo de diferença na identidade legisladora. É somente em Deus, ou seja, no infinito, que as multiplicidades paralelas concorrem entre si, de modo que as leis que organizam cada sequência são aplicáveis umas nas outras. Dito de outra forma, é esse ponto no infinito que as faz ao mesmo tempo separadas (sem ponto comum no finito) e idênticas (de mesma direção), é ele que dá a razão de uma analogia na diferença. Deus, no infinito, explica Serres em *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, amarra as separações e desamarra as identidades. A diferença entre a visão de Deus e a visão das criaturas é aquela que existe entre iconografia e cenografia, isto é,

o mundo está estruturado em sequências paralelas aos olhos de Deus e aos olhos das criaturas aparece como um feixe de linhas convergentes na posição em que ocupam. As linhas concorrentes em um ponto finito e as linhas paralelas de mesma direção são de mesma ordenação, a diferença é apenas a distância, finita ou infinita, do ponto de intersecção. Ter, enquanto humano sobrevivente da catástrofe nuclear, a visão de Mercer é, portanto, ter a visão da analogia na diferença não entre alma e corpo, mas das curvas de segunda ordem ou seções planas de um cone. A elipse, a hipérbole e a parábola são gradações intermediárias entre a reta e o círculo, se assemelham de algum modo a seus conceitos-limite, são sua projeção sobre o plano que corta a estrutura cônica. Nada parece mais dessemelhante entre si do que essas figuras, mas sua anamorfose recobre seu isomorfismo, diz Serres.

Tomar as distopias como retas tangentes ao mundo atual (retas que, em matemática, efetivamente exprimem funções de menor grau ou potência – os mundos menos perfeitos de Leibniz) é uma forma de passar do objeto da catástrofe – o sapo – ao fundo – a poeira radioativa, que é, afinal, o elemento de intensificação do contínuo na distopia de Dick (com o aparecimento dos Especiais e o desenvolvimento dos andróides e dos animais elétricos). O feixe de retas tangentes tem a indistinção da poeira que se dobra e assume os traços distintos da curva – de um sapo. As distopias, ou as retas tangentes, são uma forma de preencher o mundo, de refutar a ideia de máximo e mínimo, de indivisível e de todo (aquilo a que falta partes e que não pode ser parte de outro). O máximo é o máximo de diferença limitado pela possibilidade de combinação que deve ser conservada. Que a curva desse mundo seja apenas uma protuberância no feixe de distopias permite pensar, como propõe Serres, uma verdadeira filosofia da finitude, oposta à do dogmatismo disfarçado,

que, crente de ter encontrado uma região limítrofe, inalcançável, não faz mais do que, nas palavras de Serres, redesenhar o lugar de Deus.

[...] le dogmatique dit, là est la fin, le terme; dès lors, à l'extérieur de la limite, il n'y a pas de connaissance, mais à l'intérieur, elle est totale, au moins à terme. Le philosophe de la finitude dit : il y a limite, mais il y a problème sur la limite. Je vais vers elle sûrement, à tâtons et avec des reculs, mais il n'est pas probable que je l'atteigne. C'est sur un espace gnoséologique toujours ouvert et sans point privilégié que se construit cette philosophie : c'est strictement le cas du leibnizianisme. A Révolution Copernicienne pluraliste correspond exactement une philosophie des limites inassignables (SERRES, 1990, p. 253-254).

É com as distopias que tateamos o limite, tal como o faz Philip Dick ao narrar a atração do caçador de andróides Rick pela andróide Rachael. “Eu não estou viva! Você não está indo pra cama com uma mulher” (DICK, 2004, p. 186), diz a andróide. Tatear o limite é tatear, como o faz Rick, o que não está nem vivo nem morto, não é nem homem nem mulher, nem orgânico nem inorgânico, é, enfim, tatear a gradação que há entre eles. Este ato é talvez o ponto de partida para a revolução astrofísica que Serres pede à filosofia contemporânea, a saber, não se trata mais de, com Copérnico, passar de uma desordem aparente para uma ordem real, mas de conceber a desordem real como mais fundamental que a ordem aparente.

DO CESAR DREAM OF A WORLD IN WHICH HE DIDN'T CROSS THE RUBICON?

ABSTRACT: In *Do Androids Dream of Electric Sheep?*, Philip Dick recreates the divine vision of the infinite possible worlds (of which the Leibnizian God will only lead to existence the one that contains the greatest amount of essence) from the perspective of the creatures, which means from the vision of the extinct worlds that appears to the individual at the moment of hesitation guaranteed by free will. My hypothesis is that there is a geometric dimension in the passage of all possible worlds in the divine intellect to the form they assume in the creatures' indifference of will. Thinking the curve of the present world from the series of less perfect worlds of the Leibnizian God is to think about it from its infinite tangent lines, from its dystopias, which are not a contradiction to this world, but touch it at some point, they are its maximum deviation from a minimum difference.

KEYWORDS: Philip Dick, possible worlds, indifference of will, perspective, geometric dimension.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

DANOWSKI, D (2001). Indiferença, simetria e perfeição segundo Leibniz. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 104, p. 49-71, dez. 2001.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F (2012). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 2. ed. São Paulo: Editora 34. v. 4.

DICK, P. K (2014). *Androides sonham com ovelhas elétricas?* São Paulo: Aleph.

LEIBNIZ, G. W (2009). *A monadologia e outros textos*. São Paulo: Hedra.
_____ (2004a). *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes.
_____ (2004b). *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Lisboa: Edições Colibri.
SERRES, M (1990). *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris: Presses Universitaires de France.

Recebido : 30/06/2015

Aprovado : 10/03/2016

A RELAÇÃO ENTRE CIBERNÉTICA E METAFÍSICA
E SUAS CONSEQUÊNCIAS NA VIDA SOCIAL
A PARTIR DA MONADOLOGIA DE G. W. LEIBNIZ

Felipe A. de Luca

Mestre, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

luckdelucca@usp.br

RESUMO: É amplo o estudo sobre Leibniz hoje: conhecemo-lo como o filósofo metafísico de tendências religiosas, como opositor de Descartes, como vitalista, matemático etc.; mas a pergunta que orienta nossa pesquisa busca deslindar novos horizontes: é possível encontrar elementos em sua metafísica que nos permitam pensar o cenário social contemporâneo? A partir das ferramentas conceituais criadas pelo filósofo pensamos que a resposta seja positiva.

PALAVRAS-CHAVE: Metafísica; cibernética; função; feedback; expressão.

É nítida a complexidade de se entender o pensamento leibniziano: ao observar o estilo radicalmente inquisitivo, inovador e aberto do filósofo seiscentista percebemos também aquilo que o impede de escrever uma obra definitiva com suas últimas e mais acabadas formulações e conclusões. Ainda assim, o caráter dinâmico apresentado em obras não implica a inexistência de uma estrutura que configure um sistema, pois como o próprio filósofo afirma em sua correspondência a Des Bosses: “meus princípios estão ligados de tal maneira que dificilmente se podem separar uns dos outros. Quem conhece bem um só deles, os conhece todos” (LEIBNIZ, 1989, p. 599).

Sabendo que Leibniz dissertou muito mais sobre conceitos físicos de tempo, espaço e movimento, e conceitos metafísicos de Deus, alma, mônadas etc., não estaremos transpondo tais ideias tentando a todo custo encontrar uma nova interpretação de seu pensamento, mas apenas identificando os conceitos, as relações e as trajetórias que promoveram o desenvolvimento de uma nova compreensão de indivíduo e de percepção do social.

Observando o contexto e o percurso do filósofo alemão, percebemos que houve um momento chave na história (séc. XVII) que foi a dissociação entre a concepção *mecânica* de natureza e sociedade e a concepção *orgânica* de natureza e sociedade; ora, pareceu-nos determinante que a segunda – a concepção orgânica – só pôde ser realizada, gerando maior riqueza conceitual, porque fundamentada rigorosamente em termos que hoje denominamos *cibernéticos* e que derivam, ao nosso ver, dos estudos de Leibniz sobre a complexidade e a não-linearidade inerente ao mundo.

Em 1714, nosso filósofo alemão, ao denominar sua filosofia como “meu” sistema novo da harmonia pré-estabelecida, deixando clara a refutação do sistema de causas ocasionais de Malebranche, já se encontra aquilo que Nicholas Rescher identifica como mais rico e atual no pensamento leibniziano: “um sistema que integra multiplicidade dentro da unidade: combina uma diversidade de conteúdo sob acompanhamento de uma égide de princípios vinculados entre si” (RESCHER, 2013, p. 110). Ora, para Rescher, é clara a insistência do filósofo alemão na sistematização da filosofia, pois se tem como base que: a) o real se trata de uma ordem que só pode ser propriamente compreendida através de princípios e, b) princípios, em si, são sistemáticos, isto é, por serem de natureza racional, se vinculam para realizar um sistema coerente; a realidade, portanto, só poderia ser compreendida em termos de um apropriado, unificado, coeso e coerente sistema de princípios.

Isto se tratou também de uma clara oposição àqueles partidários da *philosophia novi* e do paradigma mecanicista vigente à época, que afirmava sobre a inteligibilidade dos fenômenos a relação causal eficiente, ou por assim dizer, a comparação da natureza a uma “mesa de bilhar”, onde um corpo B posto em movimento por uma causa externa A transmitiria seu movimento por efeito de choque a um corpo C segundo regras imutáveis que determinariam sua informação cinética, trajetória etc.; analogamente, os elementos da natureza também assim funcionariam, sendo, inclusive, comparáveis às peças de um relógio, artefato que dispõe de uma estabilidade e regularidade quase perfeitas (cf. BOUVERESSE, 1999, p. 62).

Partindo desta primeira contextualização e ressaltando o valor do paradigma mecanicista na interpretação matemático-geométrica dos fenômenos naturais, encontramos que na interpretação de Sorokin, “foi muito fácil [para a época] passar para construção de uma ‘mecânica

social' ou de uma interpretação mecanicista da sociedade [...] cujos elementos eram seres humanos, ligados por atração ou repulsão mútuas, como os átomos da substância física” (SOROKIN, 1969, p. 5), situação que poderia levar a refletir e descrever os movimentos dos agentes através do cálculo das curvas matemáticas.

Ora, se a interpretação mecanicista-cartesiana do movimento dos corpos recebeu críticas por não atentar para os princípios metafísicos que atuam *com* a matéria, acreditamos que o mesmo acontecerá numa perspectiva de cunho social. Ela parece ser insuficiente em especificar com clareza, por exemplo, em que momentos o corpo do sistema social tenderia para o equilíbrio ou para a mudança, deixando ainda em aberto a própria estrutura do sistema ao não determinar os limites funcionais de seus elementos: refere-se ao equilíbrio do sistema social como um conjunto pronto de normas, valores e expectativas comuns que regem os indivíduos, porém, deixa-se de lado as diversas formas *alternativas* de normas, valores e expectativas não institucionalizadas, e mesmo contrárias ao geralmente aceito, que sobrevivem no mesmo sistema e inclusive o permitem “funcionar”.

Diante dessa sombra deixada pelo pensamento cartesiano, acreditamos que Leibniz se articula um sistema muito melhor, a ponto de salientarmos que seu pensamento dinâmico e relacional dá as bases necessárias para a construção de uma teoria cibernética que possibilita observar com maior nitidez o indivíduo e as próprias relações sociais.

PARTE II – A IMPORTÂNCIA DE LEIBNIZ

Em primeiro lugar, Leibniz tende a ver a construção de todo conhecimento como imersa em uma complexidade cuja comparação

é a de um “oceano, que consta todo ele de uma peça única” (LEIBNIZ, 2000, p. 534) e cujas divisões são apenas de nível “metodológico”. Mas o que significa essa metáfora do oceano?

A metáfora do oceano indica que as divisões e definições inferidas sobre a realidade são formas de representação de um universo que se exprime de forma una e coesa; definições e divisões se tratam, em última instância, de disposições diversas das mesmas verdades que apenas se utilizam de diferentes ordens de interpretação e discurso.

Constata-se em geral que uma mesma verdade pode ser colocada em diferentes lugares, conforme os termos que contém, e até conforme os termos médios ou causas de que depende, e segundo as consequências ou efeitos que pode produzir [...] Por aí se vê que uma mesma verdade pode ter vários lugares, conforme as diferentes relações que pode possuir (LEIBNIZ, 2000. p. 534-535).

A posição de Leibniz deve ser bem compreendida: longe de qualquer relativismo o que o filósofo afirma é que a unidade do mundo é representada a partir de perspectivas, isto é, a partir de divisões que nós mesmos realizamos para melhor entender o todo; e nesse processo de dividir/classificar o mundo para entendê-lo, ou seja, dispô-lo sistematicamente, isto se torna indiscutivelmente melhor para aquisição de um conhecimento claro e distinto, pois se trata de uma resposta prática às nossas necessidades (indexes, taxonomias, sistemas de classificação); mas, por outro lado, o que não se deve perder de vista, é que todo esse corpo de ciências particulares é uno, contínuo, ininterrupto, ou seja, alcança melhor seu fluxo natural multiplicando as relações e conexões que se pode fazer entre os saberes.

Em 1714, quando seu sistema já estava “perfeitamente estabelecido”, Leibniz declara aquilo que talvez seja sua última e mais profunda afirmação sobre a mônada:

Tudo está ligado devido à plenitude do mundo, e cada corpo atua em maior ou menor medida sobre cada um dos demais, segundo a distância, sendo por sua vez afetado por reação, segue-se que cada Mônada é um Espelho vivo, ou dotado de ação interna, representativo do universo, segundo seu ponto de vista, e tão *regulado* como o próprio universo (LEIBNIZ, 2004, p.154. Grifo meu).

Na *Monadologia*, o filósofo alemão se refere ao termo “regulado” como “ligação ou acomodação de todas as coisas criadas a cada uma e de cada uma a todas as outras” (LEIBNIZ, 2004, p. 141), situação que permitiria “que cada substância simples tenha relações que expressem todas as outras, e que seja, por conseguinte, um espelho vivo perpétuo do universo” (LEIBNIZ, 2004, p. 141). Neste sentido, Leibniz sugere que há uma interdependência entre todas as substâncias e que nenhuma está isolada na função de espelhar a totalidade. Mas o que significa exatamente ser espelho de outras mônadas e do mundo? Seguindo Leibniz,

Não se pode acreditar que ao dizer espelho concebo que as coisas externas sejam reproduzidas sempre como em uma imagem pictórica nos órgãos e na alma mesma. Basta em verdade para a expressão de um ente em outro, que haja uma *lei constante de relações*, em virtude da qual os elementos singulares de um podem referir-se aos elementos singulares que lhes correspondem em outro (LEIBNIZ, 1903, p. 15).

Aqui, a relação de tudo com tudo prefigura a noção de harmonia pré-estabelecida, ou melhor, a submissão da mônada individual à *lei da totalidade*; o mundo é a totalidade de relações e interconexões; não é apenas resultado da somatória de perspectivas ou representações, mas resultado de uma configuração sistemática do mundo e de uma realidade sistêmica onde cada mônada pela sua translucidez – e não pela sua hipotética abertura de “portas” e “janelas” – reflete todas as outras. Através dessa concepção geral da realidade como substância ativa,

unitária e sistemática, o filósofo alemão consegue por em movimento uma realidade monádica completamente dinâmica e sistêmica.

Mas voltemos às mônadas para entender a sua relação com corpos. O conceito mônada no pensamento leibniziano guarda um aspecto fundamental que é o de expressividade: a mônada não somente compreende todos os predicados deduzidos do sujeito (*notio completa*), como também confere à natureza uma *força* (*vis*) intrínseca de unidade e autodeterminação que, em outras palavras, totaliza o indivíduo ao mesmo tempo em que individualiza a totalidade. A imaterialidade da mônada possibilita a *percepção* do universo inteiro fora dos limites espaciotemporais; mas por estar sempre atrelada a um corpo, esta *percepção* recebe as tonalidades mais definidas daquilo que acontece em suas imediações.

Aqui então presenciamos uma perplexidade: enquanto imateriais, as mônadas são idênticas e infinitas; enquanto atreladas a um corpo são finitas e parciais, no sentido de possuírem apenas perspectivas do todo. Como encontrar então um acordo entre a diversidade de expressões e de perspectivas? Leibniz responde no *Discurso de Metafísica*: “Ora, em primeiro lugar, é bem manifesto que as substâncias criadas dependem de Deus”, e nesse sentido, “cada expressão das substâncias é exatamente a perspectiva que Deus tem do todo virando, por assim dizer, de todos os lados e maneiras o sistema geral dos fenômenos” (LEIBNIZ, 2004, p. 24); essa consideração de 1686 será de capital importância para a *Monadologia*, em 1714, como metáfora da *cidade vista por ângulos diferentes*:

E assim como uma cidade observada de diferentes lados, parece outra e se multiplica em perspectivas, assim também ocorre que, pela quantidade infinita de substâncias simples, parece haver tantos outros universos diferentes os quais não são, todavia, senão perspectivas de um só, segundo os diferentes pontos de vista de cada mônada (LEIBNIZ, 2004, p. 141)

Segundo o filósofo, toda essa pluralidade de perspectivas e expressões ressaltaria não apenas a descentralização¹ dos pontos de vista mas o equilíbrio e correspondência² entre tais. Ao mesmo tempo em que há a possibilidade de consenso entre expressões também há proporcionalmente exercícios de impedimento mútuo entre estas. E isto abre ao filósofo alemão um universo relacional que leva a consequências importantes em âmbito metafísico, político, jurídico, linguístico e social.

Num primeiro plano, podemos dizer que a tese metafísica da harmonia pré-estabelecida se traduz para a esfera social como uma vinculação supra individual denominada esfera moral capaz de criar tendências ou inclinar comportamentos e deliberações dos indivíduos. Essas tendências ou inclinações morais, ao nosso ver, nos indicam – com muita cautela – que Leibniz já possui, ainda que esquematicamente, uma interpretação orgânica de sociedade, no sentido de que a continuidade da estrutura social, assim como acontece com uma estrutura orgânica, se mantém por atividades cuja função é de suprir necessidades, estabilizar o todo e possibilitar novas complexidades³. O que queremos dizer, em suma, é que na metáfora do espelho a expressão não é apenas condição de existência, mas condição de coexistência, isto é, de vida em sociedade.

Já num segundo plano, digamos funcional, o filósofo alemão dá a peça chave que torna possível pensar as relações “inter-humanas” ou

1 *Princípios da Natureza e da Graça* §13: “somente Deus tem conhecimento nítido de tudo, porque ele é sua fonte. Tem sido afirmado, com justiça, que é como se Deus estivesse centrado em toda a parte; mas a circunferência deste centro não estaria em lugar algum” (LEIBNIZ, 2004, p. 160-161).

2 *Discurso de Metafísica* §14: “Ora, se bem que todos expressem os mesmos fenômenos, nem por isso suas expressões se identificam; é suficiente que sejam proporcionais” (LEIBNIZ, 2004, p. 30)

3 Uma incitação à ação, à expressão, à comunicação. Ela proporciona ao ser humano não apenas algumas pautas de ação, mas razões para atuar.

“intersubjetivas” e se encontrar “acordos” apropriados entre expressões: o princípio *place d’autrui* (P. A.) ou “lugar do outro”. Escreve Leibniz sobre este princípio:

O lugar do outro é o verdadeiro ponto de vista tanto em política quanto em moral. O preceito de Jesus Cristo de colocar-se no lugar do outro não é somente bom pelo fim que o senhor aponta, moral, em agirmos com respeito para com nosso vizinho, mas também para política, em ordem de conhecer que desígnios nosso vizinho pode ter contra nós. O melhor acesso a estes desígnios é obtido colocando-se neste lugar [...] Esta ficção estimula nossos pensamentos e nos serve para outras coisas grandiosas (in: GRUA, 1948, p. 699).

Embora não se mantenha como claro signo de encontro da verdade, Leibniz afirma-o como eficiente ferramenta capaz de “ajustar” o processo de decisão em relação ao princípio do melhor; este seria também responsável por inclinar a consciência a perceber a magnitude e as consequências do julgamento ou ação expressadas. Sua atenção, portanto, parece estar voltada para as tendências ou expectativas (Cf. ZAUDERER, 2008, p. 315) que emergem sob determinados contextos e que acabam convergindo, por fim, para uma relativa estabilidade⁴.

Acreditamos aqui que o P. A. aparece como possibilidade de transcendência do indivíduo e de progressivo desenvolvimento social a

4 O princípio do melhor não é meramente um princípio moral ou estático, mas precisamente um princípio econômico, que contém em seu campo outros princípios econômicos, tais como o de menor ação (ou mínimo de esforço, Maupertuis) ou o princípio da curva braquistocrona (ou do mínimo também de Bernoulli). Estes são princípios econômicos que supõem precisamente uma finalidade, uma inteligência nas coisas que o mecanicismo cartesiano não queria reconhecer [...] De todas as combinações possíveis, se realizam infalivelmente aquelas que reúnem uma maior soma de essência. Cf. BUENO, 1972. p. 159 e ss.

partir da transposição e síntese de perspectivas, ainda que diametralmente opostas, para que, enriquecido desse múltiplo encontro de si com a alteridade, se expresse de maneira *autorregulada* e, ao mesmo tempo ética, legitimada pelas expectativas dos demais participantes.

Na prática, o filósofo alemão não está dizendo que se deve renunciar à própria perspectiva em favor de outra, mas sim, que o processo de esclarecimento para as tomadas de decisão deve ser antes dialógico⁵, o qual permite que o participante não somente perceba, valide e ocupe cognitivamente diferentes pontos de vista, mas também, e principalmente, consiga a partir do outro visualizar sua própria posição na rede de relações. Se, conforme Leibniz, “o verdadeiro sentido da regra é que o lugar dos outros constitui o verdadeiro ponto de vista para julgar equitativamente” (LEIBNIZ, 2000, p. 64), então, a aplicação desta ferramenta em âmbito social não apenas amplia o envolvimento intersubjetivo como maximiza o montante total de perfeição que se é possível alcançar. Mas como podemos garantir que do envolvimento intersubjetivo surja algo melhor do que antes?

5 Segundo Naaman Zauderer (2008, p. 321-333), Descartes se mostra bem diferente do aspecto dialógico/intersubjetivo de Leibniz: epistemologicamente, para o filósofo francês a busca da verdade se constitui como uma interior e privada experiência da alma consigo mesma. Evitando qualquer incômodo público ou externo ao “natural” funcionamento do intelecto, Descartes coloca seu método analítico – como movimento da dúvida universal para o cogito e deste para a certificação da existência do mundo, ou não – como um parêntese metódico a determinado objeto que, por sua vez, é reconstruído pela própria mente do sujeito que busca conhecê-lo sob verdades matemáticas. Disso decorre que, para o francês, o método em si seria claro e evidente, mas deveria cuidadosamente “exorcizar” o conhecimento da influência do “gênio maligno”, artifício psicológico que ressaltaria o que o sujeito tem dado por certo segundo a convivência e a opiniões enraizadas peça tradição, mas que se tornam empecilhos na construção subjetiva da realidade e, principalmente, no funcionamento objetivo do universo mecânico.

A nosso ver, é preciso observar que tanto o princípio p. A. quanto o conceito de expressividade também estão amparados na obra *Que é uma ideia?* (In: LEIBNIZ, 1989, p. 207-209). Nele, Leibniz ressalta que Deus não somente teria criado como dado início a autoprodução do universo⁶; ora, dar início significa intrinsecamente que houve uma “vontade de produzir”; Leibniz sugere muita atenção aqui. Mesmo Deus se orienta por critérios racionais de escolha e de realização; para o filósofo, Deus, “enquanto espírito, é a origem das existências; de outro modo, se carecesse de vontade para escolher o melhor, não haveria razão alguma para um possível existir de preferência a outros” (LEIBNIZ, 2004, p. 76). Mas o que determinaria Deus a escolher um e não outro?

Para responder é preciso ver que para o filósofo tanto a deliberação humana quanto a divina, apesar de se diferenciarem apenas em graus⁷, obedecem a um modelo racional que ele chama de princípio do melhor; ambos se tratam de agentes morais, mas no caso divino, selecionar o que será realizado entre infinitos possíveis é necessário porque faz parte da ordem natural e moral do mundo; ora, apenas por serem possíveis não decorre que se sigam existências, pois:

Isso somente se seguiria se todos os possíveis fossem compostíveis. Mas, por serem incompatíveis com outros possíveis, certos possíveis não chegam a existir, e eles não são incompatíveis uns com os outros somente em seu momento comum, mas também de maneira universal, pois os estados futuros estão contidos nos estados presentes (LEIBNIZ, 1998, p. 467-468).

6 Essa colocação parte da ideia de Leibniz em contraposição às hipóteses de Descartes e Malebranche sobre o funcionamento do universo e da influência entre substâncias sob o nome de harmonia pré-estabelecida.

7 Como por exemplo, a racionalidade divina ser capaz de pré-visualizar toda a história do mundo enquanto seres humanos estão limitados em suas habilidades cognitivas e em seus julgamentos que necessariamente são afetados por percepções confusas.

Mundos possíveis para Leibniz são conjuntos máximos de substâncias e fenômenos compossíveis. É a incompatibilidade lógica de uns com os outros que gera uma relação de mútuo impedimento entre estes; e apesar da pretensão à existência de todos os possíveis presentes na mente de Deus, apenas um é atualizado, por ser exatamente o melhor. A partir desta contingência, podemos concluir com o filósofo alemão que o mundo que vivemos e experimentamos faz parte de um conjunto máximo possível que se realizou entre vários outros possíveis. Ele tem uma ordem sistêmica e está regulado.

Para Leibniz a *regulação* não somente especifica o que o ator faz, mas a ordem pela qual o faz. Quer dizer, sob esta concepção de *regula* (Cf. MERCER, 2004, p. 310) como um *instrumento de ação* e que envolve um agente ativo, completamente distinto de meras operações mecânicas, o filósofo estava em posição de articular uma ideia de atuação predeterminada nas mentes. Enquanto cada mente possui sua própria *regula de produção* e enquanto a plenitude harmônica requer que cada substância expresse a essência de Deus segundo sua própria perspectiva, segue-se daí que cada substância tem sua própria e *distinta* expressão mas que, em suma, *corresponde* às outras. Voltamos aqui ao exemplo da cidade vista de distintos pontos: cada substância individual percebe do seu ponto de vista a *mesma totalidade* e a expressa de *modo singular*. Nas palavras de Leibniz:

É bem verdade, porém, que as percepções ou expressões de todas as substâncias se correspondem, de modo que qualquer indivíduo, seguindo atentamente certas razões ou leis semelhantes às observadas por outro, chega igualmente aonde este chegou, como indivíduos que, tendo combinado encontrar-se em determinado lugar, efetivamente o fazem se quiserem (LEIBNIZ, 2004, p. 30).

Do que foi dito se segue que não só a ação de *expressar* é *representar* a partir de um ponto de vista, mas que ao observar “uma certa razão ou lei”, é possível corresponder-se com as demais expressões; estaríamos aqui próximos de encontrar uma espécie de congruência ou “funcionalidade” no pensamento de Leibniz?

Bem, já sabemos que por se tratar de pontos de vista, nem duas expressões serão semelhantes; mas o que encontramos na continuação do §14 do *Discurso de Metafísica* se revelará peça-chave:

Se bem que todos exprimam os mesmos fenômenos, nem por isso as suas expressões se identificam; é suficiente que sejam proporcionais. Do mesmo modo vários espectadores creem ver a mesma coisa e efetivamente se entendam entre si, embora cada um veja e fale na medida de sua perspectiva” (LEIBNIZ, 2004, p. 30).

A ideia de que não há necessidade de semelhança, mas sim de proporção, já estava assinalada anos antes no *Que é uma ideia?* e permanecerá característico do pensamento do filósofo, principalmente na Correspondência com Arnauld de 1687. Buscando satisfazer as dúvidas de seu interlocutor, escreve o filósofo alemão: “uma coisa exprime a outra (em minhas palavras) quando há uma constante e regular relação entre o que pode ser dito sobre um e sobre outro” (LEIBNIZ, 1989, p. 339). Embora Leibniz esteja falando aqui sobre a relação entre alma e corpo, principalmente sobre como os estados do corpo se seguem dele mesmo, assim como acontece com a alma ao seguir suas próprias leis, a questão é que estas duas dimensões não são independentes uma da outra mas estão em relação direta de reciprocidade:

Os estados da alma são naturalmente e essencialmente expressões dos correspondentes estados do mundo e particularmente dos corpos ao qual pertencem. Uma vez que, por conseguinte,

um espinho é [introduzido em] uma parte do estado do corpo num momento B, a representação ou expressão deste espinho, que é dor, também fará parte do estado da alma no momento B. Assim como de um movimento se segue outro, uma representação similarmemente segue outra em uma substancia cuja natureza é ser representativa. Assim, a alma percebe o espinho, já que as leis de correspondência requerem que se deva expressar mais claramente qualquer mudança que seja mais perceptível nas partes de seu corpo (LEIBNIZ, 1989, p. 340).

Segundo Leibniz, podemos dizer então que entre dois termos há uma relação de expressão se e apenas se tal relação é constante e se até a uma certa lei que a permita; mais uma vez, não se quer dizer que haja interferência de um sobre o outro, mas apenas que nessa relação expressiva, as leis de cada um se mantêm as mesmas e rigorosamente dentro da série de estados que as regem. A correspondência então pode ser traduzida como uma legalidade, isto é, não há interferência entre termos, mas respeito e impedimento mútuo à série a que correspondem. Há leis que regem a relação expressiva.

É por isso também que quando Leibniz fala de expressão em todo o universo assinala que todas as substâncias simpatizam ou estão interconectadas: as substâncias expressam todas as demais. Ora, em conformidade à lei impressa em cada substância desde a criação, todas elas concordam entre si e com a sequência de todos os fenômenos. O nome para essa conformidade será então Harmonia:

Isto me parece que não é de fácil compreensão mas digno somente de Deus e da beleza do universo e em certo sentido necessário, que todas as substancias devem estar em mútua harmonia e inter-relação, e todas devem se expressar nelas mesmas o mesmo universo e sua causa universal que é a vontade do criador e os decretos e leis que ele estabelece para acomoda-las umas às outras da melhor forma possível (LEIBNIZ, 1989, p. 341).

Ora, esta correspondência mútua das diferentes substâncias é necessária pois, do contrário, haveria tantos sistemas como substâncias. Mas Leibniz não segue para a via do solipsismo. A harmonia entre substâncias será garantia não só de ordem no universo mas de que este universo seja um:

E como a natureza da alma é representar o universo de uma maneira muito exata (ainda que mais ou menos distinta), a sucessão das representações que a alma produz para si responderá naturalmente à sucessão de mudanças no universo (LEIBNIZ, 2002, p. 28).

Podemos concluir disso que a harmonia preestabelecida será a lei que rege a expressão enquanto uma relação funcional; este sentido, nos leva a considerar que o conceito leibniziano de função excede o campo matemático de seu surgimento e toma protagonismo nas ciências do século XVIII (Cf. CASSIRER, 1950, p. 30).

Com esses argumentos, acreditamos que estes conceitos provenientes do pensamento leibniziano inauguram duas novas concepções para a momento atual: uma concepção que pode ser denominada de *individualidade sistêmica*, isto é, uma capacidade natural de transcendência do fechamento monádico, já que não se tem portas ou janelas que permitam outro tipo de interação, e a noção contemporânea de *cibernética* (como pensamento sobre tomadas de decisão e troca recíproca de expressões e influências).

Ora, não é sem conhecimento que Norbert Wiener ressalta o nome de Leibniz como patrono e cujos trabalhos possibilitaram a criação desse novo ramo da ciência que atualmente recebe o nome de *cibernética*⁸. Seu enfoque sobre a filosofia leibniziana é aqui importante:

8 “Desde o fim da Segunda Guerra Mundial, venho trabalhando nas muitas

Leibniz, entretanto, encarava o mundo todo como uma coleção de seres chamados “mônadas” cuja atividade consistia na percepção uns dos outros com base numa harmonia preestabelecida instaurada por Deus, e é evidentemente que concebia essa interação principalmente em termos óticos. Afora esta percepção, as mônadas não tinham “janelas”, de modo que, na concepção leibniziana, toda interação mecânica se torna nada mais nada menos que uma sutil consequência da interação ótica (WIENER, 1968, p. 18).

Ótica, aqui, tem o sentido de percepção. Baseando-se na mônada como a entidade substancial que subjaz e sustenta a sua física, se destaca a afirmação de que tais substâncias, antes de tudo, *percebem*. Percepção, segundo Leibniz, é a representação clara ou obscura do todo nas partes; entretanto ao definir a mônada em termos de suas percepções, Wiener sublinha que essa fundamental propriedade da mônada não somente possibilita sua apercepção diante das outras – isto é, como relógios construídos com extrema perfeição e regulados com tanta exatidão que mesmo sob leis próprias conseguem entrar em acordo uns com os outros – como também o seu *realinhamento* diante delas. Pautado nesta abordagem sobre a apercepção e o realinhamento monádico, Wiener desenvolve a Cibernética como uma ciência das mensagens, ou melhor,

ramificações da teoria das mensagens. Além da teoria da transmissão de mensagens da engenharia elétrica, há um campo mais vasto que inclui não apenas o estudo da linguagem mas também o estudo das mensagens como meios de dirigir a maquinaria e a sociedade, o desenvolvimento de máquinas computadoras e outros autômatos [...]. Até recentemente, não havia palavra específica para designar este complexo de ideias [...] vi-me forçado a criar uma. Daí “Cibernética”, que derivei da palavra grega *kubernetes*, ou “piloto”, a mesma palavra grega de que eventualmente derivamos nossa palavra “governador”. Descobri casualmente, mais tarde, que a palavra já havia sido usada por Ampère com referência à ciência política e que fora inserida em outro contexto por um cientista polonês; ambos os usos datavam dos primórdios do século XIX. (WIENER, 1968, p. 15)

do autocondicionamento de máquinas e seres vivos a partir de suas relações com o ambiente externo.

Essas mensagens que *não são trocadas com o ambiente*, mas emitidas e novamente recolhidas, seja pelos seres vivos ou por máquinas, e tão logo verificadas, comparadas e ordenadas com base em sua *eficiência*, passam então a formar um dos princípios básicos dentro da Cibernética denominado processo de retroalimentação ou *Feedback*.

Embora Wiener seja o autor mais associado aos estudos da cibernética, ele não é o único. Wiener pode ser encaixado em uma corrente de pensamento que se utiliza do conceito de *feedback* inicialmente para fins militares-industriais – rádios, termostatos, servomecanismos e armas automáticas passavam a ser amplamente requisitados durante a II Guerra Mundial – e, posteriormente, para identificar os processos de organização e comportamento social com o objetivo de *minimizar riscos*. No entanto, houve outra corrente que também se utilizou do conceito de *feedback* e cuja orientação apareceu como mais “humanista” do que a defendida por Wiener, a corrente encabeçada pelo fisiologista americano Walter Cannon e pelo bioquímico Lawrence Henderson entre as décadas de 40 e 50, cujos trabalhos contribuíram para o esclarecimento dos processos de comunicação que em funcionamento dariam origem a um conjunto estável de comportamento, nesse caso, fisiológico. Como um *sistema* maior composto de subsistemas – sistema nervoso ou respiratório por exemplo – e de controles mais flexíveis e suficientemente adaptativos, ao menos temporariamente, às oscilações do ambiente que os cerca, o organismo passou a ser compreendido pelos processos de automanutenção e equilíbrio, porém aberto a diferenciações evolutivas graduais, recebeu o nome de *homeostasis* e se tornou a nova propriedade intrínseca do sistema fisiológico e também das interpretações orgânicas da sociedade.

Mas, sem desviar do nosso foco, podemos perguntar: em que sentido a metafísica leibniziana tem lugar no cenário social contemporâneo?

PARTE III – A VOLTA DA METAFÍSICA AO CENÁRIO CONTEMPORÂNEO ATRAVÉS DA CIBERNÉTICA

Em primeiro lugar, muito embora a posteridade pareça não ter sido tão receptiva a Leibniz – desde as acusações de Voltaire, por exemplo, cuja simples evocação do termo *metafísica* passou a causar uma espécie de mal-estar e hostilidade frente aos grandes movimentos cientificamente esclarecidos –, na medida em que as ciências procuraram compreender e explicitar o universo de uma forma universal, interrelacional e conjugada, instauraram um rompimento com a metafísica sim, mas apenas em relação a *um* dos modelos de metafísica, a saber, da substância, continuando a fazer outra espécie de metafísica e em seu sentido mais característico, qual seja, o de ser *pensamento sobre relações e limites, da ligação de tudo a tudo*⁹.

Em segundo lugar, a elaboração metafísica leibniziana, do nosso ponto de vista, parece ter sido um gesto profundo e original de interrogar e ponderar sobre a integralidade e a legitimidade das relações que se manifestam para uma expressão adequada frente a estas manifestações. É com Leibniz que retomamos a “[...] consciência desta

9 Como nos lembra Merleau-Ponty, há “uma metafísica em ato” nos procedimentos da ciência e da física na medida em que, no processo mesmo de pensar e de conhecer, os cientistas e físicos confrontam-se com sua incapacidade de explicar e expressar o real numa linguagem unívoca.

liberdade na composição das vias da determinação racional” (SERRES, 1982, p. 12), sendo que seu sistema constitui-se como um “conjunto ordenado e multilinear de encadeamentos cruzados” (SERRES, 1982, p. 28), e caracteriza-se principalmente “[...] por esta possibilidade de retornos múltiplos” (SERRES, 1982, p. 70), o que para nós só é possível transcendendo o sistema euclidiano e cartesiano e abrindo o sistema à infinita complexidade.

Em terceiro lugar, para Leibniz, a precedência da condição cognitiva do mundo possibilita observá-lo e monitorá-lo como um sistema ontológico passível de ser decodificado por sistemas cognitivos baseados em princípios apropriados. Nesse sentido, o mundo possui uma ordem racional, isto é, uma sistematicidade que possibilita as existências, ou melhor, as coexistências.

Tratando especificamente do aspecto social, é importante notar que o filósofo não só percebeu que os modos particulares de conhecimento acabam por conduzir sempre a resultados incompletos, mas que para empreender racionalmente a busca individual pelo sentido total do mundo, seus limites e possibilidades, a ligação de tudo à tudo, realiza-se necessariamente um exercício *metafísico* que não está a serviço dos procedimentos estritamente científicos e onde as ponderações não se sustentam definitivamente apenas numa determinada teoria científica (Cf. SERRES, 1982, p. 91). Entretanto, quando falamos em objetivos concretos a serem atingidos coletivamente, ou melhor, ponderar, decidir e selecionar o melhor a ser realizado entre as diversas problemáticas que se encontram e se entrecruzam no mundo, sabendo que estas decisões redirecionam nossos próprios comportamentos, esse exercício nos parece fundamentalmente cibernético e impossível de não ser feito.

Acreditamos, portanto, ser importante aqui sublinhar que todo o sistema de princípios que se autorrelacionam na metafísica leibniziana,

entre os quais, o *conceito de expressão*, o *princípio P. A.* e a lógica das *compossibilidades* atrelada ao princípio do melhor são precursores da atual teoria cibernética e, mais precisamente, do seu derivado, o processo de retroalimentação ou *feedback*. Esta afirmação não significa que estejamos sustentando um viés reducionista da sociedade, limitando, por exemplo, todas as expressões e comunicações à ações teleologicamente orientadas; estamos aqui nos utilizando dessa ferramenta para mostrar o aspecto dinâmico e autorregulado das relações humanas que, em conformidade a Leibniz, converge para unidades de sentido instituídas pelos próprios sujeitos expressivos.

THE RELATION BETWEEN CYBERNETICS AND
METAPHYSIC AND ITS CONSEQUENCES IN SOCIAL
LIFE BASED ON G.W. LEIBNIZ'S MONADOLGY

ABSTRACT: The study on Leibniz is broad today: we know him as the metaphysical philosopher of religious tendencies, as opposer of Descartes, as vitalist, mathematician, etc.; but the question that guides our research is trying to figuring out new horizons: is it possible to find elements in his metaphysics that allow us to think about the contemporary social scenario? From the conceptual tools created by the philosopher we think that the answer is positive.

KEYWORDS: Metaphysics; cybernetics; function; feedback; expression

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BOUVERESSE, R. (org.) (1999). *Perspectives sur Leibniz*. Paris:Vrin

BUENO, G. (1972). *Ensayos sobre las categorias de la economia política*. Barcelona: La Gaya Ciencia.

DASCAL, M. (2008) *Leibniz: What kind of rationalist?* Tel Aviv University: Israel.

LEIBNIZ, G. W. (1903). "Sobre o princípio de razão". In: *Opuscules e fragments inédits de Leibniz* (edité par L. Couturat), Paris:Vrin.

_____. (1989). *Philosophical papers and letters*. Trad. e org. Leroy Loemker. 2ª ed., Dodrecht/Boston/London: Kluwer.

_____. (1998). *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. PUF: Paris.

_____. (2000). *Novos Ensaio sobre o entendimento humano* [trad. Luis

João Baraúna]. São Paulo: Nova Cultural

_____. (2002). *Sistema novo da natureza da comunicação das substâncias e outros textos*. Belo Horizonte: Editora UFMG/FAFICH.

_____. (2004). *Discurso de Metafísica e outros textos*. Trad. Marilena Chaui e Alexandre C. Bonilha. São Paulo: Martins Fontes.

MERCER, C. (2004). *Leibniz's Metaphysics: It's origins and development*. CUP: Cambridge University Press.

RESCHER, N. (2013). *On Leibniz: Expanded Edition*. University of Pittsburg: University of Pittsburg Press.

SERRES, M. (1982). *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris: PUF.

SOROKIN, P. (1951). *Teorias sociológicas contemporâneas*. Trad. Elvira Martin. Montevideo: Editorial Depalma.

WIENER, N. (1968). *Cibernética e Sociedade: o uso humano de seres humanos*. Trad. João P. Paes. 2ª ed. São Paulo: Editora Cultrix.

ZAUDERER, N. (2008). "The place of the other in Leibniz's rationalism". In: DASCAL, M. *Leibniz: What kind of rationalist?* Tel Aviv University: Israel.

Recebido: 04/07/2015

Aprovado: 02/03/2016

LINGUAGEM E VERDADE EM LEIBNIZ

Chaianne Maria da Silva Faria

Mestranda, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

chaianne.faria@usp.br

RESUMO: Nos ensaios em que discute o aperfeiçoamento da língua alemã, Leibniz destaca o papel desempenhado pelos signos em geral para a construção das ciências, opondo-se aos que defendem ser preciso sempre a considerar a coisa mesma a fim de descobrir suas propriedades. Para o filósofo, se não houvesse signos capazes de substituir a coisa e a ideia que temos dela, e tivéssemos de remontar continuamente à natureza visada e refazer sua definição, não haveria escolha senão cessar o próprio diálogo com o outro e a própria reflexão. E o que torna um signo apto a ocupar o lugar de uma realidade e se prestar à constituição de conhecimento racional acerca das coisas é que ele exprima, em sua disposição e nas relações que estabelece com outros caracteres, as relações e propriedades que constam da coisa da qual é signo, de sorte que a partir de seu emprego seja possível chegar à coisa mesma. Isto posto, nosso objetivo será discutir o papel da linguagem para raciocinar, bem como a natureza dos termos e essa sua relação com as coisas que significam e pelas quais supõem, a fim de entender como Leibniz pode definir as proposições verdadeiras como aquelas em que há uma ligação coerente entre os termos e simultaneamente afirmar que é preciso encontrar na própria coisa um fundamento apto a justificar a proposição e demonstrá-la *a priori*.

PALAVRAS-CHAVE: linguagem, verdade, signo, expressão, suposição.

I

Ao comentar a doutrina leibniziana da verdade, Quintín Racionero (1994) chama a atenção para o fato de que na maior parte dos textos em que expõe sua concepção de verdade, Leibniz não trata do que constitui a verdade mesma, mas oferece, mais precisamente, uma definição de enunciado verdadeiro. O que o filósofo alemão afirma frequentemente é que “Verdadeira é a proposição cujo predicado está contido no sujeito”, o que estabelece, à primeira vista, ao menos duas coisas: em primeiro lugar, que a verdade é um predicado de enunciados, um atributo que se diz de proposições e, em segundo, que as condições de verdade de toda proposição verdadeira repousam estritamente nos termos que a constituem, na relação que entre eles se estabelece e em que a noção veiculada por sua composição ou articulação no discurso seja uma noção consistente, ou, dito por outras palavras, que o conceito resultante da combinação entre o termo sujeito e o termo predicado seja uma noção possível. Falsas, por outro lado, são as proposições contraditórias, nas quais a inclusão do predicado no sujeito como um de seus fatores exprime um conceito do qual se podem derivar por meio da análise e, ao mesmo tempo, conseqüências que se contradizem.

No entanto, nos mesmos textos em que parece definir a verdade das proposições exclusivamente segundo a consistência da ligação entre os nomes que nelas ocorrem, Leibniz escreve, seja na sequência da definição exposta acima, seja numa formulação que a precede, ora que toda predicação verdadeira tem algum fundamento na natureza das coisas (cf. LEIBNIZ, 2004, §8, p,16), ora que a ligação por ele concebida entre sujeito e predicado numa proposição verdadeira não é outra senão

aquela que se encontra ordinariamente entre as coisas na natureza¹, ora que, dado o vínculo estabelecido entre os dois termos, é preciso que haja nas coisas mesmas um fundamento apto a justificar a ligação enunciada. Esta última elaboração é a que aparece num opúsculo intitulado *Da natureza da verdade*, escrito em 1686, no qual Leibniz afirma:

Verdadeira é a proposição cujo predicado está contido no sujeito, ou, mais geralmente, cujo conseqüente está contido no antecedente, e por isso é necessário que exista *uma certa conexão entre as noções dos termos* ou que haja *na coisa mesma um fundamento a partir do qual se possa dar a razão da proposição ou estabelecer uma demonstração a priori* (LEIBNIZ, 1982, p. 400).

Leibniz apresenta, portanto, duas definições de proposição verdadeira, as quais são formuladas simultaneamente e ocorrem nos mesmos textos, a despeito da oposição que à primeira vista se estabelece entre ambas: de uma parte, há aquela definição que não parece demandar como requisitos da verdade mais que os termos que comparecem no enunciado e a relação logicamente consistente entre eles; e, de outra, uma que assume como fator de verdade de toda predicação verdadeira a correspondência entre o que a proposição afirma ou nega e um substrato ontológico de que o enunciado é mera descrição, ou, dito de outro modo, uma proposição é verdadeira desde que consista numa ligação entre os nomes *correspondente* àquela que de fato se dá entre as naturezas nomeadas. Com efeito, não obstante a diferença entre as

1 Cf. as cartas a Arnauld: “Sempre, em toda proposição afirmativa verdadeira, necessária ou contingente, universal ou singular, a noção do predicado está contida de alguma maneira na do sujeito; *praedicatum inest subjecto*; ou então não sei o que é a verdade. Ora, não peço aqui mais que a ligação que se encontra *a parte rei* entre os termos de uma proposição verdadeira” (LEIBNIZ, 1946, p. 78).

duas definições, as passagens mencionadas acima não deixam de dar testemunho de que, ao mesmo tempo em que escreve que a afirmação ou negação enunciadas pela proposição verdadeira têm sua razão *a parte rei*, e que a verdade da predicação consiste, portanto, na adequação do discurso à coisa, Leibniz *define* a natureza dos enunciados verdadeiros a partir do vínculo coerente entre os termos.

A questão que imediatamente se coloca é a seguinte: como Leibniz pode atribuir o mesmo estatuto (o estatuto de uma definição de proposição verdadeira) a duas concepções aparentemente inconciliáveis a respeito das condições de verdade de um enunciado? Em outras palavras, como a possibilidade lógica de uma mera conexão entre nomes pode ter o mesmo estatuto que a relação de adequação entre o pensamento tal como simbolizado na proposição e a natureza sobre a qual se pensa? Além disso, parece razoável a reivindicação de um fundamento ontológico ao qual os enunciados devem se referir, pois, enquanto parte do discurso por meio do qual construímos e transmitimos nosso conhecimento acerca das coisas, as proposições têm de estar de algum modo ligadas a essas coisas mesmas. Em contrapartida, a definição que coloca na inclusão do predicado no sujeito o princípio da verdade da predicação parece localizar tão-somente nas atividades internas ao entendimento do sujeito que conhece – aqui especificamente compreendidas como construção de conceitos e invenção de sistemas de símbolos – as condições e os referentes do conhecimento. Já não se trataria, assim, de conhecimento das coisas, de realidades cuja existência ou possibilidade independe e difere consideravelmente das estruturas conceituais e da linguagem, e o que, segundo outra perspectiva, deveria constituir-se como instrumento criado pela mente para conhecer os objetos e organizar o pensamento. Essa definição abandonaria tal condição e seria alçada ao estatuto de

referente último do saber: a verdade se reduziria, assim, às próprias operações cognitivas da razão e aos resultados de tais operações, e na medida em que consistiria só numa relação consistente de nomes concebidos pelo sujeito, nomes esses que exprimem os pensamentos e ideias da mesma subjetividade. A verdade perderia sua referência ao mundo dos objetos e se restringiria ao domínio dos conceitos e sistemas de nomes produzidos pela própria consciência².

No opúsculo “O que é a ideia?” (LEIBNIZ, 1982, p. 208-210), de 1678, Leibniz expõe o conceito de expressão: ele é uma certa analogia entre os aspectos e propriedades de uma coisa e os aspectos e propriedades de outra, pela qual torna-se possível, através do conhecimento da série de

2 Nos próximos capítulos deste trabalho, procurarei discutir como o múltiplo de conexões em que consiste a natureza das coisas, aquilo que se nos aparece como acontecimentos bem concatenados e objetos e corpos unos é resultado das relações de expressão entre as várias substâncias que constituem o mundo: se é assim, o próprio universo é um conjunto articulado de relações bem fundadas. Daí a ênfase, neste parágrafo, em afirmar a diferença entre os símbolos e conceitos enquanto *ferramenta* construída para pensar sobre as outras ordens de fenômenos e sistemas de entre-expressão que se constituem como objeto de conhecimento. No limite, é possível afirmar que as próprias substâncias individuais são uma articulação complexa de redes de relação, o substrato mais fundamental de uma série infinita de predicados os quais de organizam segundo a operação de uma lei determinada, única para cada conceito completo. Se a substância é pensada como ser capaz de ação – no próprio Discurso de Metafísica há condições que permitem definir essas unidades fundamentais a partir de um princípio interno de atividade – ela emerge então como instância dinâmica, que encontra em sua conexão com o mundo a que pertence o fundamento a partir do qual gera, por si mesma, os acontecimentos singulares que a definem. Há, portanto, uma relação de interdependência entre acontecimento e substância: de um lado, os acontecimentos encontram nas substâncias o fundamento de sua realidade, uma vez que são no e pelo sujeito substancial, de outro, a natureza intrínseca das unidades consiste numa multiplicidade infinitamente complexa de acontecimentos únicos sob seu ponto de vista.

características da expressão, conhecer a série de predicados e relações da realidade exprimida. Dentre as séries expressivas analisadas por Leibniz neste texto, há aquela pela qual a mente é capaz de obter, por meio de suas próprias operações, o conhecimento do que concerne às coisas que tem sob análise. Dito de outro modo, nosso espírito é capaz de produzir percepções que espontaneamente exprimem as coisas (conforme escreve o filósofo no Discurso de Metafísica, nossas percepções são sempre verdadeiras porque correspondem imediatamente à visão de Deus sobre o universo), de conceber um método que conduza aos objetos que se pretende conhecer, e, afinal, de inventar dada articulação de ideias ou de signos de tal modo organizada que as relações aí estabelecidas correspondem àquelas vigentes na realidade exprimida, de sorte que as conexões que estabelecemos entre conceitos e, genericamente, a maneira de articulação ou análise de nossas ideias, concordam com as ligações vigentes na natureza, refletindo-as mesmo que de modo limitado. Compreendem-se, assim, as afirmações de Leibniz relativas à natureza das ideias segundo as quais, embora haja uma infinita distância entre nossas ideias e as de Deus no que diz respeito à perfeição e à extensão, nossas ideias concordam com as dele numa mesma relação, sendo esta relação, portanto, o fundamento da verdade e da validade de nossos pensamentos³. Conforme escreve o filósofo em numerosos textos⁴, o entendimento divino é a fonte das essências, de sorte que suas ideias conformam a natureza das coisas, e as relações existentes entre os

3 Cf. LEIBNIZ, (1992a, p. 472): “[...] e quando Deus nos manifesta uma verdade, apreendemos aquela que está em seu entendimento, pois, ainda que exista uma infinita diferença entre suas ideias e as nossas no que concerne à perfeição e à extensão, sempre resultará certo que concordam em uma mesma relação”.

4 Cf., p. ex., Teodiceia, *Confessio philosophi*, Da origem primeira das coisas, Discurso de Metafísica, Correspondência com Arnauld e outros.

conceitos que formamos, desde que bem constituídos, são as mesmas que definem a natureza dos objetos, o que também se aplica ao caso dos termos da linguagem, do mesmo modo, quando bem construídos e empregados. Isto posto, ainda que os nomes sejam arbitrários, as ligações entre eles não o são, na medida mesma em que exprimem as relações existentes entre os objetos. Assim, embora os sistemas de nomes possuam suas próprias leis e propriedades, como são, por exemplo, as regras gramaticais de uma língua, é certo que, na medida em que são aplicados ao conhecimento, as conexões que mantêm entre si refletem aquelas existentes *a parte rei*, de sorte que, apesar das diferenças intrínsecas aos conjuntos de símbolos utilizados, as relações estabelecidas entre os termos se mantêm constantes quando exprimem as mesmas coisas. Embora haja nomes e gramáticas diferentes de uma língua para outra, de modo que não é a mesma palavra que designa um mesmo objeto, as relações que essa palavra mantém com outros vocábulos da língua a que pertence equivalem àquelas entretidas entre as palavras de outro idioma que exprimam o mesmo objeto porque, afinal, trata-se da mesma natureza a ser expressada pelos diferentes grupos de caracteres. Ora, se empregarmos bem as normas gramaticais de cada língua e observarmos as propriedades concernentes às palavras, conseguiremos tecer entre os nomes relações que correspondam àquelas existentes nas coisas (cf. LACERDA, 2006, p. 178-180). Há, por conseguinte, uma comunidade entre nossa inteligência e a natureza que nos permite entender e dizer o real: de um lado, a realidade é, por essência, enunciável⁵, e de outro, as

5 Cf., p. ex., §6 do Discurso de Metafísica: “Não existe, por exemplo, rosto algum cujo contorno não faça parte de alguma linha geométrica e não possa desenhar-se de um traço só por certo movimento regulado. Assim, pode-se dizer que, de qualquer maneira que Deus resolvesse criar o mundo, este teria sido sempre regular e dentro de uma certa ordem geral” (LEIBNIZ, 2004, p. 12-13).

operações de nosso entendimento, na medida mesma em que participam dessa racionalidade, são tais que as construções linguísticas e conceituais delas resultantes exprimem naturalmente as estruturas de ordem e conexão presentes nos objetos⁶.

Feitas essas considerações, são justamente a linguagem e os conceitos que permitem a conciliação entre as duas definições de enunciado verdadeiro dadas por Leibniz, ou seja, são as duas instâncias o que permite compreender como o filósofo pode definir a verdade das proposições a partir de seus constituintes – os termos e a relação entre os termos – e, não obstante isso, afirmar que a atribuição a um ser de um predicado qualquer tem de encontrar sua razão na natureza

6 Cf. *Ensaio de Teodiceia*, III, §356: “A representação tem uma relação natural com aquilo que deve ser representado. Se Deus fizesse representar a figura redonda de um corpo a partir da ideia de um quadrado, isso seria uma representação pouco adequada, pois haveria ângulos e saliências na representação, enquanto tudo seria liso e igual no original. Com frequência a representação suprime algo nos objetos quando é imperfeita, mas não poderia acrescentar nada: isso a tornaria não mais perfeita, mas falsa[...]” (LEIBNIZ, 2013, p. 377-8). No §27 do Discurso de Metafísica, Leibniz distingue entre as ideias, enquanto conteúdos mentais que podem ou não ser construídos, e os conceitos ou noções, os quais são sempre formados. No §14 ocorre uma separação semelhante: há, de um lado, as percepções, as quais são sempre verdadeiras, porque correspondem à visão de Deus sobre o mundo a partir da perspectiva em que consiste nossa natureza, e, de outro, nossos juízos, que, formados por nós, podem nos enganar. Se for possível unir, num primeiro grupo, noções e juízos, e, em outro, ideias e percepções, parece correto afirmar que, embora a representação destas últimas seja infalível – no caso das ideias nem sempre, uma vez que, quando construídas, podem apresentar dentre seus constituintes elementos logicamente incompatíveis entre si, de sorte que, nesse caso, não remetem a realidade nenhuma –, os primeiros também mantêm uma relação natural com aquilo que devem exprimir, dada a continuidade de leis existente entre a natureza e as operações de nosso intelecto: como escreve Leibniz em carta à princesa Elisabeth datada de 1678 (LEIBNIZ, 1989, p. 49-57), desde que os raciocínios sejam todos realizados *in forma* e apresentem um encadeamento ordenado que não suprima nada necessário à descoberta da relação ou propriedade visada, serão igualmente infalíveis.

mesma desse ser. Com efeito, uma vez que os sistemas de caracteres e as noções são ferramentas que a mente é capaz de criar por si mesma para conhecer os objetos, e dado que esse papel de instrumento lhes concerne precisamente na medida em que se pode formar entre eles uma construção complexa de conexões que convenha nas mesmas relações vigentes nas coisas, segue-se que as ligações estabelecidas entre nomes e conceitos, enquanto estes são ferramenta para conhecer os objetos, não são um puro resultado das funções cognitivas da consciência sem qualquer compromisso com a realidade concreta exterior⁷ ao âmbito dos conceitos e da linguagem. Pelo contrário, obedecendo às leis próprias a cada conjunto de caracteres, tal complexo de ligações traduz no entendimento as coisas sobre as quais pensamos – a estrutura ou forma das relações vigentes nos objetos, não toda a extensão de seu conteúdo, demasiado complexo para que o abarquemos –, pelo que também se justificam as afirmações⁸ de Leibniz sobre a existência de caracteres com o emprego dos quais seuria “mais fácil perceber diferentes propriedades das coisas”⁹, ou seja, de signos mais perfeitos, que melhor dão a conhecer, por meio das relações que se pode estabelecer entre

7 Há, no entanto, casos em que as coisas que se visa conhecer são precisamente os sinais da linguagem, suas propriedades e regras de composição e análise, circunstância em que supõem por si mesmos, naquilo que os medievais chamavam de suposição material (cf., p. ex., OCKHAM, 1999). O principal esforço empreendido aqui visa garantir que as articulações de nomes que se podem formar na linguagem, na medida em que pretendem exprimir a realidade, têm como fundamento sempre o estado de coisas que se quer conhecer pelo emprego tanto dos signos quanto das instâncias conceituais, de sorte que, embora os nomes sejam arbitrários, permaneça sempre constante que suas relações, desde que sejam bem escolhidos e empregados, têm um fundamento *a parte rei*.

8 Cf., p. ex., “Diálogo sobre a conexão entre as coisas e as palavras”, “Análise das línguas” e outros, in LEIBNIZ, 1982.

9 Idem.

eles, as relações que ocorrem *a priori* nos e entre os objetos que eles exprimem. As relações que caracterizam um determinado estado de coisas se refletem em ligações equivalentes entre os conceitos e sinais da linguagem. Assim, se uma representação¹⁰ ou enunciação qualquer sobre o mundo se pretende verdadeira, as condições a partir das quais se torna possível ou não atribuir-lhes o predicado de verdade permanecem num plano heterogêneo e primeiro em relação aos limites circunscritos pelo domínio estritamente conceitual e linguístico. O fundamento da verdade não é, por conseguinte, interno a uma proposição ou à representação de um objeto, mas remonta justamente à realidade que se busca conhecer por meio dos nomes e noções, e o êxito das ferramentas criadas pelo entendimento é medido, em primeiro lugar, pela capacidade que tem uma ideia de apresentar uma realidade¹¹, e, em segundo, pela maior ou menor perfeição com que esta ideia é capaz de exprimir a natureza que tem como objeto¹². No caso de um enunciado afirmativo, uma vez que este consiste na expressão linguística de um juízo pelo qual se afirma

10 Aqui entendida genericamente como ideia, ou, na medida em que as ideias podem ser representadas por signos, como uma concatenação ordenada de caracteres.

11 Um dos índices característicos da ideia, e que a distingue de outros conteúdos mentais, é sua capacidade de apresentar uma realidade, ou seja, uma vez que seus constituintes exprimem os predicados de uma coisa, se forem todos logicamente compatíveis entre si, segue-se que, reversivamente, também o são as propriedades do objeto visado, de sorte que este consiste numa essência ou ser possível. Isto será melhor discutido na sequência do texto.

12 Daí a tipologia leibniziana das ideias, constituída em função da maior ou menor acurácia com que um dado conteúdo mental exprime uma realidade: assim, nossos conhecimentos se dividem em claros ou obscuros, aqueles em distintos ou confusos, os distintos em adequados ou supositivos e os adequados podem ser ditos ainda intuitivos, caso em que se contempla perfeitamente, pela consideração da ideia que a representa, a natureza da coisa, até os elementos mais simples de que é formada. Sobre isso ver, também, “Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as ideias”, in LEIBNIZ, 1982.

que algo é algo, será verdadeiro se conseguir ou não dizer da coisa sobre a qual versa uma propriedade que efetivamente lhe concerne, ou, segundo os termos pelos quais Leibniz define as proposições verdadeiras, conforme exiba ou não entre seus constituintes uma relação de inerência que seja o reflexo da unidade real que se dá entre um objeto e suas propriedades¹³, ou da relação de inerência efetivamente existente entre uma coisa e o que pode ser verdadeiramente predicado dela: os acidentes inerem ao sujeito. Com efeito, embora haja uma ordem racional da realidade, comum tanto aos eventos e seres que constituem

13 Até este momento do texto, expus a definição leibniziana de enunciado verdadeiro como aquele em que o termo predicado está contido no termo sujeito, e a simultânea reivindicação do filósofo de que haja *a parte rei* uma razão para que se atribua a dado sujeito uma propriedade qualquer. É esse o terreno em meio ao qual se delineia o problema a ser enfrentado aqui: como a verdade das proposições pode ser afirmada uma função exaustiva dos componentes da própria proposição ao mesmo tempo em que se requer um fundamento heterogêneo e externo ao enunciado – uma realidade – apto a dar a razão da predicação? O recurso ao conceito leibniziano de expressão e o reconhecimento de que a linguagem exprime a natureza e a traduz no pensamento surgem como primeiro momento da resposta: a complexidade de relações envolvida nas/entre as coisas se reflete numa construção complexa de relações nos e entre os termos da linguagem. Uma vez que se tenha considerado que as relações existentes entre símbolos e conceitos, quando aplicados ao conhecimento, refletem as ligações existentes *a parte rei*, passa-se para o segundo momento da resposta: trata-se da ideia de que nomes e noções, precisamente na medida em que se pode formar entre eles uma rede de relações que exprime as coisas, as substituem nos pensamentos, sendo, portanto, a própria realidade no plano epistemológico. Daí que a relação de inerência a qual, aos olhos de Leibniz, define as proposições verdadeiras seja, no enunciado, expressão de uma relação real e anterior: há, em primeiro lugar uma relação entre essências pela qual, p. ex., B é em A, a qual se reflete numa relação de inerência entre os conceitos que supõem por A e B: considerando-se que tais conceitos sejam respectivamente X e Y, segue-se que Y é em X. Cabe salientar que não se trata, aqui, de determinar as razões que levaram Leibniz a conceber a verdade nesses termos – pela relação de inerência entre sujeito e predicado – mas tão-somente de mostrar que tal concepção não implica reduzir a verdade a uma relação entre nomes ou conceitos sem fundamento no real.

a série das coisas quanto às leis e operações da inteligência humana, essa comunidade diz respeito à capacidade de que é naturalmente dotado nosso entendimento de gerar sistemas de símbolos e conceitos entre os quais se podem formar relações congruentes com aquelas que conformam o mundo. Todavia, isso não supera a distância ontológica que separa a realidade da representação. Assim, se preserva uma relação de exterioridade e de dependência entre nossos conteúdos cognitivos e as essências. Por isso, embora nosso conhecimento se dê por meio de nossas próprias ideias, o fundamento da validade destas são as ideias de Deus, as quais, como afirmado acima, são a fonte de toda realidade. Dito de outro modo, embora sejam uma importante ferramenta para o exercício do pensamento, e aquilo com que efetivamente lidamos nas demonstrações e na estruturação do saber científico, noções e símbolos não são a natureza última que buscamos conhecer, mas, de preferência a isso, refletem nas conexões entre eles estabelecidas as ligações entre si de algo outro que são as coisas sobre as quais pensamos.

Numa série de textos cujo marco é o esforço empreendido por Leibniz tanto para conhecer a origem e a potência expressiva das línguas naturais, quanto para a construção de uma língua artificial que “acrescente ao poder do intelecto tanto quanto os microscópios e o telescópio acrescentam ao poder do olho, ou mais ainda, uma vez que a mente é mais nobre que o olho” (LEIBNIZ, 1982, p. 198), o filósofo refere-se reiteradamente tanto à necessidade do emprego de palavras ou outros símbolos os quais possam substituir as coisas no curso do pensamento, e servir de “fio mecânico” para a condução do raciocínio, como às condições para emprego dos caracteres. Tais condições não se explicam pela semelhança entre um dado símbolo e a coisa que ele simboliza, e tampouco pela correspondência imediata e pontual entre um nome e

uma realidade¹⁴, mas encontram sua definição precisamente na ordem e proporção das relações vigentes entre a série dos sinais e a série das notas características do objeto significado pelos caracteres. Os nomes só podem ser postos no lugar das coisas quando exibem nas conexões que estabelecem entre si ligações equivalentes àquelas que ocorrem originariamente entre os objetos, e, se é assim, é preciso, em primeiro lugar, que os vários signos que intervêm na construção de uma noção composta apresentem entre si uma relação logicamente consistente: na medida em que uma coisa é definida, em primeiro lugar, como um conceito possível, é necessário que o símbolo, na composição de sinais que perfaz a fórmula por ele representada, seja tal que exprima a mesma estrutura logicamente consistente que ocorre entre as propriedades que constituem o objeto visado – uma vez que a coerência lógica entre os predicados de uma coisa é a relação que instaura sua realidade. Além dessa relação originária, entre os objetos ocorrem várias outras relações, as quais são, do mesmo modo, exprimidas pelos caracteres que os substituem.

Isto posto, a invenção da linguagem aparece como principal instrumento para acessar a natureza dos objetos, em primeiro lugar porque o intelecto humano não é capaz de seguir o progresso de raciocínios muito complexos sem se servir de sinais que substituam as coisas e os conceitos correspondentes. Conforme escreve Leibniz no opúsculo *Signos e cálculo lógico*, texto sobre a Característica Universal,

14 A relação imediata entre um nome qualquer – mesa – e a coisa de que ele é nome – o objeto mesa – é arbitrária ou convencional: é socialmente determinado que a um ser seja designado um dado nome. São as interações e relações entre nomes o que permanece constante e é independente de convenções.

Todo raciocínio humano é levado a cabo por meio de alguns signos ou caracteres. Com efeito, não só as coisas mesmas, mas inclusive as ideias das coisas não podem nem devem ser continuamente objeto de observação distinta por parte da mente. Devido a isso, e por razões de economia, empregam-se signos em lugar de umas e de outras. De fato, se a cada vez que um geômetra mencionasse uma hipérbole, uma espiral ou uma curva quadrática no curso de uma demonstração se visse obrigado a se representar antes, e com exatidão, as respectivas definições, ou seja, os processos que as geram, e, ademais, a definição dos termos que nelas aparecem, avançaria muito lentamente para novas descobertas (LEIBNIZ, 1982, p. 219).

Mas, mais do que um recurso que nos possibilita resumir noções muito complexas por meio de sua representação em um signo, as palavras e símbolos em geral são os elementos a partir dos quais construímos os sistemas ordenados de proposições que conformam a estrutura das várias ciências. É pelo emprego dos sinais da linguagem que significamos as coisas sobre as quais se debruça o pensamento, e são eles, e não os objetos mesmos, aquilo que figura nos enunciados e no discurso, de sorte que se constituem – não isoladamente, mas segundo a série de relações que se pode formar entre eles, desde que bem escolhidos e empregados¹⁵ – como o correlato e substituto, no nível do pensamento, das coisas sobre as quais se faz ciência, não só por razões de economia, mas em todo pensamento como fonte de sua organização e princípio das operações cognitivas. Daí a afirmação de Leibniz, na *Característica Geométrica*¹⁶, de

15 Assim como não é possível conceber qualquer objeto na série das coisas cuja natureza seja totalmente delimitável segundo a referência dele a um puro “si mesmo”, sem que se considere, portanto, sua relação com a totalidade do mundo (cf. LEIBNIZ, 2013, p. 138-9), também no que concerne à linguagem cada palavra remonta ao conjunto do texto em que ocorre – e, no limite, da língua a que pertence – como condição da definição de seu significado.

16 “Os caracteres são objetos de que nos servimos para exprimir as relações entre si

que, sendo os signos o meio pelo qual nos é possível pôr em evidência as relações entre os objetos, seja mais fácil nos ocuparmos com eles do que com as coisas. O múltiplo de relações constante dos objetos se reflete em um múltiplo de conexões entre símbolos, de sorte que as estruturas que criamos na linguagem e nos conceitos nos permitem reconstituir a natureza das coisas no plano do raciocínio, isto é, nos dão condições para apreender as propriedades dessa natureza e as relações que estabelece com outras coisas a partir do conhecimento das propriedades e relações que conformam tais estruturas¹⁷. É como se, por meio da linguagem, nos fosse dado traduzir os objetos em sistemas de relação entre símbolos ou conceitos; daí que as conexões entre os sinais se apresentem como o equivalente, no discurso, das relações originariamente vigentes nas e entre as coisas que eles exprimem. Os signos e suas relações não são, portanto, uma realidade autorreferente, independente da ligação com algo outro que não eles próprios, mas haurem das coisas que significam e substituem no pensamento a razão de seu uso e as condições que orientam seu emprego. São, pois, a instância mediadora¹⁸ entre a

de outros objetos, de modo mais simples do que entre estes últimos” (LEIBNIZ, 1995, p. 143, Tradução minha).

17 Cf. Diálogo sobre a conexão entre as coisas e as palavras: “[...] se os caracteres podem ser aplicados ao raciocínio, deve haver entre eles uma construção complexa de conexões, uma ordem, que convenha com as coisas, se não nas palavras individuais [...], ao menos em sua conexão e flexão. [...] E isto me deu esperanças de escapar à dificuldade. Pois, ainda que os caracteres sejam arbitrários, seu emprego e conexão tem algo que não é arbitrário, a saber, certa proporção entre os caracteres e as coisas, e nas relações entre os caracteres que exprimem as mesmas coisas” (LEIBNIZ, 1982, p. 205, Tradução minha).

18 A concepção de que a linguagem se constitui como mediação entre o entendimento e a natureza das coisas sobre as quais se pensa talvez negligencie a dimensão constituidora de que são portadores os signos e as normas gramaticais que orientam sua articulação. Uma vez que tornam possível o exercício do pensamento, tais

realidade objetal e o entendimento, aquilo por meio do que a mente opera e conhece as coisas.

No que concerne às nossas ideias, Leibniz recusa, como assinalado acima, que sejam o referente dos nomes, os elementos últimos a embasarem e validarem o conhecimento. No artigo 23 do *Discurso de Metafísica*, o filósofo discute o mau uso das ideias por meio da crítica à prova *a priori* da existência de Deus, apresentada por Descartes na *Quinta Meditação*, e fundamentada na ideia do ser mais perfeito presente no espírito. Para Leibniz, embora correta, a prova apresenta uma lacuna no cerne de sua argumentação na medida em que não mostra se a ideia sobre a qual repousa é ou não a ideia de um ser possível, quer dizer, se é ou não a ideia ou definição de uma coisa. Dado que Deus é o ser que envolve o máximo concebível de perfeição, uma vez estabelecido que todos os requisitos constitutivos de sua natureza são possíveis e compossíveis, isto é, que não envolvem nenhuma contradição em si mesmos e são, além disso, passíveis de serem reunidos no mesmo sujeito, segue-se imediatamente sua existência. Assim, como escreve Leibniz no final do artigo citado, também as ideias são suscetíveis de verdade e falsidade, conforme seja verdadeira ou falsa a proposição que afirma a possibilidade do objeto da ideia. Daí o cuidado do filósofo, nos *Novos Ensaios*, em distinguir entre verdades determinadas pela relação expressiva entre nossos pensamentos e as ideias de Deus, de um lado, e expressões ou ficções arbitrárias e, portanto, inventadas segundo nos parece, sem que mantenham relação com as ideias de Deus. Isto posto, antes de utilizar as ideias como princípio para a construção de conhecimento acerca das

elementos, justamente por serem condição de todo raciocínio, aguçam, aperfeiçoam e, no limite, formam aquilo que por meio deles se exerce.

coisas, é preciso estar seguro quanto à possibilidade da realidade que elas exprimem, de sorte que sua validade e as condições de seu emprego estão também subordinadas à coisa que têm como referente, tal como ocorre no que diz respeito aos sinais escritos e falados. Estabelecido isso, quer sejam as ideias, quer os nomes aquilo que ocupa o lugar das coisas nos pensamentos e proposições, serão sempre essas coisas e as relações que as definem o fundamento do emprego dos caracteres e conceitos por meio dos quais conhecemos.

Assim, uma vez que Leibniz localiza nos constituintes dos enunciados – nos termos e na ligação entre os termos – as condições que definem a natureza das proposições verdadeiras, ao mesmo tempo em que exige uma razão *a parte rei* capaz de justificar a predicação, uma discussão acerca dos idiomas naturais e da língua artificial que o filósofo buscou construir durante toda a vida, bem como da natureza e função dos termos e das relações que se estabelecem entre os signos e as coisas significadas, parece oferecer os instrumentos aptos a justificar a enunciação simultânea das duas definições de proposição verdadeira nos escritos leibniziano. Dada a relação proporcional estabelecida de partida entre linguagem e a natureza, pela qual a rede de ligações que define os objetos se exprime num múltiplo de conexões entre os signos, a relação de consistência lógica entre os nomes exigida para afirmar a veracidade de um enunciado nos quadros da aceção analítica de verdade não exclui a referência a conteúdos extrínsecos à proposição; pelo contrário, é justamente essa ligação entre as relações que ocorrem entre os símbolos e aquelas vigentes nas coisas simbolizadas que permite com que a identidade total ou parcial entre os termos constitutivos da proposição seja princípio apto a definir a natureza dos enunciados verdadeiros. Pois, uma vez que se leve em conta o papel da linguagem

como *ferramenta* por meio da qual conhecemos a natureza das coisas, a relação de inerência afirmada pela proposição verdadeira não se dá originária e propriamente entre os nomes de que se constitui o enunciado tomados como meros nomes, mas entre as coisas que eles significam. Assim, enquanto expressões dos objetos na proposição, concerne aos nomes a expressão da verdade, já que a relação entre as coisas é a razão da ligação afirmada pelo enunciado e o que torna o enunciado verdadeiro – conforme será discutido ao longo do texto¹⁹.

II

Assim como uma pedra no sapato de um viajante pode retardar sua marcha, por causar-lhe incômodo, e uma mosca que perturba um chefe de Estado em suas deliberações é capaz de modificar o curso de importantes acontecimentos políticos, para Leibniz também o cuidado com a linguagem, tanto no que diz respeito à sua expressividade quanto no que concerne à precisão no emprego dos sinais de que se constitui, está entre aquelas coisas que, embora comumente menosprezadas, produzem as mais significativas consequências (LEIBNIZ, 2000, p. 76: “Exortação aos alemães para que aperfeiçoem seu entendimento e

19 “A inerência é uma relação que se dá entre conceitos. Se Leibniz constantemente dá a impressão de que ela diz respeito aos termos, isso se deve à sua concepção de que os caracteres exprimem os conceitos e à sua maneira voluntariamente elíptica de se exprimir” (RAUZY, 2001, p. 58). Como será discutido, Leibniz concebe os seres, primordialmente, como seres possíveis, isto é, como conceitos adequados. Isto posto, a relação de inerência veiculada pela proposição verdadeira é, de fato, só veiculada por ela, e consiste, por conseguinte, no símbolo, na expressão epistemológica de uma relação que concerne, em primeiro lugar, aos conceitos em que consiste a natureza das coisas e que são significados pelo termo sujeito e pelo termo predicado.

sua língua, acompanhada da proposição de uma sociedade em favor da identidade alemã.”). Com efeito, a língua, ou, de maneira mais ampla, os sistemas de caracteres em geral, são a ferramenta cujo emprego torna possíveis o exercício do entendimento, a comunicação e a construção das ciências, uma vez que, se não houvesse palavras ou outros signos que simbolizassem as coisas e as ideias que temos delas, seja quando nos exprimimos para uma assembleia, seja no íntimo de nossas ponderações, e um conjunto de regras que presidisse a combinação e análise de tais caracteres, não só não seríamos capazes de comunicar aos outros nossas ideias como também estaríamos como que mudos para nós mesmos e incapazes de conhecer algo distintamente – de sorte que, afinal, não haveria alternativa senão cessar o diálogo com o outro e a própria reflexão.

O idioma é, portanto, o veículo por meio do qual comunicamos os nossos pensamentos, e essa é a primeira função da linguagem: a criação de um campo comum de sentido que é simultaneamente produto de nossa irmandade com outros homens e condição de possibilidade do grupo. Mas, mais que princípio oriundo e originário do vínculo que instaura e mantém uma comunidade, a linguagem é também o que nos permite estruturar o raciocínio nos sistemas ordenados que constituem as ciências, ou seja, aquilo por meio do que representamos para nós mesmos nossas ideias e os nexos de nosso raciocínio, sobretudo quando a matéria sobre a qual pensamos é muito complexa, e a sucessão de pensamentos demasiado longa. De fato, dada a debilidade do entendimento, isto é, a limitada capacidade da mente de reter e compreender de um só golpe a cadeia completa de substituições de uma demonstração, ou, genericamente, as várias camadas que compõem os pensamentos, uma vez bem conhecida a natureza da coisa considerada, na sequência da

investigação é suficiente – e necessário – que coloquemos uma palavra ou qualquer outro símbolo em seu lugar, e possamos derivar, por meio do emprego desse sinal, as relações que o objeto visado mantém com outras coisas:

Quanto ao uso da língua, é necessário também considerar este fato surpreendente: as palavras não são só os signos dos pensamentos, mas também das coisas, e nós temos necessidade de signos não só para exprimir o que pensamos aos outros, mas também para que venham em nosso socorro em nossas próprias reflexões. Pois, do mesmo modo que nas grandes cidades comerciais não se paga, todas as vezes, em dinheiro, mas se utilizam, em seu lugar, como meio de pagamento, bilhetes e jetons, do mesmo modo procede o entendimento [...] com as imagens das coisas. Mais precisamente, ele se serve de signos para não ser obrigado a considerar novamente a coisa sempre que ela se apresenta (LEIBNIZ, 2000, p. 34).

Eis por que o zelo com a linguagem está entre aquelas coisas “utilíssimas, ainda que pareçam pequenas e negligenciáveis”: quando os sábios de um país utilizam outras línguas com o intuito de estabelecer os fundamentos de uma ciência em lugar de se servirem de seu próprio idioma e, justamente por meio desse exercício, torná-lo mais perfeito, ameaçam a autonomia intelectual de seu país e enfraquecem seu entendimento, o que, por conseguinte, põe em risco o desenvolvimento mesmo das ciências. Em contrapartida, o cultivo diligente do idioma, o conhecimento das palavras já existentes, assim como a invenção de novos vocábulos, e o emprego cuidadoso dos sistemas gramaticais servem simultaneamente à robustez do entendimento, à independência de um país em relação àquelas outras nações de cujas línguas palavras são tomadas de empréstimo e ao fortalecimento dos laços que mantêm coesa a sociedade, dado que o bom emprego do idioma se presta também, senão sobretudo, a tornar melhores as relações humanas.

Dentre os temas relativos à linguagem tratados por Leibniz nos ensaios citados, talvez o mais importante seja aquele relativo à necessidade de tornar a língua alemã mais expressiva, isto é, mais apta à função de pôr em evidência as relações e propriedades dos objetos concernentes a cada ciência. Pois, se nos é forçoso empregar palavras e símbolos para significar as coisas e, assim, nos livrar da difícil – no limite, inexecutável – tarefa de reconstituir, sempre, a definição da coisa sobre a qual pensamos e a dos requisitos ou notas características dos conceitos menos compostos de cuja articulação resulta a construção de uma noção complexa, é igualmente necessário que esses sinais mantenham com a coisa significanda uma relação tal que a partir deles seja possível encontrar a natureza que se tem em vista. Dito de outro modo, é preciso que haja, entre as essências e ideias, de uma parte, e o sistema de signos que as simbolizam, de outra, uma relação ordenada e proporcional, de sorte que pelo emprego dos sinais, pelo conhecimento de suas propriedades e das leis que determinam sua disposição e articulação no discurso, seja possível extrair as relações vigentes nas coisas.

Não é, portanto, sobre a materialidade do signo que repousa sua realidade, e, por conseguinte, tampouco é essa materialidade o fundamento de seu emprego: o traço marcado no papel, ou o som proferido na fala são arbitrários em si mesmos, assim como o primeiro significado assinalado a um caractere. O que é constante e se verifica em todos os sistemas de símbolos e em todas as línguas, guardadas as particularidades de cada idioma, e, portanto, de maneira proporcional a cada conjunto de sinais, é aquilo que Leibniz chama, no “Diálogo sobre a conexão entre as coisas e as palavras”, de “construção complexa de conexões” (LEIBNIZ, 1982, p. 205), verificável entre os sinais traçados ou esculpidos, e também entre os sons, e que corresponde ao sistema complexo de

conexões que define as coisas mesmas. Daí que as operações realizadas com os caracteres, as relações estabelecidas entres eles, bem como as leis que se observam quando se combinam ou analisam os símbolos assumam tamanha importância, e tenham de exprimir tão convenientemente quanto possível a ordem da ligação entre as coisas, de sorte que, ao final das operações realizadas com eles seja possível reconduzir os resultados obtidos à natureza simbolizada, conforme escreve Leibniz no fragmento IX da *Característica geométrica*:

A toda operação entre os caracteres corresponde [...] uma proposição relativa aos objetos, e antes de considera-los, frequentemente podemos esperar o término da operação. Uma vez obtido, sobre os caracteres, o resultado que se buscava, este será facilmente reconduzido aos objetos, dada a correspondência estabelecida à partida entre os caracteres e eles. Assim, pode-se descrever as máquinas por meio de movimentos regradados, representar corpos sólidos sobre o plano, e fazer que a todo ponto de um corpo corresponda, em conformidade com as leis da perspectiva, um ponto no plano. Ao termo de uma operação geométrica realizada no plano sobre a representação do objeto por projeção cenográfica, seu resultado poderá designar um certo ponto no plano a partir do qual será fácil reencontrar o ponto correspondente no objeto (LEIBNIZ, 1995, p. 147).

Conforme assinalado acima, é justamente essa relação expressiva o que se apresenta como princípio da possibilidade de conhecimento dos objetos a partir do exercício das faculdades do intelecto. Conforme Leibniz escreve a Arnauld na carta de 9 de outubro de 1687, a expressão consiste numa certa correspondência entre os aspectos e propriedades de uma natureza e os aspectos e propriedades de outra, mas, mais que a relação ordenada e proporcional de que falávamos mais acima, a expressão é um gênero de que o conhecimento intelectual é uma das espécies. Nessa medida, e no caso específico da linguagem, a expressão consiste

também na atividade exercida pela mente ao inventar, dispor e relacionar os caracteres de que necessariamente tem de se servir para raciocinar, e em que nessa sua ação o entendimento apresente propriedades e relações equivalentes àquelas que ocorrem nas coisas às quais dirige sua atenção. Nessa medida é que se pode afirmar que o conhecimento das coisas depende do acordo entre sua natureza e a natureza daquele que conhece: é preciso, de fato, que o entendimento empregue um método tal que seja capaz de conceber a proposição verdadeira, isto é, aquela determinada composição de sinais que corresponde às relações e propriedades que constam da coisa. Ora, tanto mais rigoroso será esse método e tanto mais apto à descoberta das propriedades do objeto estudado quanto mais perfeitos forem os sinais empregados e as regras de sua composição e análise, isto é, quanto melhor estes exprimirem a natureza das coisas.

É precisamente essa preocupação com a potência expressiva da linguagem, com o papel primordial dos caracteres de significarem algo e, por conseguinte, de servirem de moeda de troca do entendimento – as palavras em lugar das coisas – que motiva o esforço empreendido por Leibniz para a criação de uma língua artificial dotada de regras tão rigorosas quanto aquelas que regem os cálculos em álgebra e aritmética, e cujo papel seria servir de instrumento primordial da razão. Conforme escreve Leibniz num opúsculo datado de 1678, intitulado “A análise das línguas”, embora “as línguas humanas sejam diversas e quase todas tenham alcançado um desenvolvimento que permite a transmissão de qualquer ciência” (LEIBNIZ, 1982, p. 212), as vicissitudes da história de um povo, a contingência dos contatos que a língua de um lugar mantém com idiomas estrangeiros, a expressão das relações comerciais e dos sentimentos, ou, em suma, a carga semântica das línguas naturais,

torna os procedimentos de análise e composição das palavras de que se constituem – palavras que, para Leibniz, são a base e o terreno de um idioma – extremamente difíceis e imprecisos. Em contrapartida, numa língua artificial as operações entre caracteres se reduzem a um cálculo, em relação ao qual é possível perceber qualquer erro com grande facilidade, e que dá condições àquele que o efetua de ele próprio corrigir-se. Nessa medida, a construção do léxico e da gramática dessa língua não traria avanços só para os saberes relativos às coisas abstratas, mas também, e, talvez, sobretudo, para o aprimoramento das questões práticas. Pois, mais que a fundação de um conjunto ordenado de símbolos, o projeto da característica previa, também, a construção de um método para a realização de experiências, organização de seus resultados e aplicação destes ao curso ordinário da vida, e se estabelecia como balança para avaliar, com precisão, as razões que se opõem nas querelas típicas do exercício jurídico, por exemplo. Pois, do mesmo modo que um geômetra não pode, nem deve, reconsiderar sempre as entidades matemáticas que tem sob análise, pois, se o fizesse, não progrediria em seu pensamento, também o jurista não pode rever, a cada vez que uma etapa de seu estudo se substitui a outra, aquilo que em outro momento esteve sob sua atenção, de sorte que também ele tem de se servir de sinais que marquem as ações já avaliadas e os quais possam ser depois utilizados no lugar dessas ações mesmas, e, igualmente, de um sistema determinado de regras que presida a combinação desses sinais, e que ofereça os critérios para avaliação dos argumentos utilizados por dois advogados que debatam sobre uma causa.

Em *História e elogio da língua ou característica universal* (1680), Leibniz estabelece como fundamento desse sistema de signos a descoberta dos primeiros predicamentos, isto é, das noções absolutamente primeiras

as quais independem de outras noções para serem concebidas. A descoberta de tais noções simples se subordina, a seu turno, à análise dos pensamentos humanos até seus elementos indecomponíveis, os quais exprimem as formas simples, positivas e absolutas a partir de cuja combinação são geradas todas as coisas, e é acompanhada da atribuição a cada pensamento simples de um número característico. A partir da combinação de tais números seria possível construir todas as noções complexas e, por conseguinte, não só conhecer o que está dado, mas também produzir a síntese de novos conceitos, ou seja, descobrir novas propriedades das coisas e aplicações para o que já existe. A composição dos sinais constitutivos da língua característica tem como fundamento de sua realização em primeiro lugar a observância ao princípio de não contradição, antes que a correspondência entre outros tipos de relação constantes da noção concebida pelo entendimento e aquelas presentes na realidade que ela simboliza. Como assinalado acima, a relação de consistência lógica entre os predicados de um objeto é a relação que funda sua realidade, de sorte que as notas características constantes do conceito que supõe por ele tem de exibir em sua composição uma estrutura equivalente. É preciso, portanto, que o conceito que construímos seja logicamente consistente, isto é, que exprima um ser possível.

Com efeito, na medida em que utilizamos sobretudo símbolos para conhecer as coisas, é necessário ter cuidado ao unir os conceitos mais simples que geram a noção complexa representada pelo signo. Pois, embora isoladamente as noções que intervêm num determinado conceito complexo possam exprimir seres possíveis, não necessariamente sua conjunção será capaz de produzir um conceito igualmente possível. Neste ponto torna-se importante retomar os exemplos de Leibniz acerca de noções que não exprimem realidade nenhuma, por implicarem

contradição: não há nenhuma natureza que corresponda ao maior de todos os números, nem ao mais veloz de todos os movimentos, de modo que, por mais que seja possível pensar essas fórmulas, compor com elas uma proposição, a partir delas não será possível formar enunciados verdadeiros e tampouco, por conseguinte, discurso coerente a respeito das coisas, justamente porque não há nenhuma coisa capaz de justificar ou dar a razão dessas proposições. Assim, Leibniz critica o uso de definições meramente nominais para a construção de conhecimento demonstrativo, ou seja, de definições das quais, por não exprimirem a possibilidade da coisa definida, seja por meio da explicitação de seu possível modo de geração, seja a partir da análise de todos os requisitos que intervêm na definição até os elementos absolutamente primeiros e, por conseguinte, insuscetíveis de análise, é possível extrair consequências contraditórias caso envolvam elementos logicamente incompatíveis.

Conforme escreve o filósofo no texto *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as ideias* (LEIBNIZ, 1982), as definições nominais são suficientes apenas para distinguir a coisa definida de outras coisas semelhantes, na medida em que explicitam um número tal das noções características da coisa que fica desde já claro como esta natureza se diferencia de outras. As definições reais, a seu turno, mostram a possibilidade da noção definida, e é delas que é preciso lançar mão ao fazer as demonstrações. Donde se vê que as definições não são arbitrárias – conforme afirma Leibniz no manuscrito *Sobre a sabedoria* (Leibniz, 1992, vol. 1) –, mas são determinadas concomitantemente pelo princípio de não contradição, pois as definições têm de exprimir seres possíveis, e pela relação expressiva estabelecida entre os o múltiplo que constitui a definição em relação às várias propriedades que constituem a coisa significada. A verdade dos enunciados se estabelece, portanto, sempre em referência

ao campo dos objetos. Se as demonstrações podem ser feitas a partir de definições e proposições idênticas (no caso das verdades contingentes, é necessário também recorrer aos dados da experiência) e tais definições se apresentam ao entendimento como uma articulação determinada de caracteres, é preciso que essa combinação exprima um ser, um algo, e que tais símbolos apresentem em sua conjunção propriedades e relações equivalentes àquelas que determinam a natureza simbolizada.

Como escreve Leibniz no opúsculo *Signos e cálculo lógico*²⁰, entre os caracteres ocorrem várias relações – equivalências, inclusões, semelhanças – as quais têm de aparecer, em primeiro lugar, entre as coisas mesmas, dado que os signos se definem²¹ por sua capacidade de exhibir nas relações que estabelecem entre si as ligações primariamente existentes entre as coisas de que são signos. Assim, se entre duas essências se estabelece uma relação tal que uma está contida na outra, de modo que a primeira pode ser predicada da segunda, segue-se que os sinais que substituem essas coisas numa proposição têm de exhibir uma relação equivalente, no que se fundamenta a verdade desse enunciado. Isto posto, a relação de inerência vigente entre os termos de que se constituem as proposições verdadeiras não concerne a eles abstração feita da realidade que por meio deles se conhece, mas lhes diz respeito precisamente enquanto são expressão das coisas e supõem por elas. Há,

20 “Além das equivalências ocorrem numerosas *relações* que a própria coisa haverá de mostrar, por exemplo, inclusões, semelhanças, determinações sobre as quais se falará no momento oportuno”. (LEIBNIZ, 1982, p. 223).

21 Cf. Diálogo sobre a conexão entre as coisas e as palavras: “[...] os caracteres não consistem no que têm de arbitrário, mas no que é verdadeiro e não depende de nosso arbítrio, quer dizer, na relação deles com as coisas, posto que há de produzir-se um raciocínio determinado se se empregam esses caracteres, e, igualmente, se se empregam outros [...]”. (LEIBNIZ, 1982, p. 207).

por conseguinte, uma clara precedência das coisas e das ligações entre elas estabelecidas por referência àquilo que ocorre entre os sinais da linguagem, de modo que o que se dá no plano da realidade objetal antecede e determina as conexões verificáveis entre os caracteres. Sendo assim, se é dito que em toda proposição verdadeira o predicado está contido no sujeito, essa relação de inerência – ou de identidade total ou parcial – concerne primária e essencialmente aos seres que se exprimem por meio do sujeito e do predicado, e o que se afirma, em primeiro lugar, é que à realidade significada pelo termo sujeito compete ser aquilo que significa o predicado, e, reciprocamente, que o predicado é pelo sujeito, o qual constitui a razão pela qual precisamente este predicado em lugar de qualquer outro, e, assim, que a noção que define o ser do predicado pertence, como um de seus fatores, à noção que define o ser do sujeito. São, portanto, verdadeiras as proposições cuja noção resultante da composição entre sujeito e predicado consiste num conceito possível, de sorte que fique claro que o sinal que simboliza o predicado pertence à fórmula – composição ordenada de sinais – que exprime o ser do sujeito²², e que, a seu turno, o sujeito é a razão do predicado, e, por conseguinte, cuja ligação enunciada corresponda às relações que efetivamente se verificam no domínio dos objetos sobre os quais versa a proposição. Vê-se, portanto, como compreender a afirmação de Leibniz na carta a Arnauld de 14 de julho de 1686, mencionada na introdução deste capítulo:

22 Cf. §8 do *Discurso de Metafísica*: “É preciso, pois, o termo do sujeito conter sempre o do predicado, de tal forma que quem entender perfeitamente a noção do sujeito julgue também que o predicado lhe pertence”. (LEIBNIZ, 2004, p. 16).

Sempre, em toda proposição afirmativa verdadeira, necessária ou contingente, universal ou singular, a noção do predicado está contida de alguma maneira naquela do sujeito; *praedicatum inest subiecto*; ou então não sei o que é a verdade. Ora, *não peço aqui mais que a ligação que existe a parte rei entre os termos de uma proposição verdadeira* (LEIBNIZ, Cartas a Arnauld, 1946, p. 78).

A relação entre os termos no discurso é, pois, o equivalente linguístico ou em nosso plano conceitual da relação que existe entre um objeto e suas propriedades na série das coisas. Postas assim as relações entre os sinais da linguagem, ou seja, como expressão epistemológica das relações constantes dos objetos, ao menos naquelas formulações que exprimem verdades, e não invenções de nosso espírito²³, afasta-se o perigo de que a verdade do discurso se reduza a uma mera relação entre nomes ou conceitos, como parecia implicar, à primeira vista, a definição leibniziana de enunciado verdadeiro. Se há um sentido correto segundo o qual é possível dizer que a verdade é uma relação entre conceitos, é aquele pelo qual as conexões entre as ideias de Deus, na medida mesma em que constituem o real, são o fundamento das ligações existentes entre as ideias por meio das quais conhecemos as coisas. Assim, pode-se atribuir verdade ou falsidade a nossos pensamentos e juízos conforme exprimam ou não as conexões vigentes entre as ideias de Deus, de sorte que nossas ideias se relacionam às de Deus como ao princípio de sua realidade.

23 Conforme a distinção feita por Leibniz nos *Novos Ensaios*: “Portanto, a verdade deve ser buscada em tal relação, e podemos distinguir entre as verdades, que são independentes de nosso capricho, e as expressões, que inventamos segundo nos parece”. (LEIBNIZ, 1992a, p. 472).

Cada língua se apresenta, portanto, como uma estrutura determinada, dotada de uma forma ou complexo de regras que orienta a articulação dos caracteres no discurso, a qual envolve a possibilidade de ter seus elementos relacionados de infinitas maneiras. Na medida em que a língua é utilizada como ferramenta para exibir a construção de nexos que definem as coisas, as ligações que se podem formar entre os nomes guardam com a realidade que descrevem uma relação ordenada e proporcional, de sorte que, então, a estrutura de conexões em que consiste a natureza dos objetos subjaz ao complexo de conexões que se estabelece entre os nomes, fundamentando-o. Assim, as construções feitas na linguagem refletem, conforme as regras que as determinam, a articulação de ligações vigente entre as coisas, e de tal sorte que se erigem como o substituto das realidades que exprimem no plano conceitual. Por conseguinte, a relação de identidade entre uma coisa e suas propriedades se exprime, no nível dos conceitos, como relação de inerência – identidade total ou parcial – entre o conceito que supõe por esta realidade e os conceitos que simbolizam suas propriedades, de modo que, como escrito acima, são verdadeiras as proposições que descrevem uma unidade entre o termo sujeito e o termo predicado que corresponde à unidade que efetivamente existe entre uma coisa e aquilo que pode ser verdadeiramente atribuído a ela. Assim, pode-se finalmente concluir que verdadeira é a proposição na qual a relação entre os termos de que se constitui exprime a coisa sobre a qual versa o enunciado e, portanto, a relação que de fato existe entre ela e suas propriedades.

A falsidade e o erro ocorrem quando o sistema de relações constante dos sinais não exprime adequadamente a ordem da ligação entre as coisas que eles substituem, e, portanto, quando aquelas conexões não se constituem como correlato das estruturas de relação que determinam

a natureza das coisas. Assim, se predicar é dizer de algo que é algo, e os símbolos e conceitos são, no pensamento, as próprias coisas, são falsas as proposições formadas de tal sorte que a ligação entre os conceitos delas constantes não corresponda à relação que efetivamente se verifica entre as naturezas significadas pelos termos, ou seja, tais enunciados afirmam do sujeito uma propriedade que não participa de fato de sua natureza, ou, pelo contrário, negam da coisa uma propriedade que lhe concerne, e é esta a razão de sua falsidade.

Sendo assim, as relações estabelecidas entre os signos, quando aplicados ao conhecimento, concernem a eles derivada e secundariamente, na medida em que são expressão das coisas e as substituem nos pensamentos e proposições. Daí que Leibniz escreva, nos *Novos Ensaio*s, em resposta à observação de Filaleto (LEIBNIZ, 1992a, p. 472) de que sob os nomes estão as ideias, como se sobre estas repousasse a realidade dos signos, que a verdade deve ser buscada na relação entre os objetos das ideias, por força da qual uma ideia está contida ou não na outra. Pois, tal como no que diz respeito aos símbolos da linguagem, cujas relações se subordinam àquilo que efetivamente acontece no plano das coisas, também as relações entre as ideias são determinadas, em última instância, pelas conexões efetivamente verificáveis entre os objetos que elas exprimem. Conforme escreve Teófilo, é essa relação o que temos em comum com Deus e com os anjos, que prescindem de signos para conhecer as coisas, de sorte que a verdade dos enunciados encontra seu fundamento, afinal, na correspondência entre seu conteúdo e a realidade sobre a qual se afirma ou nega. Deus vê perfeitamente a natureza das coisas, sabe quais propriedades as definem, e, por conseguinte, conhece os juízos que afirmam ou negam verdadeiramente acerca daquilo que elas são.

A crítica de Leibniz à afirmação da dependência das verdades em relação às nossas ideias estava já presente em textos bastante anteriores aos *Novos Ensaios* (1703-04): no *Diálogo sobre a conexão entre as coisas e as palavras*, de 1677, um dos personagens questiona reiteradamente o outro sobre se há proposições verdadeiras que não tenham sido ainda pensadas por ninguém, ao que lhe é respondido que certamente, pois o enunciado que afirma, por exemplo, que o círculo é a figura que encerra maior área é verdadeiro quer tenha sido pensado quer não pelos matemáticos ou percebido na experiência, pois a razão de ser verdadeiro é que afirma da natureza do círculo uma propriedade que efetivamente lhe concerne. Uma das notas características que definem a coisa círculo é ser ele a figura de maior área, de modo que é verdadeira a proposição constituída de tal sorte que a conexão entre os nomes que dela constam exprima a relação de identidade entre o círculo e essa sua propriedade, pois tal enunciado diz do que é, que é.

Assim, pouco importa que no caso das proposições que exprimem verdades de fato tenhamos de nos valer, no mais das vezes, dos dados da experiência para determinar seu valor de verdade, de modo que o princípio de inerência pareça, então, inócuo como fundamento de nosso conhecimento das coisas. Uma vez afirmada a preeminência do vínculo entre os objetos em relação à ligação entre os signos, e dado que nomes e conceitos estão pelas coisas no pensamento, cumpre que mesmo nas verdades contingentes, na medida em que verdade²⁴ é a expressão de um juízo pelo qual se afirma que algo é algo, se estabeleça uma conexão de identidade total ou parcial entre os termos. Pois tal ligação é, no enunciado, o símbolo de uma relação real pela qual se estabelece que o

24 Para Leibniz, na maioria dos textos, sinônimo de proposição.

sujeito – a natureza significada pelo sujeito – é a razão do predicado – da propriedade significada pelo nome que ocupa a posição de predicado na proposição. Essa é, portanto, a forma geral dos enunciados verdadeiros – qualquer que seja sua modalidade –, o correlato e substituto, no plano epistemológico, das relações que definem a natureza das coisas no plano ontológico, e não um mero critério para que se estabeleça seu valor de verdade, o qual se apresenta, no que concerne a uma grande classe de enunciados, de pouca utilidade.

Daí que Leibniz escreva, no artigo 8 do *Discurso de Metafísica*, que toda predicação verdadeira tem algum fundamento na natureza das coisas: atribuir a um sujeito um predicado qualquer é verdadeiro desde que seja uma determinação da natureza desse sujeito ser aquilo que se exprime por meio do predicado, e as noções por meio das quais concebemos essas naturezas, bem como os signos linguísticos pelos quais figuramos nossos pensamentos em proposições, na medida mesma em que substituem as coisas em nossos raciocínios, e desde que bem constituídos, exprimem essas relações, de sorte que as conexões originariamente vigentes entre as realidades pelas quais supõem são a razão que justifica e legitima o vínculo entre o termo sujeito e o termo predicado enunciado pela proposição verdadeira.

Isto posto, embora Leibniz apresente tanto a tese do *inesse*²⁵ quanto a concepção correspondencialista como definições de proposição verdadeira, atribuindo a ambas, por conseguinte, o estatuto de princípio a partir do qual determinar as condições de verdade de todo enunciado verdadeiro, fica clara a preeminência da segunda tese em relação à

25 *Praedicatum inest subjecto in propositione vera.*

primeira. Com efeito, os juízos que formamos sobre as coisas só são verdadeiros caso apresentem uma estrutura de relação equivalente àquela que determina a natureza dos objetos, de modo que é uma consequência da necessária analogia de nossos pensamentos válidos em relação às ideias de Deus que toda proposição verdadeira, na medida em que consiste na enunciação da identidade entre uma coisa e suas propriedades, seja tal que a noção do termo predicado apareça como parte constitutiva da noção do sujeito.

LANGUAGE AND TRUTH IN LEIBNIZ

ABSTRACT: In his essays discussing the improvement of the German language, Leibniz highlights the role played by signs in general in the construction of the sciences, opposing those who advocate the need to always consider the thing itself to discover its properties. The philosopher thought that if there were no signs capable of replacing a thing and the idea that we have of it, and if we had to continuously recall its nature and remake its definition, there would be no choice but to cease our dialogue with others as well as the reflection itself. And what makes a sign fit to occupy the place of a reality and apt to establish rational knowledge about things is that in its disposition and in establishing relations with other characters it expresses relationships and properties on the thing that it represents, so that its use generates the possibility of reaching the thing itself. That said, our goal will be to discuss the role that language plays in reasoning, as well as the nature of the terms and its relationship with the things that it signifies and with everything it assumes. So that we can first understand how Leibniz can define true propositions such as those in which there is a consistent connection between the terms; and then, at the same time, to state that it is important to find at the thing itself a foundation able to justify the proposition and show it *a priori*.

KEYWORDS: language, truth, sign, expression, assumption.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BURKHARDT, H. (2014). “Observações sobre lógica, ontologia e semântica em Leibniz”. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 18, n° 2, pp. 207-230, 2° semestre.

- LEIBNIZ, G.W (1982) *Escritos filosóficos*, (Olaso, E. ed) Buenos Aires: Charcas.
- _____ (2004) *Discurso de metafísica e outros textos*, São Paulo: Martins Fontes.
- _____ (2000) *L'harmonie des langues et extraits de correspondances*. Paris: PUF.
- _____ (1995) *La caractéristique géométrique*. Paris: Vrin.
- _____ (1946) *Correspondência com Arnould*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- _____ (1992a) *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madri: Alianza Editorial.
- _____ (1992b) “Sulla saggezza”, in: *Scritti di logica*. Roma: Editori Laterza.
- _____ (2013) *Teodiceia – Ensaios sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. São Paulo: Estação Liberdade.
- _____ (1989) *Filosofia para princesas*. Madri: Alianza Editorial.
- LACERDA, T. (2006) “Leibniz: expressão e Característica universal”. In *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n° 15, pp. 87-109, 2° semestre.
- _____ (2006) *A expressão em Leibniz*, São Paulo, 227 páginas. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, USP.
- MARQUES, E. (2012). “Observações preliminares sobre a raiz da contingência em Leibniz”. In: *Metafísica, Lógica e outras coisas mais*: Rio de Janeiro: Nau.
- MOREIRA, V. C. (2006) “Linguagem e verdade em Leibniz e Hobbes”. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 10, n°2, pp. 45-87, 2° semestre.
- _____ (2001) *Contingência e análise infinita: estudo sobre o lugar do princípio de continuidade na filosofia de Leibniz*. Porto Alegre, 498 páginas. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS.
- OCKHAM, G. (1999). *Lógica dos termos*. Porto Alegre: USF e Edipucrs.

RACIONERO, Q. (1994). “Verdad y expresion: Leibniz y la critica del subjetivismo moderno”. In: RACIONERO, Q., ROLDÁN, C. (orgs.) *G.W. Leibniz – Analogía y expresion*. Madri: Editorial Complutense.

RAUZY, J-B (2001). *La doctrine leibnizienne de la vérité – aspects logiques et ontologiques*. Paris:Vrin.

Recebido: 31/08/2015

Aceito: 02/03/2016

LEIBNIZ: DEFINIÇÃO NOMINAL DE “SUBSTÂNCIA
INDIVIDUAL” E DEFINIÇÕES NOMINAIS
DE SUBSTÂNCIAS INDIVIDUAIS

Elliot Santovich Scaramal

Mestrando, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil

santovichscaramal@gmail.com

RESUMO: No presente artigo, pretendemos oferecer uma análise da *explication* nominal de Leibniz do que é “ser uma substância individual” oferecida em Discurso de Metafísica §8, assim como (subsidiariamente) uma concernindo o entendimento leibniziano do que sejam definições nominais em geral. O presente artigo será dividido em quatro partes: Em primeiro lugar, tentaremos argumentar contra uma interpretação tradicional e bem-estabelecida, embora não completamente incontroversa, da *explication* de Leibniz em Discurso de Metafísica §8. Em segundo lugar, tentaremos abordar o entendimento geral de Leibniz de uma definição nominal, ao passo que argumentamos a favor da implicação mútua entre as duas definições disponíveis no *corpus leibnitianum*. Em terceiro lugar, pretendemos apresentar uma interpretação alternativa positiva da *explication* de Leibniz. Finalmente, tentaremos lidar com um aparente problema de tal interpretação concernindo ao comprometimento existencial presente na mesma por meio de uma análise do uso estrito por parte de Leibniz do termo “substância”.

PALAVRAS-CHAVE: Leibniz, Definição, Definição nominal, Substância individual, Frege, Descrição definida

No oitavo parágrafo de seu *Discurso de Metafísica*, logo depois de notoriamente apresentar aquilo que chama uma “substância individual” (*substance individuelle*), Leibniz parece introduzir um critério para distinguir tais entidades então apresentadas do que quer mais que possa vir a ser tomado em consideração. O excerto no qual se encontra a mencionada apresentação é o seguinte: “É bem verdade, quando se atribui vários predicados (*plusieurs predicats*) a um mesmo sujeito e esse sujeito não é mais atribuído a nenhum outro, chama-lo substância individual” (LEIBNIZ, 1978b, p. 432). No entanto, no decorrer do texto, a apresentação de tal critério passa imediatamente a ser caracterizada pelo próprio autor como insuficiente (*Mais cela n'est pas assez*) e qualificada como não sendo uma explicação senão nominal (*une telle explication n'est que nominale*, idem, ibidem, p. 433). Cabe aqui primeiramente perguntar qual o estatuto de tal expediente de explicação (*explication*) do que seria isso que fora então chamado “substância individual”.

Ao menos no que toca à formulação superficial da *explication* de Leibniz, há uma clara remissão à célebre definição aristotélica em *Categorias V* do que seria isso que chamaríamos primariamente (πρώτως), no sentido mais estrito (κυριώτατα) e mais do que todos (μάλιστα) “substância” (οὐσία), também chamado de “substância primeira” (πρώτη οὐσία). A definição mencionada seria “aquilo que nem é dito de um sujeito (μήτε καθ' ὑποκειμένου λέγεται), nem é em um sujeito¹ (μήτε ἐν ὑποκειμένῳ ἔστιν)”, (ARISTÓTELES, 2002,

1 Mantivemos a tradução tradicional de “ὑποκειμένον” como “sujeito” seguindo aquela de Boécio, “*subjectum*”, em detrimento daquela de “subjacente” exclusivamente para permitir a reconstrução da remissão por parte de Leibniz a Aristóteles (ANGIONI,

p. 18, ênfases nossas). Assim, uma substância nesse sentido primário deveria ser algo que não fosse uma afecção (πάθημα) de nenhuma entidade, i.e., não mantivesse a relação de ἐν εἶναι com nenhuma entidade, assim como deveria ser algo cujo correspondente linguístico exercesse exclusivamente o papel de sujeito em qualquer enunciado categórico em que comparecesse. Dessa maneira, pareceria *prima facie* tomar sinonimamente as expressões “atribuir”, “dizer de” e “predicar”.

Uma interpretação tradicional para essa passagem seria a de atribuir a Leibniz mais do que uma mera remissão do mesmo à célebre definição aristotélica de substância primeira em *Categorias* V, mas também de alguma (qualificada) subscrição ao critério geral aristotélico de substância como sujeito último de atribuição, i.e., Leibniz estaria apresentando aqui uma explicação (segundo ele mesmo, nominal e insuficiente) do que significaria o predicado “ser uma substância individual” e essa seria: “(x é uma substância individual) se e somente se (x é tal que de x se possa predicar algo, mas que x mesmo não possa ser predicado de nada)”. Ou, mais precisamente, uma substância individual seria o correspondente ontológico de uma expressão que só poderia exercer o papel de sujeito em um enunciado categórico, mas nunca o de predicado, i.e., o que chamamos um termo singular.

Entretanto, o maior problema com essa interpretação é que ela não explicaria por que, no texto do *Discurso de Metafísica*, Leibniz, diferentemente de Aristóteles, *condiciona* a não-atribuição de um sujeito que estaria por uma substância individual a nenhum outro sujeito (como indica o uso do advérbio “mais” em “e esse sujeito não é mais (*plus*)

atribuído a nenhum outro”), ao passo que na definição de Aristóteles esse seria um critério irrestrito para reconhecer substâncias enquanto tais, sob o risco de má formação do enunciado categórico em questão. Dizer “Cálias é Sócrates” pretendendo com essa sentença exprimir não uma sentença de identidade falsa da forma “ $a=b$ ”, mas uma predicacão em que “Sócrates” cumpre o papel de predicado, sendo um termo singular, seria plenamente absurdo. No entanto, como mencionado anteriormente, a não-atribuição de um sujeito a nenhum outro é *condicionada* por Leibniz à atribuição de vários predicados (*plusieurs predicats*) a esse mesmo sujeito.

Nos parece então bem claro que o que está sendo expresso pelas duas passagens, a de Aristóteles e a de Leibniz, são coisas inteiramente distintas a despeito da semelhança em sua formulação terminológica superficial. Se Leibniz estivesse simplesmente rerepresentando a definição tradicional de substância como sujeito último de atribuição para a sua *explication* do que seria uma substância individual, nos parece que o que está sendo textualmente tomado nessa interpretação como a propriedade metalinguística de (uma expressão “a” ser um termo tal que para toda sentença “p” tal que “a” compareça em p, então “a” seja o sujeito de p) deveria ser então *todo o definiens* dessa suposta definição do predicado “ser uma substância individual” e não *exclusivamente uma parte* dele.

Ademais, a remissão de superfície a expressões tradicionais e de autoridade entre os escolásticos não deve ser usado como critério para subscrição de uma interpretação ortodoxa dessas mesmas expressões por parte de Leibniz. Trata-se de um expediente corriqueiro no empreendimento da filosofia de Leibniz o de apresentar, sob aquilo que beira uma citação literal da definição de conceitos aristotélicos apropriados pela Escolástica, uma interpretação de todo heterodoxa e

inovadora dos termos que compõem o *definiens* da definição em questão. Outro caso de tal expediente é encontrado nas chamadas definições intensionais dos valores de verdade, em oposição àquelas extensionais ou correspondencialistas, disponíveis, além de nos parágrafos VIII e XIII do *Discurso de Metafísica*, em vários outros textos, como a correspondência com Arnauld e em opúsculos contemporâneos a esses, como Leibniz formula na carta de 4-14/09/1686: *Praedicatum inest subjecto* (LEIBNIZ, 1978a, p. 56).

A definição de verdade oferecida por Leibniz pode parecer *prima facie* ser, por exemplo, uma mera formulação de alguns casos da teoria aristotélica da verdade para sentenças singulares de predicados acidentais, pois parece sugerir que uma sentença é verdadeira se o correspondente ontológico do predicado é uma afecção do correspondente ontológico do sujeito, ou seja, está nele, ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν, “não como uma parte e não pode ser separadamente daquilo no que este é” (ARISTÓTELES, 2002, p. 14)². A maneira como o predicado parece estar no sujeito nas definições leibnizianas dos valores de verdade e na sua concepção subjacente de proposição parece ser como uma nota característica ou definitiva (*nota, Merkmal*) prescrita por definição (*ex definitione*) como subordinada ao conceito sobreordinado em uma sentença quantificada ou geral. Bem, mas se essa interpretação mais tradicional para *explication* de substância individual em *Discurso de Metafísica* §8 suscita tais problemas, inquiramos então por uma alternativa exegética.

2 Ou mesmo uma mera retomada do vocabulário aristotélico dos enunciados categóricos, dado que *in esse* consiste na tradução latina padrão para o verbo ὑπάρχειν.

2. DEFINIÇÃO NOMINAL E DEFINIÇÃO REAL: UMA PRIMEIRA APROXIMAÇÃO TEXTUAL

2.1 DUAS APARENTES DEFINIÇÕES DE “DEFINIÇÃO NOMINAL”

Já que o problema exegético com o qual estamos lidando é concernente ao excerto de Discurso de Metafísica §8 em que Leibniz parece apresentar uma *explication* ou definição³ nominal e insuficiente de substância individual, seria prudente, de antemão, começar por uma investigação do que Leibniz entende por uma “definição nominal”. Qualquer um que inquirir por uma resposta a tal pergunta, de pronto se depara com (pelo menos) duas definições (ou dois grupos de definições) para a expressão “definição nominal” presentes no *corpus leibnitianum*: (i) uma positiva, que faria referência a determinadas relações exclusivamente lógico-semânticas entre os *relata* da definição em questão, i.e., entre o *definiens* e o *definiendum* da mesma, e (ii) outra negativa, que também faria referência a certos traços epistemológicos. Resta saber se ambos esses *definiencia* para o *definiendum* “definição nominal” são logicamente equivalentes e, portanto, se poderiam ser perfeitamente utilizados como *definiencia* alternativos sem que isso incorresse no comprometimento da univocidade (ou ao menos da extensão) do *definiendum* em questão ou se se trata genuinamente de um caso de ambiguidade.

Em um artigo publicado por Leibniz nos *Acta Eruditorum* em 1684, cerca de dois anos antes da redação do Discurso de Metafísica, as chamadas *Meditationes De Cognitione, Veritate et Ideis*, o filósofo propõe sua teoria das definições e suas contrapartes cognitivas. Nesse artigo,

3 Argumentaremos adiante, na seção 3.1., à favor da equivalência dessas duas expressões.

Leibniz já havia apresentado o que ele chama de uma “definição nominal” (*definitio nominalis*), “a qual nada é senão a enumeração das notas suficientes” (*quae nihil aliud est, quam enumeratio notarum sufficientium*, LEIBNIZ, 1978a, p. 423). No entanto, no parágrafo 24 do *Discurso de Metafísica*, Leibniz define uma definição nominal (*définition nominale*) como aquela definição em que ainda é possível duvidar da possibilidade da noção ou conceito definido, i.e., uma definição que falha em ter como consequência uma prova de consistência do *definiendum* em questão (Idem, 1978b, p. 450). No caso exclusivo de predicados, uma prova de que o *definiendum* em questão seja um predicado que não contenha notas características mutuamente exclusivas.

Em ambas as definições de “definição nominal”, entretanto, a mesma é recorrentemente apresentada em oposição às definições reais, que, por sua vez, são aquelas “pelas quais se garante (*constat*) que a coisa (*rem*) é possível”⁴ (Idem, 1978a, p. 424-5), possibilidade essa identificada com a própria essência de um conceito (completo ou não) nos *Novos Ensaios*⁵. Definições reais, de acordo com a terminologia do *Discurso de Metafísica* podem ser ou bem causais ou bem essenciais (também chamadas de perfeitas) ou ainda o que Leibniz chama uma “definição somente real e nada mais” (*définition seulement reele et rien d’avantage*, Idem, 1978b, p. 450), o que é ainda recorrentemente chamado uma definição real provisional. As definições reais provisionais são aquelas que, associadas a uma definição nominal do predicado, se reportam a uma instância do mesmo na experiência como prova *a posteriori* de sua consistência, dado

4 *Atque ita habemus quoque discrimen inter definitiones nominales, quae notas tantum rei ab aliis discernendae continent, et reales, ex quibus constat rem esse possibilem [...].*

5 LEIBNIZ, 1978c, p. 272: *L’essence dans le fonds n’est autre chose que la possibilite de ce qu’on propose.*

que da atualidade de uma sentença (no caso, existencial) é válido inferir sua possibilidade.

As definições reais causais, por sua vez, mostrariam uma influência em Leibniz da aplicação a objetos concretos do movimento de valorização das definições genéticas associado a *Quaestio De Certitudine Mathematicarum*, por exemplo, em Hobbes e Espinosa. Essas são aquelas que fazem uso de uma prova relativa de consistência, via a dedutibilidade da existência de um ente a partir da existência da causa do mesmo. Em contexto de definições de magnitudes ou grandezas, por exemplo, Barrow declara que tais definições “não apenas mostram a Natureza da magnitude envolvida, mas, ao mesmo tempo, mostram a sua possível existência” (BARROW, *Lectiones Mathematicae*, apud MANCOSU, 1996, p. 98). Por sua vez, as definições reais essenciais ou perfeitas seriam aquelas cujo *definiens* seria uma enumeração completa das notas características primitivas do predicado *definiendum* e, portanto, mostrariam exaustivamente sua consistência pela ausência de contradição ou exclusão semântica entre cada uma das notas.

Para que respondamos se esses dois *definiencia* da expressão “definição nominal” no *corpus leibnitianum* são logicamente equivalentes ou se se trata de uma expressão genuinamente ambígua talvez seja prudente investigar textos em que Leibniz menciona e relaciona ambos. Uma vez que entendamos que uma enumeração *suficiente* de notas características ou definitórias de um predicado⁶, como é enunciado na definição de “definição nominal” no artigo “Meditações sobre Conhecimento, Verdade e Ideias”, é suficiente *para que a conjunção de tais notas seja*

6 Trataremos nesse artigo exclusivamente de definições de predicados ou termos gerais, completos ou não.

(meramente) coextensiva ao predicado em questão⁷, então notamos que essa mesma relação (de coextensividade) entre predicados é mencionada no *Discurso de Metafísica* §24 no contexto de uma definição, como dissemos, de traços epistemológicos de “definição nominal”, i.e., aquela segundo a qual a definição nominal consiste em uma definição que não possui como consequência uma prova de consistência das notas características do predicado definido. Isso se faz patente assim que notamos que a relação de segunda ordem de “reciprocidade” mencionada no texto não é senão o que chamamos em terminologia contemporânea de “coextensividade”⁸.

No parágrafo 24 do *Discurso de Metafísica*, Leibniz declara que “toda propriedade recíproca pode servir para uma definição nominal” (Idem, 1978b, p. 450), em que reciprocidade é aqui entendida como o mesmo que substitutividade *salva veritate*, que implica identidade no caso de termos singulares (via o Princípio de Identidade dos Indiscerníveis) e coextensividade no caso de termos gerais. Assim, qualquer definição em que o *definiens* fosse meramente coextensivo ao *definiendum* e nada mais que isso, falharia em oferecer uma prova da consistência interna do *definiendum*. No entanto, ainda resta saber, para que respondamos

7 Apresentaremos argumentos adicionais para tal assunção adiante na seção 3.2.1.

8 Lógica de Port-Royal, I, 7: “[...] é claro que, uma vez que a diferença constitui a espécie e a distingue de outras espécies, ela deve ter a mesma extensão que a espécie. Assim, elas devem poder ser ditas reciprocamente uma da outra, por exemplo, que tudo que pensa é uma mente e tudo que é uma mente pensa” (ARNAULD & NICOLE, 1996, p. 42). Ver também Lógica de Jäsche, I, §12: “Conceitos que têm a mesma esfera (*Sphäre*), são chamados conceitos recíprocos (*Wechselbegriffe*) (*conceptus reciproci*)” (KANT, 2002, p. 195), sendo “esfera” (*Sphäre*) aqui tomado como sinônimo de extensão (*Umfang*), como se pode ver em Lógica de Jäsche, §8: “A extensão (*Umfang*) ou a esfera (*Sphäre*) é tão grande quanto mais coisas estejam sob ele e possam através dele ser pensadas” (Idem, ibidem, p. 191).

se as definições alternativas de “definição nominal” culminam na ambiguidade da expressão no *corpus leibnitianum* ou não, se toda definição que falhasse em oferecer uma prova da consistência de seu *definiendum* seria tal cujos *definiendum* e *definiens* fossem meramente coextensivos. Se esse for o caso, se poderia dizer que a expressão “definição nominal” teria no *corpus leibnitianum*, no máximo, algum tipo de ambiguidade meramente intensional, visto que seus *definiencia* seriam necessariamente coextensivos.

Similarmente, em seu célebre comentário aos *Ensaio sobre o Entendimento Humano* de Locke, os *Novos Ensaio*, Leibniz apresenta, por meio de Teófilo, sua distinção entre definição nominal e real dizendo “na minha opinião, a diferença é que a definição real faz ver (*fait voir*) a possibilidade do definido, ao passo que a definição nominal, não” (Idem, 1978c, p.). A despeito de Teófilo dizer que a *diferença*⁹ entre uma definição real e uma nominal é que a primeira mostra que o *definiendum* é possível e a segunda não, Teófilo adiante menciona, por exemplo, como definições nominais de “ouro”, exemplo recorrente de Leibniz para definições nominais, os *definiencia* “o mais pesado corpo que temos” ou “o mais maleável” porque cada um de tais predicados “basta (ou é suficiente, *suffit*) para reconhecer ouro” (Idem, 1978c, p. 278)¹⁰. Dessa

9 É digno de nota que, rigorosamente, do que é exclusivamente declarado nessa passagem não se infere validamente que a definição de “definição nominal” seja a de “uma definição que não mostra que a coisa definida seja possível” tanto quanto não se infere validamente, a partir de que a diferença entre os predicados “ser pombo” e “ser pombo branco” seja a nota característica “ser branco”, que “ser branco” seja a definição de “ser pombo branco”.

10 Ouro pode ser nominalmente definido de várias formas – Pode ser chamado o mais pesado corpo que temos, o mais maleável, um corpo fusível que resiste a copelação e água forte e assim por diante. Cada uma dessas marcas é boa e é suficiente

maneira, o texto dos *Novos Ensaios*, assim como *Discurso de Metafísica* §24, parece lidar em certa medida com ambos os *definiencia* da expressão “definição nominal” no *corpus leibnitianum*, resta saber ainda se de uma maneira que isenta o texto de ambiguidades ou quiçá até mesmo de inconsistências.

2.2 MEDITAÇÕES SOBRE CONHECIMENTO, VERDADE E IDEIAS: DISTINÇÃO, DEFINIÇÃO NOMINAL E RECIPROCIDADE

Na apresentação de sua teoria das definições e seus correlatos cognitivos no artigo “Meditações sobre Conhecimento, Verdade e Ideias”, Leibniz associa fortemente a propriedade que chama de “distinção” (*distinctio*) a definições nominais definidas no sentido que chamamos aqui exclusivamente lógico-semântico. No contexto de sua definição de uma *distincta notio*¹¹, como sendo uma noção ou conceito “que os peritos possuem do ouro, por notas, como se sabe (*scilicet*), e exames suficientes para discernir a coisa de todos os outros corpos semelhantes”, Leibniz declara que temos uma tal noção de tudo aquilo de que também temos uma definição nominal: “costumamos tê-las acerca de noções comuns

(*suffit*) para reconhecer ouro: Ao menos provisoriamente [...] Até que descobramos um corpo ainda mais pesado ou encontremos a “prata inerte” [...].

11 Logo depois de introduzir sua divisão diarética do conceito de conhecimento, ao iniciar o que seriam as definições dos conceitos definidos, Leibniz estranhamente define uma *notio* (noção) *obscura*, em vez de uma *cognitio obscura*, voltando a definir uma *cognitio clara*, em vez de uma *notio clara*. O termo *notio* volta a ser usado para definir uma *notio distincta* em vez de uma *cognitio* e de resto todos os outros conceitos a serem então definidos são definidos em uso do termo *cognitio*, exceto pela *cognitio symbolica*, que Leibniz retoma usando os termos *cogitatio caeca vel etiam symbolica*, pensamento cego ou ainda simbólico. No entanto, acreditamos ser razoável supor, como hipótese exegética, que uma *notio* é *distincta* se e somente se sua *cognitio* correspondente for também *distincta*.

a muitos sentidos, como de número, de grandeza, [...], em uma palavra (*verbo*), acerca de tudo aquilo de que temos Definição nominal, que outra coisa não é que a enumeração das notas suficientes” (Idem, 2005, p. 15).

Assim, um conhecimento exclusivamente de notas características ou definitórias *suficientes apenas para que a conjunção das mesmas seja coextensiva ou recíproca ao predicado ou termo geral em questão*, oferecendo um critério de satisfação do mesmo por parte de objetos, faz com que a esse predicado ou termo geral corresponda uma noção ou conceito distinto¹² e a esse conhecimento corresponde uma definição nominal e (poderíamos inferir) vice-versa, dado que uma definição nominal, em seu sentido puramente lógico-semântico, é aquela em que o predicado *definiendum* tem como *definiens* meramente uma enumeração de notas características ou definitórias suficientes para que esse último esteja em uma relação de coextensividade com o primeiro. É dessa maneira que a “distinção” das noções ou conceitos e, portanto, de seus conhecimentos se liga intimamente ao estatuto nominal da definição dos mesmos (ou dos predicados ou termos gerais que venham a corresponder linguisticamente a esses) no sentido que chamamos exclusivamente lógico-semântico.

12 Assim como, podemos supor, uma *cognitio distincta*, se supusermos que uma *notio distincta* é *distincta* precisamente porque a ela corresponde uma *cognitio distincta*.

2.3 A DEFINIÇÃO GERAL DE “DEFINIÇÃO” E A EQUIVALÊNCIA LÓGICA ENTRE AS DEFINIÇÕES DE “DEFINIÇÃO NOMINAL”

Como dissemos anteriormente, caso ambos os *definiētia*, i.e., o exclusivamente lógico-semântico e aquele provido de traços epistemológicos, das definições de “definição nominal” sejam necessariamente coextensivos, ou seja, caso um necessariamente implique o outro, podemos manter a consistência do *corpus leibnitianum* sem comprometimento com a univocidade ou, pelo menos, com a extensão do predicado “ser uma definição nominal”, de modo que não precisemos apelar para uma hipótese exegética de uma ambiguidade em nível extensional, i.e., na qual os dois *definiētia* têm extensões diferentes. Já argumentamos textualmente acima a favor da tese exegética de que para Leibniz toda definição em que o *definiendum* e o *definiens* sejam meramente coextensivos é também uma definição tal que não tenha como consequência uma prova da consistência das notas características do *definiendum*, por apelo à Discurso de Metafísica §24.

Para defender a equivalência lógica dos *definiētia* da expressão “definição nominal”, portanto, resta argumentar também a favor da tese de que, ao menos para Leibniz, toda definição que não tenha como consequência uma prova da consistência das notas características do *definiendum* é também uma definição em que o *definiendum* e o *definiens* sejam meramente coextensivos. Bem, a esse respeito, acreditamos que tal tese possa ser defendida com apelo aos textos previamente citados em que Leibniz lida com ambos os *definiētia* da expressão “definição nominal”: Os *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano* e o *Discurso de Metafísica*.

Ao final do capítulo 2 do primeiro livro, acerca da inexistência de princípios práticos inatos, Teófilo oferece uma definição geral de definição, a saber: “[...] definições, que não são outra coisa que uma exposição *distinta* das ideias” (Idem, 1978c, p. 92, ênfase nossa). Ademais, em *Discurso de Metafísica* §24, Leibniz também parece tomar “definição” e “conhecimento distinto” como expressões intersubstituíveis: “*definition ou connoissance distincte*” (Idem, 1978b, p. 449). Como mostramos anteriormente, o conceito de distinção está fortemente associado à relação de segunda ordem de coextensividade¹³ ou reciprocidade e, portanto, à definição exclusivamente lógico-semântica de “definição nominal” de tal modo que uma exposição distinta de um certo conteúdo semântico seria tal que lograsse coextensividade entre seus *relata*.

Ora, se toda definição é uma exposição de um conteúdo semântico que logra distinção e que, portanto, logra coextensividade, nos parece que toda definição é *pelo menos* uma definição nominal, no sentido puramente lógico-semântico da expressão, i.e., a mera coextensividade entre o *definiendum* e o *definiens* é um requisito mínimo para o que quer que seja chamado de “definição”, sem o qual simplesmente não faz sentido atribuir essa expressão. Isso explicaria, por exemplo, porque no artigo “Meditações sobre Conhecimento, Verdade e Ideias”, Leibniz só inicia qualquer menção a definições a partir da sua exposição sobre a propriedade de distinção de noções ou conceitos (ou ainda conhecimentos).

Mas se *toda* definição é pelo menos uma definição em que o *definiendum* e o *definiens* sejam meramente coextensivos, nos parece lícito

13 $[\lambda PQ. \forall x (P(x) \leftrightarrow Q(x))]$

afirmar que também *toda definição que não tenha como consequência uma prova da consistência das notas características do definiendum* seja uma definição em que o *definiendum* e o *definiens* sejam meramente coextensivos, pois que se fizesse mais que isso, de modo que tivesse como consequência uma prova da consistência das notas características, se trataria de uma definição que tem e não tem como consequência uma tal prova de consistência do *definiendum*, o que é absurdo. Assim, nos parece razoável acreditar que uma definição tem como consequência uma prova de consistência do *definiendum* se e somente se esse é coextensivo com o *definiens* e, portanto, assim seriam satisfeitas as condições mencionadas acima para a equivalência lógica entre os *definienda* alternativos da expressão “definição nominal”.

2.4 A DISTINÇÃO LEIBNIZIANA E A DISTINÇÃO DA LÓGICA DE PORT-ROYAL

Desse modo, acreditamos já estar claro como a distinção entre definição real e definição nominal é diferente daquela feita por Arnauld & Nicole em sua *Logique ou L'art de penser* à despeito da correspondência que tomou lugar entre Leibniz e Arnauld entre 1686 e 1690, sucedendo a redação da primeira versão do *Discurso de Metafísica*. No capítulo 12 da primeira parte da *Logique* uma definição nominal ou do nome (*définition nominale, definitio nominis*) consistiria numa introdução de um sinal convencional e arbitrariamente estabelecido para abreviar uma expressão mais complexa composicionalmente formada. Ao passo que uma definição real ou da coisa (*définition réelle, definitio rei*) consistiria na apresentação de uma proposta, uma hipótese de análise em seus componentes do significado usual de um sinal já usado ordinariamente.

Desse modo, a distinção na *Logique* de definição nominal e real se assemelha àquela entre definição construtiva ou *tout court* e definição analítica em *Logik in der Mathematik*. Na primeira “construímos um sentido a partir dos seus constituintes e introduzimos um sinal totalmente novo para expressar seu sentido” (FREGE, 1979, p. 210) e na segunda “temos um sinal simples com um uso longamente estabelecido. Acreditamos que possamos fornecer uma análise lógica do seu sentido, obtendo uma expressão complexa que, em nossa opinião, tem o mesmo sentido” (Idem, ibidem). Dessa maneira, a distinção na *Logique* entre definição nominal e real é determinada por como empregamos o *definiendum*, se atribuindo convencionalmente a ele um novo significado ou retomando seu significado usual. Alternativamente, na distinção leibniziana todas as definições em questão parecem ser reais no sentido da *Logique* e a sua diferença se dá por propriedades da expressão *definiens*, a saber, a ausência de garantia de consistência ou mera coextensividade com o *definiendum*.

3. UMA INTERPRETAÇÃO ALTERNATIVA PARA DISCURSO DE METAFÍSICA §8

3.1 DEFINIÇÃO E *EXPLICATION*

Voltemos à questão levantada no início do texto acerca de qual seria o expediente disso que Leibniz chamou uma *explication* (insuficiente e nominal) do que seria “ser uma substância individual”. Me parece que qualquer explicação *sobre o que algo seja* ou de qual seja o significado de uma expressão satisfaz as condições básicas para que seja chamada precisamente de uma definição. No caso, acreditamos, trata-se de uma definição do predicado “ser uma substância individual” por apelo a um

método geral de definições nominais de *substâncias individuais*. Um tal uso do termo *explication* pode ser elucidado como sendo uma ocorrência de germanismo, visto que a expressão alemã *Erklärung*, normalmente traduzida como “esclarecimento”, “elucidação” ou “explicação”, em alguns contextos é tomada em alemão como sendo um sinônimo do estrangeirismo latino “*Definition*”¹⁴.

3.2 A *EXPLICATION* E A NOÇÃO CONTEMPORÂNEA DE DESCRIÇÃO DEFINIDA

No caso, no modo como interpretamos tal definição, algo seria uma substância individual se e somente se fosse o correspondente ontológico de um termo sujeito ao qual se atribuem (ou melhor, se subordinam) tantos predicados como notas características, a ponto de ele mesmo não se atribuir *verdadeiramente* a mais nenhum outro termo¹⁵. Ademais, em observância da definição intensional de verdade apresentada imediatamente depois da *explication* e sua concepção subjacente de proposição, o termo sujeito deveria ser aqui tomado como um conceito subordinado e o termo predicado como notas características em proposições gerais universais. Não se poderia introduzir de antemão a noção de uma proposição singular, por essa entendendo uma proposição

14 Ver *Crítica da Razão Pura*, (A 730/ B 758): “A língua alemã tem para as expressões “exposição” (*Exposition*), “explicação” (*Explication*), “declaração” (*Deklaration*) e “definição” (*Definition*) não mais que uma palavra: *Erklärung*” (KANT, 1966, p. 747).

15 Benson Mates parece sugerir rapidamente uma interpretação similar: “Em outras palavras, ele [Leibniz] considera a possibilidade de definir uma substância individual como qualquer coisa cujo conceito aparece como sujeito em várias proposições verdadeiras, mas como predicado apenas naquelas proposições verdadeiras das quais ele também é o sujeito” (MATES, 1986, p. 193).

em que o sujeito é um termo singular e por esse entendendo um termo que está por uma substância individual sob risco de uma petição de princípio.

Portanto, a condicionada não-atribuição a um sujeito empregada na formulação leibniziana de sua definição preliminar de substância individual não diz respeito a uma impossibilidade lógica de predicar um termo singular de algum outro termo que exerceria o papel de sujeito em uma proposição. De todo, o que Leibniz está pretendendo aqui, acreditamos, é uma construção de um termo singular e, conseqüentemente, de uma proposição singular por apelo a um termo geral satisfeito com unicidade¹⁶, propriedades de segunda ordem que, segundo os critérios fregianos, se satisfeitas permitiriam que o termo geral “ser P” fosse doravante convertido em um termo singular de referência indireta correspondente, i.e., uma descrição definida “o P”¹⁷. Esse tipo de expressão teve seu maior desenvolvimento em semântica formal contemporaneamente com o que Frege chama em uma nota a *Grundlagen der Arithmetik* §74 de definição de um objeto mediante um conceito sob o qual ele cai:

Inteiramente diferente disso é a definição de um objeto a partir de um conceito, sob o qual o mesmo cai. A expressão “a maior fração própria”, por exemplo, não tem conteúdo, uma vez que o artigo definido requer (*erhebt*) que se refira (*hinzuweisen*) a um objeto determinado. [...] No entanto, quando se quer mediante esse conceito um objeto determinado, que caia sob ele, é antes necessário mostrar duas coisas: 1. Que um objeto caia sob esse conceito. 2. Que apenas um único objeto caia sob ele (Idem, 1987, p. 108).

16 $[\lambda P. \exists x (P(x) \wedge \forall y (P(y) \rightarrow x=y))]$

17 $[\lambda x. P(x)]$

4. UM PROBLEMA: DESCRIÇÕES DEFINIDAS E COMPROMETIMENTO EXISTENCIAL

4.1.1 DEFINIÇÕES NOMINAIS DE TERMOS GERAIS (INCOMPLETOS)

A distinção entre definições nominais e definições reais para termos gerais destituídos das propriedades de segunda ordem imediatamente acima mencionadas, i.e., instanciação e unicidade de instanciação ou, pelo menos desconsideradas tais propriedades, claramente toca à suficiência de notas enumeradas no *definiens*, mas não à sua completude (que, se satisfeita, incorreria em um caso de definição real, mais especificamente a perfeita ou essencial). É claro que suficiência é uma relação pelo menos diádica e, portanto, deve ainda ser esclarecido *a que* tais enumerações de notas deveriam ser suficientes. A ocorrência da noção de definição nominal nos Novos Ensaios no contexto de definições nominais de ouro (LEIBNIZ, 1978c, p. 278) mostra que uma definição de um termo geral qualquer é nominal se em seu *definiens* são apresentadas notas suficientes meramente para distinguir tal termo geral de qualquer outro.

Me parece claro que a mencionada suficiência para distinção, se quisermos, de todo, manter uma *diferença* qualquer entre definição nominal e real, i.e., de modo a garantir a manutenção de definições nominais não-reais, deve dizer respeito a termos gerais *no que diz respeito à sua instanciação*, ou seja, deve se reportar a sua satisfação ou não por parte de objetos de ordem zero, em oposição ao domínio completo de termos gerais de primeira ordem, distinguindo simplesmente conceitos possíveis através de suas notas. Do contrário, teríamos a estranha consequência de que não só toda definição real satisfaz, como condições

necessárias, aquelas prescritas a uma definição nominal, mas que também *toda definição nominal seria trivialmente também real*, pois senão teríamos pelo menos uma nota característica completamente irrisória para identificação do conceito, o que é simplesmente absurdo.

Portanto, a suficiência aqui em questão não poderia se tratar de uma suficiência *intensional*, mas exclusivamente de uma *extensional*. Considerando a suficiência de um critério para a identificação e distinção entre os termos gerais oferecida por definições nominais dos mesmos *no que concerne à sua instanciação* (o que é o mesmo que dizer, *no que concerne à sua extensão*), poderíamos, por exemplo, perfeitamente ignorar uma nota do conceito se isso nos garantisse a mesma extensão atual, i.e., se o conceito obtido pelo decréscimo de uma nota característica fosse coextensivo ou recíproco ao original. Alternativamente, i.e., caso considerássemos que uma definição nominal oferecesse critérios suficientes de reconhecimento ou não de um termo geral no que concerne à sua *instensão*, seria absurdo sequer supor ignorar uma nota característica do mesmo, posto que cada nota seria constitutiva da identidade do conceito e relevante para distingui-lo dos outros, de modo que toda definição que enumerasse notas suficientes para distinguir um termo geral de todos os outros, acabaria por enumerar *todas* as notas do termo geral, colapsando trivialmente definições nominais com reais essenciais ou perfeitas.

4. I. 2 DEFINIÇÕES NOMINAIS DE NOÇÕES OU CONCEITOS COMPLETOS DE SUBSTÂNCIAS INDIVIDUAIS E O PROBLEMA DO COMPROMETIMENTO EXISTENCIAL

Similarmente, também as definições *nominais* de substâncias individuais só poderiam ter alguma suficiência de notas características sem que seus *defnientia* colapsassem com o *defnientia* de definições reais se suas notas características fossem usadas para se distinguir exclusivamente de objetos atuais e tivessem de se reportar exclusivamente à realidade atual, i.e., a tudo o que é o caso. D'outro modo, na tentativa de introduzir propriedades distintoras ou notas características que distinguíssem tais noções tomando o Princípio de Identidade dos Indiscerníveis como premissa, iniciáramos um processo infinito de acréscimo de notas, pois, para cada nota $P(x)$ introduzida para distinguir duas noções ou conceitos de substâncias individuais, há uma outra noção ou conceito que compartilharia das notas do primeiro, de modo que para distingui-las seria necessário introduzir uma outra nota característica distintora $Q(x)$ e assim indeterminadamente.

Também similarmente, tomemos um *definiens real*, digamos, por exemplo, uma noção completa de substância individual, i.e., um predicado complexo $P(x)$ tal que satisfaz a propriedade de segunda ordem pela qual “para todo predicado simples $Q(x)$ ou bem $Q(x)$ ou bem sua negação $\neg Q(x)$ seja uma nota característica sua”¹⁸¹⁹. Caso

18 $[\lambda P. \forall Q : S ((\forall x P(x) \rightarrow Q(x)) \vee (\forall x (P(x) \rightarrow \neg Q(x))))]$

19 A propriedade de segunda ordem da completude satisfeita por noções *completas* de substâncias individuais vem da subscrição por parte de Leibniz ao que foi posteriormente chamado por Kant de Princípio de Completa Determinação (*Grundsatz*

esse *definiens* seja coextensivo a alguma nota característica ou “parte própria” sua, complexa ou não, então poderíamos, em princípio, ignorar a infinitude²⁰ de notas adicionais que estão contidas nesse predicado completo e empregar com total êxito extensional (factual) apenas tal nota característica coextensiva. Entretanto, entendendo dessa maneira uma definição nominal de uma substância individual, um problema parece surgir: Tal formulação permitiria perfeitamente se aplicar definições nominais inclusive a predicados possíveis, porém

der durchgängigen Bestimmung, A 571/B 596, KANT, 1966, pp. 609-10) e poderia ser descrito como a tese segundo a qual para qualquer indivíduo ou objeto concreto de ordem zero, o referente de uma representação (lingüística ou mental) singular, e, para qualquer predicado de primeira ordem, a sentença que atribui esse predicado ao objeto deve ter um valor de verdade determinado, i.e., é ou bem verdadeira ou falsa, *tertium non datur*. A subscrição de Leibniz a tal princípio se faz patente, por exemplo, na carta a Arnauld de 4-14/07/1686 (LEIBNIZ, 1978a, p. 57), assim como em Discurso de Metafísica §8 (Idem, 1978b, p. 433), em que Leibniz mostra que as expressões “substância individual” e “ente completo” são intersubstituíveis (*substance individuelle ou estre complet*). Por isso, um conceito que tivesse como notas características todos os predicados que um objeto ou substância individual satisfazem deveria analogamente ter a propriedade (de segunda ordem) de para qualquer predicado simples de primeira ordem ou bem tê-lo como nota característica sua ou bem ter sua negação como nota característica sua (Idem, *ibidem*).

20 Ademais, é extremamente fácil de encontrar nos textos de Leibniz uma forte associação não apenas entre singularidade e completude de determinações, mas também entre singularidade e *infinitude*, a um indivíduo não deveria simplesmente haver um valor-de-verdade determinado para qualquer predicado empírico de primeira ordem, mas um indivíduo deveria ter infinitas propriedades ou deveriam haver infinitos predicados que um indivíduo satisfaz, se ele é, de todo, um indivíduo. Acreditamos que esse trecho dos *Novos Ensaios* (Livro III, Capítulo III) sumarie bem esse *insight* leibniziano: “O que há de mais considerável nisso é que a individualidade envolve o infinito (*l’individualité enveloppe l’infini*) e apenas alguém capaz de compreender o infinito (*le comprendre*) poderia ter o conhecimento do princípio de individuação de uma tal ou tal coisa” (LEIBNIZ, 1978c, p. 268)

não-satisfeitos e, portanto, também a noções completas de objetos inexistentes.

Assim, por exemplo, deveríamos poder usar o predicado “ser um cavalo alado” como uma definição nominal da noção completa de uma substância individual não-atual, digamos, “Pégasus” pois essa nota característica, diferentemente da nota característica “ser um cavalo”, é coextensiva à noção de Pégasus dado que ambas têm a mesma extensão, a vazia ou, como às vezes se prefere, sequer tenham extensão. Isso mostra como, aparentemente, a definição nominal de uma substância individual, diferentemente de uma descrição definida, é destituída de comprometimento existencial. Bem, mas se uma definição nominal de uma substância individual não envolve, de modo algum, um requerimento de existência ou um comprometimento de satisfação do conceito definido, dado que há substâncias individuais inexistentes, por que então em sua definição do que seria “ser uma substância individual” Leibniz estaria apresentando, segundo nossa interpretação, um método de definição de substâncias individuais por descrições definidas?

4.1.3 RESOLVENDO O PROBLEMA: O CONCEITO DE SUBSTÂNCIA

Bem, para resolver esse aparente problema, acreditamos termos aqui que distinguir estritamente não só entre uma definição de *uma* substância individual e uma definição do predicado “ser uma substância individual”, essa última sendo uma das metas de Discurso de Metafísica §8, mas também entre uma definição nominal de uma *substância* individual e uma definição *nominal* de uma *noção completa*. Nem porque

uma definição é uma definição de uma noção completa, a mesma é uma definição de uma *substância* individual. Uma vez que Leibniz está se comprometendo em *Discurso de Metafísica* §8, com uma definição do que seria “ser uma *substância* individual” e não de meras definições de noções completas, instanciadas ou não, a questão em voga naquele excerto se trata, portanto, de algo propriamente ontológico e não meramente conceitual, de tal modo que ele necessariamente devesse se comprometer com a existência do objeto, ou melhor, com a satisfação do predicado, pois não faria sentido falar de uma substância não-atual ou não-existente: Poderíamos perfeitamente falar de conceitos não satisfeitos, mas não de entidades não-atuais.

Como amparo exegético para tais afirmações, parece haver certo apelo a essa precisão conceitual no uso da expressão “substância” que Leibniz faz no contexto de sua resposta na carta de 4 a 14 (datação incerta) de julho de 1686 à objeção de Arnauld acerca de substâncias meramente possíveis, a qual sucede a objeção acerca do uso que Leibniz teria feito também na carta anterior (de 12 de abril a von Hessen-Rheinfelds e encaminhada por esse posteriormente a Arnauld) de Adão como um termo geral, que admitira associação com artigos indefinidos “um Adão possível” (*un Adam possible*) assim como uso de plural “Adãos’ possíveis” (*Adams possibles*, idem, 1978a, p. 20):

Acerca da realidade de “substâncias meramente possíveis, as quais Deus nunca criará”, você diz, senhor, que está “fortemente inclinado a pensar que são apenas quimeras”. Eu não discordo disso, se você quer dizer (como acredito que queira) que elas *não têm outra realidade que não aquela elas têm no entendimento divino* e no poder ativo de Deus (Idem, 1978a, p. 54-5, ênfases nossas).

É digno de nota que Leibniz encara *ambas* as objeções acima mencionadas por parte de Arnauld como sendo “observações importantes acerca de certas *expressões incidentais (incidentes expressions)* de que me servi” (Idem, *ibidem*, p. 54, ênfases nossas). Isso indica que pelo menos Leibniz parece ter tomado a objeção de Arnauld acerca de “substâncias meramente possíveis” como um apontamento de formulação e, portanto, terminológico por excelência, tanto quanto o uso de “Adão” como um termo geral (incompleto) e não como intuitiva e ordinariamente poderíamos esperar, i.e., como um termo singular, acompanhado exclusivamente de artigos definidos, assim como usado exclusivamente no número singular. Ademais, como apontam nossas ênfases, substâncias individuais não-existentes se reduziriam ao estatuto exclusivamente conceitual de uma noção completa no entendimento divino. Assim, o que poderia ser chamado uma “substância não-existente” teria exclusivamente um estatuto conceitual e, por isso, seria melhor expresso como uma “noção completa não-instanciada”.

5. CONCLUSÃO

Começamos por tentar apontar um problema textual com uma interpretação tradicional da *explication* nominal do que é ser uma substância individual em *Discurso de Metafísica* §8 segundo a qual haveria uma adesão (mesmo que parcial e qualificada) por parte de Leibniz à uma definição aristotélica de substância, que remontaria a Categorias V, como substrato último de predicação. Em seguida, ao investigarmos, de modo assessorio a um melhor entendimento da *explication* nominal de substância individual em *Discurso de Metafísica* §8, as duas alternativas

definições de “definição nominal” que parecem ocorrer no *corpus leibnitianum*, tentamos defender que tal duplicidade definicional não compromete a extensão do predicado “ser uma definição nominal” pois que os *definiētia* alternativos parecem se implicar necessária e mutuamente.

Feito isso, tentamos apresentar uma proposta positiva de interpretação para a *explication* nominal de *Discurso de Metafísica* §8, segundo a qual tal *explication* consiste em uma definição do predicado “ser uma substância individual” via um método geral de definição de substâncias individuais por descrições definidas. Finalmente, tentamos resolver um aparente problema de tal interpretação, a saber, acerca do comprometimento existencial que *prima facie* não deveria haver em uma definição nominal de uma substância individual, mas que há caso interpretemos a mesma como uma descrição definida, por tratar-se de um termo singular de referência indireta e, portanto, formado por um apelo à propriedade do termo geral de ser *instanciado* com unicidade. Tentamos resolver, entretanto, esse problema enfatizando a diferença entre o que é propriamente uma *substância* individual, que implica atualidade, e uma mera *noção* completa de uma substância individual, a qual pode ser instanciada ou não.

LEIBNIZ: NOMINAL DEFINITION OF “INDIVIDUAL SUBSTANCE” AND NOMINAL DEFINITIONS OF INDIVIDUAL SUBSTANCES

ABSTRACT: In the present article we intend to give an account of Leibniz’s nominal *explication* of what it is to be an individual substance as it is given in *Discourse on Metaphysics* §8, as well as (subsidiarily) one concerning his understanding of what are nominal definitions in general. We shall divide our enterprise in four parts: First, we will try to argue textually against a well-established, traditional, although not entirely uncontroversial interpretation of Leibniz’s *explication* in *Discourse on Metaphysics* §8. Secondly, we will try to approach Leibniz’s understanding of a nominal definition, while textually arguing in favor of a mutual implication of the two definitions available in the *corpus leibnitianum*. Thirdly, we intend to give a positive alternative interpretation of Leibniz’s *explication*. Finally, we will try to handle an apparent problem with such an interpretation concerning existential commitment by means of an analysis of Leibniz’s strict use of the term “substance”.

KEYWORDS: Leibniz, Definition, nominal definition, individual substance, Frege, defined description

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANGIONI, L. (2009). *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles*. 2º Edição. Campinas. Editora Unicamp.
- ARISTÓTELES. (2002). *The Categories, On Interpretation & Prior Analytics*.

Cambridge. Harvard University Press. Texto bilíngue. Edição e Tradução: Hugh Tredennick.

ARNAULD, A. & NICOLE, P. (1996) *Logic or the Art of Thinking*. Cambridge: Cambridge University Press.

FREGE, G. (1979). *Logic in Mathematics*. In: HERMES, H., KAMBARTEL, F. & KAULBACH, F. *Posthumous Writings*. Oxford. Basil Blackwell. Tradução: Peter Long & Roger White

_____. (1987). *Die Grundlagen der Arithmetik*. Stuttgart. Reclam.

KANT, I. (1966). *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart. Reclam.

_____. (2002). *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Texto bilíngue. Campinas. Editora Unicamp. Tradução, apresentação e guia de leitura: Fausto Castilho

LEIBNIZ, G.W.. (1978a). *Die philosophischen Schriften von Gottfried Willhelm Leibniz*. Band II. Hildesheim. Georg Olms Verlag.

_____. (1978b). *Die philosophischen Schriften von Gottfried Willhelm Leibniz*. Band IV. Hildesheim. Georg Olms Verlag.

_____. (1978c). *Die philosophischen Schriften von Gottfried Willhelm Leibniz*. Band V. Hildesheim. Georg Olms Verlag.

MANCOSU, P. (1996). *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century*. New York. Oxford University Press.

MATES, B. (1986). *The Philosophy Of Leibniz: Metaphysics and Language*. Oxford. Oxford University Press.

Recebido: 04/04/2016

Aceito: 02/05/2016

SOBRE CONTINGÊNCIA E LIBERDADE EM LEIBNIZ

Dani Barki Minkovicius

Graduando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

danibmin@gmail.com

RESUMO: O percurso argumentativo do *Discurso de Metafísica* encontra um momento de tensão quando se atinge o artigo 13, pois, após abordar Deus e a substância individual com caracterizações que induzem ao fatalismo, Leibniz procura afirmar a contingência e a liberdade tanto divina quanto humana. O exame que se segue tem como objetivo a descrição dessa dificuldade, bem como a apresentação de tentativas de solucioná-la – articulando as noções e respostas dadas no *Discurso de Metafísica* e outros textos de Leibniz, e buscando sempre manter uma coerência em relação à sua filosofia.

PALAVRAS-CHAVE: contingência, liberdade divina, liberdade humana, determinismo, necessidade

O título do artigo 13 do *Discurso de Metafísica* procura conciliar duas noções aparentemente inconciliáveis: trata-se da noção de substância individual e a noção de contingência. Ora, dada a natureza da substância individual, descrita nesse texto de 1686 especialmente nos artigos 8 ao 16, tudo parece estar já determinado na noção própria da substância individual, de tal modo que é necessário que tudo seja como foi, é e será. Assim, aparentemente exclui-se a contingência; mais até, exclui-se a ideia de liberdade das criaturas e coloca-se em questão a liberdade divina¹. Se a ausência de liberdade divina acarreta graves problemas à metafísica de Leibniz, bem como contradiz muito do que foi dito no próprio *Discurso*, entre os artigos 1 e 7, uma ausência de liberdade humana também é desastrosa ao sistema leibniziano, pois “põe em risco a moralidade das ações do homem” (LACERDA, 2001, p. 99). Desse modo, a teoria da substância individual parece conduzir Leibniz a um labirinto que precisa ser resolvido. O próprio filósofo considera que trata-se de “uma grande dificuldade” que precisa ser solucionada (LEIBNIZ, 2004a, p. 25), e dedica então o dito artigo 13 para exatamente argumentar contra o fatalismo, conciliando o determinismo com a contingência, justamente pela via de afirmação da liberdade tanto divina quanto humana.

A NATUREZA DA SUSTÂNCIA INDIVIDUAL

Leibniz apresenta primeiramente a substância individual no *Discurso de Metafísica* no artigo 8, onde a caracteriza tanto como um ser

1 A liberdade divina é posta em xeque na medida em que possivelmente ela seria limitada. Ora, as faculdades de Deus caracterizam-se exatamente por serem infinitas. Assim, limitar a vontade livre de Deus seria colocá-la inteiramente em questão.

capaz de ação, quanto como uma unidade de uma multiplicidade. Essa segunda caracterização se dá por ser a substância individual um sujeito de uma série (infinita) de predicados. Nas palavras de Leibniz neste próprio artigo, “o termo do sujeito contem sempre o do predicado”, “quando o predicado não está compreendido expressamente no sujeito, é preciso que esteja compreendido nele virtualmente” (2004a, p. 16). Ora, se assim é, a substância individual contém tudo, de tal modo que já está encerrado na própria noção da substância tudo que lhe ocorreu, ocorre e ocorrerá. De fato, as substâncias individuais são absolutamente isoladas², o que significa que uma substância não atua sobre a outra (apesar de se entreexpressarem); tudo já está contido na substância, independente da exterioridade ao seu redor. É exatamente a consideração de que a natureza da substância individual é tal que encerra tudo – e assim o é por cada substância conter, ou antes exprimir todo o universo, por ser cada uma uma expressão de Deus – que a dificuldade se apresenta: “como a noção individual de cada pessoa encerra de uma vez por todas quanto lhe acontecerá, nela se vêem as provas *a priori* da verdade de cada acontecimento ou a razão de ter ocorrido um de preferência a outro”³. É claro que a presciência só cabe a Deus, que a de fato tem; mas dizer que se só a Deus é possível a presciência, então a dificuldade está contornada, é antes não resolver problema algum: as ideias de contingência e liberdade ainda estão sob suspeitas. Se tudo já está contido desde sempre na substância, então as coisas acontecem de maneira necessária; tanto não há lugar para a contingência, como não há lugar para a liberdade – no fundo eu não escolho livremente, já estava

2 Cf. os artigos 9, 14 e 15 do *Discurso de Metafísica* e os parágrafos de 1 a 7 de *A Monadologia*.

3 Esse é justamente o trecho inicial do título do artigo 13 (LEIBNIZ, 2004a, p. 25).

necessariamente determinado que eu escolheria, agiria, seria aquilo que eu escolhi e escolho, agi e ajo, fui e sou, bem como aquilo que escolherei, agirei e serei. Essa “necessidade mais que fatal”, que Arnauld observa criticamente em sua carta de 13 de março de 1686 a Leibniz, desencadeia a polêmica entre os dois pensadores⁴. E a questão é ainda mais complexa, pois não só a liberdade humana parece não ter espaço, mas também a liberdade de Deus, pois se as coisas são necessariamente de um modo tal, a livre vontade divina é limitada para esse modo tal. E esse modo tal é realmente um específico: o bem.

DEUS É LIVRE?

A dificuldade de garantir a contingência é, então, ainda mais acentuada quando se questiona a liberdade divina, e esse questionamento pode ser feito nos seguintes termos: “como dizer que Deus é necessariamente bom e que ao mesmo tempo fazer o melhor não decorre necessariamente disso?” (OLIVA, 2006, p. 65). Porque, se fazer o melhor é necessário, o mundo existente, que é o melhor dos mundos possíveis, é necessário. Ou seja, retoma-se aquilo com o que se encerrou o tópico anterior: as coisas são necessariamente de um modo tal, que é o melhor modo possível. Nesse sentido é que as vontades e ações⁵ tendem sempre para o bem.

4 Cf. em especial as correspondências que datam entre 13 de março de 1686 e 14 de julho de 1686, nas quais Arnauld e Leibniz argumentam as consequências e implicâncias envolvidas na discussão proposta pelo *Discurso de Metafísica*, principalmente a partir das dúvidas, ou, antes, críticas de Arnauld ao artigo 13.

5 A vontade não deixa de ser uma ação – uma ação infinitesimal. Cf. OLIVA, 2006, p. 72.

A formulação do questionamento nos faz, antes de buscar resolvê-lo, voltarmos a suas partes, já que ela nos apresenta como dado duas informações: primeiro, que Deus é necessariamente bom, e, segundo, que Deus faz o melhor (ou, como discorrido acima, que este é o melhor dos mundos possíveis). Ora, Deus é absolutamente perfeito, suas faculdades, pensadas analogamente às nossas, são infinitas e perfeitas. Deus há de ser bom, e a bondade divina há de ser infinita e perfeita. A criação do mundo, por sua vez, sendo uma criação divina, há de decorrer das faculdades de seu criador. Ou seja, a criação do mundo deverá ser um resultado da vontade de Deus, somada a sua racionalidade, pois “toda vontade supõe alguma razão de querer” (LEIBNIZ, 2004a, p. 5), e, sendo também a onisciência divina absolutamente perfeita, também ela, assim como a absolutamente perfeita bondade divina, serão motivos para admitir sem receios que o mundo criado por Deus é o melhor dos possíveis⁶. Agora, retornando à problematização da liberdade divina, como afirmar que a criação do melhor dos mundos possível, ou apenas, a criação deste mundo e, assim, este mundo é contingente, se Deus é necessariamente bom? Parece que ou bem deve-se abandonar a noção de contingência, ou bem deve-se abandonar a constatação de que Deus é necessariamente bom, e desse modo afirmar que a bondade divina é contingente. Dado que a exclusão da contingência do mundo cria sérias dificuldades ao sistema de Leibniz, principalmente no que se refere à moral, e seguindo a própria insistência do filósofo (percebida no título do artigo 13 do *Discurso*, por exemplo), tentemos manter a contingência. Desse modo, parece que deve-se supor que Deus não é necessariamente bom. Oliva (2006) procura desenvolver essa hipótese, e nessa direção aponta o seguinte argumento:

6 Cf. artigos 2 e 3 do *Discurso de Metafísica*.

Na abertura do *Discurso de Metafísica*, quando discute a noção de Deus como um ser absolutamente perfeito, é curioso que, das perfeições divinas, o autor só apresente duas, a onipotência e a onisciência, que correspondem analogicamente a nossa força de existir e a nossa percepção limitadas, mas nada fala da bondade, correspondente a nossa vontade limitada. (...) É difícil explicar tal ausência, no início do *Discurso*, por um deslize. Leibniz tem suas razões para trazer a bondade divina apenas nos parágrafos seguintes. Em outras palavras, se Leibniz esboça uma prova a priori da existência de Deus a partir das perfeições divinas, não quer contudo que a bondade divina seja demonstrada a priori (OLIVA, 2006, p. 65 – 66).

Estaria então Leibniz, mesmo que nas entrelinhas, nos indicando que a bondade divina de fato é contingente? Mas isso não seria estranho? Afinal, se não é necessário que Deus seja bom, ele poderia ser mau? Isso, porém, não contrariaria a noção mesma de Deus? Oliva continua a investigar essa hipótese, dessa vez pela análise do que seria propriamente a bondade divina. Isto é, se a bondade divina é pensada em analogia à vontade humana, significa que a bondade divina é a própria vontade divina, uma vontade perfeita. Sendo a vontade a resultante das inclinações internas (OLIVA, 2006, p. 72), ela é, ela própria, uma inclinação, que tende ao bem (OLIVA, 2006, p. 77); e sendo a vontade divina uma vontade perfeita, ilimitada, ela é uma inclinação que se estende (antecedentemente) a todo possível: “Livres da nossa finitude, as perfeições divinas podem aplicar-se a todos os objetos próprios a elas. No caso da bondade, a vontade se dirige a todo bem possível” (OLIVA, 2006, p. 75). Seguindo as denominações presentes na *Teodiceia* (§23) e no *Discurso* (artigo 7), Deus tem uma vontade antecedente ou particular em direção ao bem, e uma vontade conseqüente ou geral em direção ao melhor; ou seja, se as vontades particulares se estendem ao todo bem possível, a geral, que será a conseqüente de todas as inclinações e será,

enfim, a expressão da bondade divina, se dirige ao melhor. E, como Deus tem as perfeições da onisciência e onipotência, tem razão absoluta e visão do todo, na verdade toda a vontade divina é uma vontade geral. Porém, com isso, chega-se a seguinte conclusão:

Bondade e vontade de Deus são idênticos. Por isso a definição de vontade torna sem sentido a hipótese de uma vontade divina que não seja necessariamente bondade, a não ser que pensássemos a vontade como faculdade nua [sem ser uma inclinação resultante], o que já vimos Leibniz recusar. Em suma, parece não haver saída: Deus é necessariamente bom (OLIVA, 2006, p. 77).

Se assim é, estaria-se, então, excluídas a contingência e a liberdade divina? E como ficaria o tal título do artigo 13, que afirma tanto a contingência como o livre-arbítrio de Deus? Se eles são explicitamente assegurados por Leibniz, há de ter alguma saída a esse labirinto. A sugestão última de Oliva consiste em uma sutileza, que enfim

[...] depende de uma ruptura entre *querer o melhor*, que é necessário, e o *querer fazer (ou criar) o melhor*, que é contingente [...]. É esta delicada transição que corresponde àquele primeiro decreto livre de Deus, mencionado no artigo 13 do *Discurso de Metafísica*. O referido decreto não impunha querer o melhor, o que seria redundante para um ser cuja bondade e sabedoria são necessárias, e sim fazer o melhor, ou, segundo outros textos, escolhê-lo. Tanto o fazer como o escolher entre possíveis distinguem-se do puro querer bem por implicarem a ideia de criação. [...] Distinguir o querer e o querer criar. É aí que podemos situar a passagem das vontades antecedentes para a vontade consequente (OLIVA, 2006, p. 79 – 80).

E é aí que podemos compreender a contingência e a liberdade divina. A vontade consequente, ou, o decreto divino primeiro de criação, é o que expressa a liberdade de Deus e a contingência do mundo. Ao

mesmo tempo, não se ignora o fato de Deus ser necessariamente bom. “É necessário a Deus ser bom, porém não lhe é necessário ser criador” (OLIVA, 2006, p. 81). A pergunta evidente a se fazer nesse momento é então, por que Deus cria? Segundo o princípio de razão suficiente de Leibniz, há uma razão para tudo. Qual é a razão para a existência, qual é a razão para algo antes do nada?⁷ Lacerda afirma que “a reflexão filosófica exige, em última instância, que alcancemos, em toda sua originalidade, o Ato original que faz surgir a ordem do mundo a partir do nada” (2001, p. 109), mas Oliva (2006, p. 81) decreta: “a pergunta não tem resposta”⁸.

NECESSIDADE ABSOLUTA E NECESSIDADE *EX HYPOTHESI*

Para além da questão “por que algo ao invés do nada?”, os problemas não estão todos resolvidos. Se aceitarmos o que foi dito até aqui acerca do contingente, este parece se restringir apenas ao momento de criação, ou ao fato da criação; uma vez existentes, as substâncias individuais contêm tudo que lhes acontecerão, e assim tudo torna-se necessário. Desse modo, com o que foi explicado até o momento, ainda não é evidente como afirmar pela liberdade humana; ainda assim, não se pode perder de vista o título do artigo 13, que *afirma* tanto que as

7 Cf. §7 de *Princípios da Natureza e da Graça Fundados na Razão* (LEIBNIZ, 2004c, p. 158).

8 Talvez, na verdade, haja uma resposta. Seguindo a leitura dos parágrafos 7 e 8 de *Princípios da Natureza...*, podemos constatar que a resposta dada por Leibniz é Deus. Ele é a razão última, transcendente, que foge à cadeia de razões contingentes. A questão, porém, parece apontar para o seguinte: a contingência (liberdade) em Deus teria, no fundo, razão nele mesmo, o que nos indica, de certa forma, uma necessidade na base da contingência. O tema será retomado mais adiante.

verdades não deixam de ser contingentes (mesmo asseguradas na noção de substância individual), quanto que *há* livre-arbítrio em Deus e nas criaturas, e mais, que esses livres-arbítrios *são* livres e que eles garantem a contingência⁹.

A, enfim, resolução dessas aparentes contradições está no esclarecimento de uma confusão entre dois tipos de necessidades – confusão que é, segundo Leibniz em sua carta de 12 de abril de 1686 a Arnauld (cf. LEIBNIZ, 1993, p. 161), um dos motivos da incompreensão e conseqüentes críticas de Arnauld em relação ao *Discurso*. Leibniz se propõe a esclarecer essa confusão no próprio artigo 13 do *Discurso*, ao fazer, então, a distinção entre os dois tipos de necessidades, a necessidade absoluta, ou necessidade lógica, e a necessidade *ex hypothesi*, ou necessidade moral.

É absolutamente necessária aquela [conexão] cujo contrário implique contradição (esta dedução dá-se nas verdades eternas, como as da geometria); a outra é só necessária *ex hypothesi*, e, por assim dizer, por acidente, mas é contingente em si mesma, quando o contrário não implique contradição. E esta conexão funda-se não sobre o simples entendimento de Deus, mas sobre os seus decretos livres e sobre a série do universo (LEIBNIZ, 2004a, p. 26).

Assim, temos que a contingência é garantida no mundo criado: tudo aquilo cujo oposto é possível não é necessário. Mas a fórmula funciona porque admite-se a contingência como uma necessidade *ex hypothesi*. Isso não torna tudo necessário absolutamente, pelo contrário, é apenas necessário absolutamente aquilo cujo oposto é contraditório,

9 Talvez seja desde já relevante apontar o caráter duplo da relação entre contingência e liberdade, ou em outras palavras, a interdependência, por assim dizer, entre elas.

ou, em outras palavras, aquilo que é logicamente ou metafisicamente necessário. Todo o resto é de certa maneira necessário, pois é certo; mas é necessário moralmente, pois é uma inclinação ao bem ou ao melhor.

Todas as proposições contingentes têm razões para ser antes assim do que de outra maneira, ou então (o que é o mesmo) possuem provas *a priori* da sua verdade, tornando-as certas e revelando que a conexão do sujeito e do predicado destas proposições tem seu fundamento na natureza de um e de outro. Não possuem, porém, demonstrações de necessidade, visto tais razões se fundarem apenas no princípio da contingência ou da existência das coisas (LEIBNIZ, 2004a, p. 27 – 28).

Ou seja, as proposições contidas na substância individual, as proposições contingentes, são sim determinadas, certas, asseguradas, e são de maneira necessária – mas necessária moralmente (ou fisicamente¹⁰). Podemos dizer, portanto, que o contingente flui do necessário, pois é um necessário *ex hypothesi*. Desse modo, de fato “a raiz da contingência não é o possível, a essência ideal não contraditória em si mesma, mas o compossível, isto é, as essências que entre elas e em conjunto não são contraditórias” (LACERDA, 2001, p. 113). Seria impossível algo ser diferente do que foi, é ou será, de acordo com sua predeterminação, mas isso não exclui a contingência; ela só deixa de ser entendida em oposição ao determinado.

LIBERDADE HUMANA

Com a contingência, a liberdade humana parece talvez enfim concebível; porém, com a inescapável determinação, a nebulosidade

10 Cf. o texto de Leibniz de 1697, *Da Origem Primeira das Coisas*.

em nada parece dissipada. Ainda assim, é preciso novamente dizer que Leibniz tanto precisa afirmar como afirma a liberdade humana. Como, então, compreendê-la? Seguindo o parágrafo 288 da *Teodiceia*, a partir de três características: a contingência, a espontaneidade e a inteligência. Ora, dado que a contingência tratamos de acima especificar e garantir, resta-nos discorrer sobre as outras duas características. Para tanto, será preciso retomar a natureza da substância individual, e a partir dela, entender a vontade dos espíritos (que são as substâncias individuais dotadas de razão (cf. LEIBNIZ, 2004c, §4).

Pela investigação da natureza da substância individual, já vimos que tudo está contido internamente a ela. Nesse sentido, a substância individual é determinada. Foi também já apontado que a vontade é compreendida na chave da inclinação. Ora, como tudo é interno na substância individual e está contido nela, pode-se resumir que

Determinada, não necessitada, a vontade segue o resultado de todas as inclinações; sua ação depende, por isso, de suas causas, mas essas causas, pela harmonia preestabelecida – que faz com que a alma produza e represente o que se passa no corpo, e o corpo, o que se passa na alma, e cada alma ou substância simples o que se passa na totalidade do universo –, são causas internas à alma (LACERDA, 2002, p. 174 – 175).

Agora, se as causas são internas à alma, dado que ela é um ser isolado (uma unidade), pode-se dizer em uma independência da alma (excetuando Deus). As causas, as razões das ações estão na própria alma, e é sob este prisma que se concebe a espontaneidade, pois uma ação é espontânea “quando seu princípio está naquele que age”, e “como cada substância simples é causa única de suas ações e, com exceção do concurso ordinário de Deus, independente de influência física de

outras substâncias, toda substância é também inteiramente espontânea” (LACERDA, 2002, p. 175). A alma, então, é espontânea, e não por isso a vontade é indeterminada: não só determinada pelas inclinações que constituem-na, como tais inclinações são determinadas ao bem, pela presciência ou providência de Deus (cf. LACERDA, 2002, p. 178). Então talvez só a espontaneidade (além da contingência tal qual explicitada acima) não seja suficiente para descrever a liberdade dos espíritos; e de fato ela não é.

O que garante enfim a liberdade dos espíritos é exatamente, como já foi adiantado, o que os diferencia das outras substâncias individuais: a razão, ou, em outras palavras, a inteligência. Se “toda ação da alma é pensamento” (LACERDA, 2002, p. 180), o que constatamos nos espíritos é o pensamento do pensamento, por assim dizer. Podemos refletir sobre as nossas ações, e essa reflexão possibilita uma influência indireta sobre nossa vontade, pois a influencia para o futuro: “influenciar indiretamente nossa vontade a se dirigir para um bem que, agora, ela não busca” (LACERDA, 2002, p. 184). E é aí que se pode conceber a liberdade. Ela não é a indiferença de equilíbrio – pois a vontade é resultante de inclinações –, mas é essa espontaneidade inteligente, adotando o termo de Lacerda (2002, p. 185). A ação moral, portanto, é assim assumida de uma ação espontânea por causa da reflexão¹¹.

As condições para a liberdade humana estão, enfim, dadas. Agora, cabe ao homem atualizá-las, aprofundando-se no seu exercício da razão, da inteligência, da reflexão (cf. LACERDA, 2002, p.185).

11 Na carta de 14 de julho de 1686 a Arnauld, Leibniz procura afirmar a liberdade humana (em resposta a Arnauld que acusara o sistema de Leibniz de não dar espaço a ela) a partir de argumentos que vão nessa direção. Cf. LEIBNIZ, 1993, p. 198 – 199.

Como se pode observar, a liberdade humana é compreendida pela espontaneidade, inteligência e contingência, e esta última é compreendida como uma necessidade *ex hypothesi* ou moral. Essa necessidade é *ex hypothesi* ou moral porque justamente decorre da moralidade divina, por assim dizer. O mundo é tal porque é moralmente necessário que ele seja tal, porque Deus é necessariamente perfeito e bom. Se a liberdade humana é cada vez maior cada vez que a inteligência é exercida, em Deus o grau de racionalidade sobre a vontade é máximo, é perfeito. Em outras palavras, “o mundo é efeito voluntário de Deus; Ele poderia ter criado o universo de outra maneira [ou seja, não existe necessidade absoluta, não é contraditório logicamente outro mundo], mas, porque toda vontade supõe uma razão de escolha anterior a ela, não o fez” (LACERDA, 2001, p. 117). É assim que se pode dizer que “a vontade divina determina a existência deste mundo, mas, porque toda vontade supõe uma razão, a essência deste mundo determina a vontade de Deus” (LACERDA, 2001, p. 118).

Nesse sentido, podemos formular afirmações que talvez parecessem estranhas, mas que enfim se mostram inevitáveis: a determinação está na base também da liberdade divina; e o contingente se explica a partir do necessário, como necessário *ex hypothesi*; mas o necessário *ex hypothesi* se explica a partir de uma necessidade metafísica, que, se metafísica, absoluta. É sobre esta constatação “incômoda” que Oliva (2006, cf. p. 83) se refere ao concluir que a contingência em Leibniz parece condenada ao paradoxo. Mas é também sobre essa mesma constatação que Lacerda conclui de maneira menos negativa: “A filosofia de Leibniz é uma filosofia da ordem: o real é contingente, mas não arbitrário; poderíamos dizer que existir é ser ordenado” (2001, p.

118); ou seja, a necessidade metafísica é a base primeira, “a contingência é canalizada por causas e razões e integrada ao sistema racional de determinações de modo que no universo leibniziano não haja lugar para o fortuito” (LACERDA, 2001, p. 118), mas o determinismo não é compreendido na chave do arbitrário, e sim na chave da ordem.

ON CONTINGENCY AND FREEDOM IN LEIBNIZ

ABSTRACT: The argumentative path of the *Discourse on Metaphysics* reaches a moment of tension at the point of the 13th article, since, after approaching God and the individual substance with characterizations that induces fatalism, Leibniz seeks to affirm contingency and freedom, both divine and human. The exam that follows has as goal the description of this difficulty, as well as the presentation of the endeavors of solving it, articulating the notions and answers given on the *Discourse on Metaphysics* and other writings of the philosopher and always seeking coherence in relation to Leibniz's philosophy.

KEYWORDS: contingency, divine freedom, human freedom, determinism, necessity

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- LACERDA, T. M. (2001). "Leibniz e um labirinto da razão: há saída?". In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, série 3, vol. 11, n. 1, p. 95 – 119.
- _____. (2002). "A liberdade de Leibniz". In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, série 3, vol. 12, n. 1-2, p. 171 – 186.
- LEIBNIZ, G. W.. (1974). *Da Origem Primeira das Coisas*. In: _____. *Os Pensadores*. ed. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1993). *Discours de Métaphysique: Sur la liberté, le destin, la grâce de Dieu; Correspondance avec Arnauld*. ed. Paris: Pocket.
- _____. (2004a). *Discurso de Metafísica*. In: _____. *Discurso de metafísica e outros textos*. ed. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2004b). *Os Princípios da Filosofia ou A Monadologia*. In: _____ . *Discurso de metafísica e outros textos*. ed. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2004c). *Princípios da Natureza e da Graça Fundados na Razão*. In: _____ . *Discurso de metafísica e outros textos*. ed. São Paulo: Martins Fontes.

OLIVA, L. C. (2006). “Bondade Divina e Contingência em Leibniz”. In: *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, vol. XV, p. 59 – 86, jul-dez de 2006.

Recebido: 01/08/2015

Aceito: 13/11/2015

RESENHA: HOBBS ON LEGAL AUTHORITY AND
POLITICAL OBLIGATION, DE LUCIANO VENEZIA

Celi Hirata

Professora, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos,

Brasil

celi_hirata@yahoo.com

VENEZIA, Luciano (2015). Hobbes on legal authority and political obligation.

Em seu livro, publicado no ano passado, Luciano Venezia pretende fundamentar uma leitura deontológica da obrigação política em Hobbes. Trata-se de um comentário que se opõe à leitura mais difundida, leitura segundo a qual o principal traço da lei seria a coerção, de forma que os súditos seriam obrigados a obedecer à lei porque o seu cumprimento constituiria a melhor maneira de promover os seus interesses e não porque a lei obrigaria por si mesma. Venezia, em contraste, pretende argumentar que os súditos estão moralmente obrigados a obedecer à lei na medida em que as promessas e contratos possuem a força de obrigar por si mesmas, independentemente dos interesses do agente, sendo que há casos nos quais a ordem legal requer que os súditos ajam de um modo diferente do que o interesse racional ordenaria. A marca característica da lei seria, pois, a autoridade e não a coerção.

Para o autor, o que está em questão é a defensabilidade mesma da teoria política de Hobbes, na medida em que uma interpretação que enfoca no caráter coercitivo da lei e no interesse próprio comprometeriam a relevância teórica de sua filosofia política e legal pelas seguintes

razões: em primeiro lugar, porque teorias que fazem da coerção a característica fundamental da lei não são hodiernamente populares; em segundo, como H. Hart argumenta, a teoria hobbesiana da lei, de acordo com essa interpretação predominante, não daria conta de uma certa variedade de leis — como aquelas que conferem poderes ao invés de imporem obrigações — bem como da persistência das leis ao longo de diferentes gerações de legisladores; por fim, como S. Shapiro defende, um regime no qual as sanções de não-cumprimento constituíssem a única razão para a obediência seria logicamente impossível pela simples razão de que há um limite para as ameaças e sanções.

A interpretação de Venezia é fundamentada em três sub-teses, como o próprio autor formula nas considerações finais: em primeiro lugar, Venezia defende que as diretivas legais introduzem razões autorizadas para a ação, que, como tais, excluem e tomam o lugar de outros tipos de razão, como as razões de teor prudencial; em segundo, o autor argumenta que os súditos são moralmente obrigados a obedecer a quase tudo que é ordenado pelo soberano, mesmo quando o cumprimento da ordem é desvantajoso para a sua autoconservação; em terceiro, Venezia sustenta que a teoria contratual de Hobbes fundamenta as obrigações políticas de modo independente dos estados motivacionais dos súditos, sendo que as suas obrigações podem ir para além da promoção de seus interesses racionais.

Quanto ao primeiro ponto, Venezia argumenta que a noção de autoridade ocupa um lugar de destaque na filosofia legal e política de Hobbes e que ela se distingue normativamente de outras razões que influenciam o comportamento humano, como a persuasão e o poder: enquanto as diretivas coercitivas influenciam as ações pelo seu conteúdo (na medida em que um agente as segue para evitar um mal maior ou alcançar um bem maior), as diretivas autorizadas influenciam o raciocínio

prático pela sua origem, sendo que um agente a segue porque uma pessoa ou instituição exige que ele aja assim, independentemente de seu conteúdo, mesmo quando o agente não acredita que o seu cumprimento seja vantajoso (incluindo no cálculo as sanções que podem advir de seu não-cumprimento). A distinção que está na base dessa diferenciação é aquela que Hobbes realiza no capítulo XXVI do *Leviatã* entre conselhos (counsels) e ordens (commands): enquanto os primeiros fornecem uma razão para agir em virtude de seu conteúdo, as segundas o fornecem em função de sua origem. A lei, na medida em que motiva a ação pela sua origem, tem, segundo Venezia, o propósito de interromper a deliberação prática e fornecer a razão relevante para a obediência. É nesse sentido que Hobbes define nos *Elementos da Lei* que uma ordem é uma lei quando “a ordem é uma razão suficiente para mover a ação” (EL, XIII, 6). É também nesse sentido que a sentença do árbitro exclui e substitui a avaliação pessoal, tornando-se a razão definitiva para agir. Sendo assim, as sanções pelo não-cumprimento não desempenham um papel central na concepção hobbesiana da lei, mas são apenas coadjuvantes. Venezia opõe-se, assim, à leitura analítica predominante sobre a obrigação, leituras como as de D. Gauthier, G. Kavka, J. Hampton, K. Hoekstra, que sustentam que o papel do soberano consiste em resolver o dilema do prisioneiro, superando a influência das paixões e aliando o interesse privado com o interesse comum por meio das sanções.

O argumento de que as leis seriam um tipo diferente de razão por meio da distinção entre ordens e conselhos, entre motivação pela origem e motivação pelo conteúdo é bastante convincente. Entretanto, fica a questão de se seria possível algo assim como interromper a deliberação para Hobbes. A alternância das imagens das consequências boas ou más de uma dada ação na mente ou dos apetites e aversões parece ser descrito por Hobbes como um processo universal, que se dá em todos os corpos

animados. Este argumento deveria, pois, ser fundamentado não apenas na natureza da lei, isto é, no terreno político e legal, mas também no terreno antropológico.

Outro argumento que Venezia apresenta para defender que as sanções não são centrais na filosofia legal de Hobbes é que mesmo agentes que, por suposição, fossem perfeitamente racionais e morais, precisariam de autoridade para regular as suas ações, mesmo na ausência de sanções. A guerra no estado de natureza se daria, segundo a interpretação de Venezia, porque os homens discordam em suas interpretações particulares do que é válido ou razoável, isto é, devido à ausência de padrões do que é bom ou ruim e das ações que devem ser realizadas. A explicação do conflito não seria moral ou psicológica, mas residiria na falta de definições autorizadas de noções morais. Essa explicação do conflito abre espaço para uma filosofia política e legal que enfatiza a autoridade como o traço característico da lei. Embora toda lei envolva penalidade e as sanções sejam uma parte constitutiva da lei, trata-se mais de uma questão empírica do que conceitual, sendo que a ordem do soberano fornece por si mesma a razão para agir e as sanções introduzem apenas uma razão adicional para o cumprimento da lei, minimizando o risco de abuso e não-cumprimento. A coerção não seria, deste modo, indispensável na regulação das leis.

A despeito de centralizar na noção de autoridade, afirmando que é ela que caracteriza a lei e não a coerção, o autor não analisa a noção de autorização e de representação tal qual Hobbes a apresenta no *Leviatã*. A justificativa que ele indica é dupla: em primeiro lugar, o autor alega que a autorização não acrescenta nada de significativo para a obrigação contratual de obediência às diretivas do soberano; em segundo, ele afirma, seguindo nisto o comentário de P. Martinich, que a fundamentação da obediência na autorização e na alienação do

direito natural são incompatíveis, na medida em que, quando uma pessoa autoriza uma outra, esta última apenas a representa, de modo que a primeira possui autoridade e permanece superior em relação à segunda, em contraste com a alienação. Ora, seria importante mostrar isso de forma mais fundamentada, já que não é essa a consequência que Hobbes parece extrair do ato de autorização. Uma vez que a noção de autoridade é central para a argumentação de Venezia, seria preciso, parece-nos, dar mais atenção a essa noção tal como ela é apresentada no texto de Hobbes.

Quanto ao segundo ponto, Venezia argumenta que se a tese de que a obediência se fundamenta no auto-interesse dos súditos fosse correta, os agentes poderiam legitimamente desobedecer à lei quando ela não o promovesse, o que não é afirmado por Hobbes. Pelo contrário, a desvantagem da obediência da lei não legitima a desobediência. A desobediência em relação às leis só é justificada nos casos nos quais os súditos não se obrigaram a obedecer ou a não resistir. Deste modo, mesmo a liberdade para desobedecer é normativa, segundo Venezia.

Além disso, a teoria de Hobbes introduziria, segundo Venezia, as duas notas características das razões morais, tais como elas são descritas contemporaneamente por Stephen Everson. Segundo este, as razões morais são aquelas que, em primeiro lugar, motivam o agente a agir pelo interesse de outro além do interesse próprio e que, em segundo, são categóricas, sendo que a sua força normativa não depende das motivações do agente. Ora, Venezia argumenta que Hobbes introduz a análise de determinadas paixões, como piedade, caridade, benevolência, etc., pelas quais os homens podem ser motivados apenas pela ideia de promoverem o interesse de outros. Quanto ao segundo ponto, o comentador argumenta que, a partir da definição hobbesiana de justiça, os homens justos não são motivados pelo benefício próprio, mas exclusivamente

por considerações morais, sendo que aquele que cumpre a lei não pela lei, mas pelo medo da sanção, é injusto (*Do Cidadão*, IV, 21). Ora, a partir do parágrafo referido, no qual Hobbes afirma que a lei de natureza compete à consciência, não se pode fundamentar a tese de que essas leis sejam imperativos categóricos, e conseqüentemente razões morais no sentido descrito por Everson. No *Leviatã*, Hobbes, pela contraposição entre foro interno e foro externo, afirma que a obrigação em consciência das leis de natureza só obrigam de fato quando há segurança no seu cumprimento. Ou seja, trata-se de um imperativo hipotético e não categórico, já que a obrigação se fundamenta na obtenção da paz e vale apenas com a condição de que os outros a cumpram¹. Elas tornam impositivo o desejo de as colocar em prática, mas nem sempre obrigam porque dependem de circunstâncias exteriores ao agente. Há, neste ponto, uma grande distância entre a filosofia de Hobbes e aquela de Kant. A perspectiva acaba sendo até mesmo inversa: para Hobbes, aquele que agisse incondicionalmente de acordo com as leis de natureza, aplicando-as mesmo na ausência de garantias de que os outros a cumprissem, agiria contrariamente ao fundamento mesmo das leis de natureza, invalidando a sua aplicação futura.

Enfim, quanto ao terceiro ponto, Venezia sustenta que Hobbes analisa as obrigações contratuais numa maneira deontológica, na medida em que depois de renunciar pelo contrato à parte de seus direitos naturais, os agentes adquirem obrigações que são independentes de seus estados motivacionais contingentes. A obrigação tem como fundamento

1 “(...) Aquele que fosse modesto e tratável, e cumprisse todas as suas promessas numa época e lugar em que ninguém mais assim fizesse, torna-se-ia presa fácil para os outros, e inevitavelmente provocaria a sua própria ruína, contrariamente ao fundamento de todas as leis de natureza, que tendem para a preservação da natureza” (HOBBS, 2014, p. 136)

a promessa, sendo que a penalidade constitui uma motivação meramente adicional. Nesse sentido, a razão para contrair a obrigação distingue-se da razão para cumpri-la: enquanto a primeira é prudencial, baseada no auto-interesse, a segunda não o é. A obrigação política não se fundamenta na possibilidade de sanções em caso de não cumprimento, mas em atos voluntários que expressam consentimento.

Por fim, Venezia critica esse fundamento mesmo da obrigação política em Hobbes, a saber, a tese de que as ações realizadas sob coerção são completamente voluntárias. O comentador argumenta que as ações cometidas sob coerção não são voluntárias porque as condições sob as quais os agentes coagidos fazem as suas escolhas não refletem a sua vontade real, considerando-se a afirmação de Hobbes de que “o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum bem para si mesmos” (*Leviatã*, XIV, p. 115). Os agentes não realizariam as ações em questão se elas tivessem oportunidade de agir de outro modo, sendo que a escolha em questão não expressa o arbítrio próprio do agente, mas a escolha é de outro, que deliberadamente reduz as opções possíveis. As suas decisões não refletiriam a sua verdadeira vontade, mas eles seriam o mero instrumento de outros agentes. Ora, tal crítica se opõe à definição mesma de voluntariedade em Hobbes, definição segundo a qual é voluntário todo ato que provém da vontade, a qual consiste, por sua vez, no último momento da deliberação do qual se segue imediatamente a ação, independentemente de como e em quais circunstâncias foi determinada. É justamente nesse sentido que Hobbes reavalia o exemplo de ação dado por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, a saber, a de um capitão que joga a carga de sua embarcação no mar pelo medo de seu navio afundar, exemplo que é mencionado por Venezia. Enquanto para o estagirita essa ação constitui o exemplo de uma ação mista, nem voluntária e nem contra-voluntária, visto que a ação não seria desejada por si mesma,

ainda que o princípio da ação resida no agente, para Hobbes se trata de uma ação perfeitamente voluntária porque procedente da vontade. Essa redefinição e simplificação do que é a vontade e do que é voluntário é absolutamente central na filosofia hobbesiana. Afirmar, pois, que o que Hobbes define como voluntário nem sempre o é, na medida em que as ações realizadas sob coação não seriam desejadas em si mesmas, é rejeitar a definição de Hobbes e endossar o que o autor já refutara. Mas como o próprio Hobbes defende, se a definição é compreendida e não admitida, a controvérsia se encerra (*De Corpore*, VI, § 15).

Por fim, nas considerações finais, Venezia dirige críticas a diversos pontos da filosofia política de Hobbes. Em primeiro lugar, Hobbes erraria no ponto de partida de sua teoria política ao colocar o desacordo humano e a guerra civil no mesmo patamar, ponto de partida que resultaria numa teoria política extremamente autoritária. Os filósofos políticos contemporâneos, como J. Rawls, mostraram que o conflito e a diversidade de opiniões são constitutivas das sociedades democráticas. Outro ponto a ser criticado, tal como Hume já o fizera, é que apenas um número muito limitado de súditos obrigaram-se, tanto pelo consentimento tácito como explícito, a obedecer à lei. Além disso, Venezia critica o fato de que o direito do soberano de governar não é apenas o resultado da transferência dos direitos pelos súditos, mas está fundamentado em seu direito natural, o que seria inapropriado, pois deste modo não se distinguiria o soberano enquanto um indivíduo privado e enquanto portador de um cargo oficial. Por fim, além daquela crítica concernente à voluntariedade das ações feitas sob coação, Venezia endossa a crítica dos filósofos liberais, notadamente, J. Locke, de que não se pode ter obrigações políticas em relação a um governo absoluto por não possuímos o direito de nos escravizar. À exceção da segunda crítica, que diz respeito ao número dos que pactuaram e que parece ter

validade mesmo pressupondo a filosofia hobbesiana, as demais críticas são exteriores à filosofia de Hobbes e só podem ser realizadas a partir de pressupostos completamente estranhos ao filósofo. Se, por um lado, é louvável o esforço de trazer a filosofia de Hobbes para os debates contemporâneos, por outro, medi-lo a partir dos parâmetros da filosofia política atual faz o seu sistema filosófico perder o seu sentido.

De toda forma, o livro de Luciano Venezia constitui uma contribuição importante para os estudos da filosofia hobbesiana, uma vez que apresenta bons argumentos em favor de uma leitura diferente daquela predominante sobre a obrigação política, a natureza da lei e do contrato na filosofia de Hobbes, além de ser extremamente claro e objetivo. O que nesta resenha se apresentou como sendo problemático decorre em grande medida da discrepância entre dois métodos e tradições de interpretação distintos, a saber, entre o método estrutural de leitura e o método analítico, que é o método adotado pelo autor do livro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

HOBBS, Thomas. (2014). *Leviatã*, São Paulo: Martins Fontes.

Recebido: 16/05/2016

Aceito: 21/05/2016

DUAS CARTAS DE LEIBNIZ A SPARVENFELD

Tradução e notas:

Juliana Cecci Silva

Professora ms., Universidade Tirandentes, Alagoas, Brasil

julianacecci@yahoo.com.br

William de Siqueira Piauí

Professor dr., Universidade Federal de Sergipe, Alagoas, Brasil

piauiusp@gmail.com

A pretensão de Piasecius e de Praetorius em seu *Orbis Gothicus*² e de alguns outros que acreditavam que os godos foram sármatas ou eslavos é ridícula e você julga muito bem, Sr. [Sparvenfeld], que todos estes povos foram germânicos conferindo à essa denominação (*appellation*)³ toda a abrangência que lhe conferia Tácito⁴, e que a conexão das línguas requer. Pois, como você observa muito bem: o antigo alemão esteve mais próximo ao sueco. Um sábio amigo⁵ me fez observar que *Han* (*ille*) e *Hon* (para nós *Hun*) (*illa*) se tornaram, entre os alemães, os nomes do galo e da galinha, tendo em vista que originariamente eles eram artigos, como ainda o são para vocês [,suecos]. Daí que não devemos nos espantar tanto com o fato de ainda hoje, em algumas províncias da Alemanha, o pássaro macho ser chamado de *Hahn* e a fêmea de *Sihe*. Acontece que *He und Sie*, como diz o povo (isso é, *Er und Sie* segundo o estilo moderno do qual nos servimos ao escrever), é *ille* e *illa*⁶. Eu incentivei um amigo a trabalhar em um *Glossarium Saxonicum*⁷. Ele investiga muitas palavras antigas a partir dos manuscritos e da linguagem do povo; a isso ele acrescenta o *Lexicum Scandicum* de Verelius⁸, bem como os dicionários anglo-saxônicos e conta com contribuições do Norte. Sou da opinião que as línguas são úteis principalmente para conhecermos a conexão das nações⁹. Mas todos aqueles que pretendem extrair algo de valor de alguns dialetos¹⁰ novos específicos, como Goropius¹¹ do flamengo moderno e [Matthaeus] Praetorius do polonês, zombam de nós, ou farão com que sejam zombados. O sueco é para nós [,alemães,] de certo modo aquilo que o islandês é para vocês [,suecos]; pois quanto mais os países estão afastados, melhor conservam as antigas línguas. Seria bom, entretanto, aprofundar-se também nas línguas eslavas; parece que você, Sr. [Sparvenfeld], já o fez tendo lançado luz inclusive às trevas, isso é,

aos moscovitas¹². Com efeito, uma das coisas que me causa espanto é o fato de povos vizinhos frequentemente possuírem línguas tão diferentes; é o caso dos germanos e dos eslavos. Pode ser que os antigos povos que estavam entre os dois e que faziam uma passagem menos abrupta de uma língua a outra tenham sido exterminados. O que os eslavos têm em comum entre eles e em comparação aos povos germanos (excetuando os termos das artes e semelhantes acepções modernas tomadas da Alemanha) deve parecer ainda mais antigo. Como, por exemplo, teu *Van* ou *Fan*, que também está no *Codex Argenteus*¹³, e o *Pan* dos croatas ou outros eslavos, pois, o que hoje significa *diabo* para vocês, aparentemente significava um deus ou senhor para os seus ancestrais, mais ou menos como o demônio dos gregos é considerado hoje pela parte má. A língua de Biscaia¹⁴ também me causou surpresa, sendo tão diferente das outras línguas modernas da Europa, bem mais que a língua do País de Gales que muito se aproxima da germânica.

Estou muito satisfeito em saber que a linguagem dos samoiedos é próxima da dos lapões. Eu gostaria de poder saber algo mais sobre a língua dos calmucos, dos mongóis e do Turquistão, e de outros povos cíticos. Talvez seja possível obter amostras disso por intermédio dos mercadores que traficam entre os moscovitas. Os eruditos falaram muito do parentesco do persa com o germânico, mas querendo examiná-lo de perto, descobri as palavras semelhantes em menor número do que eu acreditara¹⁵. É verdade que, nos casos em que não se conhece as línguas a fundo, normalmente não seria possível fazer com que as semelhanças surgissem. Os viajantes asseguram que existem províncias que ainda falam o antigo persa, [que é] bem diferente do moderno, mas talvez seja apenas um outro dialeto. Sem dúvida, você terá motivos para julgar, Sr. [Sparvenfeld], que a língua do Turquistão deve ser bastante universal¹⁶, e

bastante próxima da crítica, mas não sei se, com essa palavra crítica, na qual você diz que muitas palavras góticas também se encontram, você [não] quer dizer alguma língua moderna.

O público ficará contente de ver um dia seu mapa da Sibéria e eu lhe sou grato quanto àquele que você me enviou com antecedência. Não podemos saber por intermédio dos moscovitas se o mar faz fronteira com a Tartária¹⁷? Tendo mais a afirmar isso do que a acreditar que este país se liga à América.

Por você ter tamanho conhecimento das línguas, peço-lhe que me diga algo sobre as consequências que tira disso para as origens das nações¹⁸. O Sr. Bengt Skytte¹⁹ me disse um dia que ele reunira as raízes de um grande número de línguas, mas eu não sei se isso se perdeu. O Sr. Sternhielm²⁰ tinha intenções semelhantes. É uma grande questão se a sua Suécia foi habitada antes que a nossa Alemanha²¹. Se a terra foi inundada, os países das montanhas, ao que tudo indica, teriam sido habitados mais prontamente. Mas talvez isso esteja num passado muito longínquo. E quanto ao que se aproxima mais dos nossos conhecimentos, os povos germânicos da Escandinávia parecem ter vindo da Alemanha e, em seguida, ter passado na Suécia e na Noruega, de onde expulsaram os habitantes anteriores, os quais, aparentemente, eram de uma nação próxima a dos finos e lapões – com os quais têm parentesco – e parecem ter sido os *indigenae septentrionis*²². Mas, em troca, o Norte nos deixou desde essa época colônias, e pode ser que nossos saxões tenham sido normandos²³ de origem, ainda mais que o antigo dialeto saxão é extremamente próximo daquele do Norte. Você mesmo o reconheceu em muitas palavras do antigo alemão, e se tiver alguma coletânea desses [antigos vocábulos]²⁴, eu lhe pedirei um dia.

HANÔVER, 7 DE ABRIL DE 1699

[Sinopse] I. De uma gramática eslava (*Slavonique*). II. Do Sr. Clauberg. III. Do Sr. de la Neville. IV. Das tabelas harmônicas das letras e pronúncias das diversas línguas. V. Do Thomas Smith. VI. Do Sr. Schilter e da origem das letras rúnicas. VII. Da história antiga dos celtas. VIII. Do Sr. Rudbeck. IX. Da arte de decifrar letras.

I. Devo lhe informar [, Sr. Sparvenfeld,] que a pessoa que recomendei está indo ao seu encontro. Espero que você fique satisfeito com isso; e lhe expliquei as coisas como se deve. Ele parece ser um rapaz bom e prestativo; conhece bastante latim segundo o costume dos húngaros e poloneses, e até alguma coisa mais; além disso, ele é bem versado em música²⁵. Eu disse a ele que você é curioso no que diz respeito às línguas eslavas (*Esclavonnes*), e o senhor Smith²⁶ acrescentou que você sabe trabalhar nisso, e que, portanto, ele poderia lhe ser útil, também nessa outra coisa. O mesmo Sr. Smith também quer lhe entregar uma carta, e aprova minha recomendação. Se você lhe fornecer do que viver, e algo mais que o necessário, ele ficará satisfeito, na esperança de que com sua recomendação ele até possa um dia conseguir algum emprego ou ascensão. Ele lhe trará o resto do [livro de] Bohorič e a gramática eslava (*Slavonique*) ou [de] caracteres russos²⁷, dos quais eu lhe tinha enviado o título, com um outro livreto gramatical dessa natureza e de mesmo caracteres. Mas como essa gramática eslava (*Slavonique*) assim como esse livreto não me pertencem, será gentil de sua parte me devolvê-los um dia, quando não mais fizer uso deles.

II. Envio-lhe também uma cópia do livreto de Clauberg²⁸, célebre filósofo cartesiano e professor de Teologia na universidade de Duisburg no distrito de Cleves, que quis se dedicar às origens da língua alemã, e para tanto deu esse exemplar o qual efetivamente mostra que ele era capaz de produzir algo belo a esse respeito; uma vez que de modo algum ele diz coisas quiméricas nem se arrisca [a dizer].

III. O Nomenclador é estritamente russo, e se refere ao que é corrente em Moscou; é por isso que eu não lho envio. Mas não sei qual é a língua local da qual você diz que, se é dela que ele [o Nomenclador,] trata, devo enviá-lo a você. O livro impresso do Sr. de la Neville (já falecido)²⁹ não contém nada além do manuscrito com exceção à mera dedicatória ao rei da França, a qual revela as intenções do autor, e que ele foi a Moscou como enviado da Polônia só de fachada, mas que na verdade era emissário da França; o que prejudica um pouco a memória do falecido rei da Polônia por, embora fosse aliado do imperador, tê-lo apoiado nisso. Isso faz supor que o Sr. de la Neville diz a verdade, o que, no entanto, não me parece muito garantido, pois ouvi dizer que ele era um pouco falador.

IV. Você me força, Sr. [Sparvenfeld]³⁰, a emitir e a divulgar uma tabela harmônica das letras e pronúncias das línguas eslavas (*Esclavonnes*), comparadas com o latim e outras línguas. Não tenho agora o livro do senhor Meninski³¹ a mão, que está em Wolfenbuttel³² e não aqui; por isso não saberia dizer se a tabela está como a pretendo. Para fazer melhor, acredito que seria preciso duas tabelas; uma [A] seria a dos sons explicados pelos caracteres de um mesmo som, mas de diferentes línguas colocadas juntas; a outra [B] seria aquela dos caracteres ou letras explicadas pelos diferentes sons, como elas [, as letras,] significam em diferentes línguas. Portanto, na primeira [A] a base consistiria nos sons explicados em uma

língua conhecida, que deveria ser substituída, quando necessário, por uma outra língua comum, nas ocasiões em que a mesma for defeituosa. Mas o que seria acrescentado a essa base compreenderia os caracteres ou as maneiras com que diversos povos escrevem esse som. Na segunda tabela [B] a base consistiria nas letras e, em seguida, explicar-se-ia o que a letra significa para uns e para outros. Na primeira tabela dir-se-ia, por exemplo:

u italica scribitur per u, gallis per ou, anglis per u, batavis per oe, graecis per w.

ü gallis per u, graecis per v.

Na segunda tabela dir-se-ia, [por exemplo]:

u significat idem apud Italos (nempe quod apud Germanos) sed apud Gallos eadem littera significat ü (seu quod apud Germanos ü).

ou Gallis idem significat quod Germanis u³³.

Vê-se a partir disso que a segunda tabela só é para as línguas escritas com caracteres latinos ou próximos. Seria de se desejar que fosse encontrado um meio de escrever tudo em caracteres latinos, o que poderia ser feito com o seu enriquecimento, assim como os judeus escrevem de tudo em seus caracteres; isso diminuiria extremamente o trabalho de aprender ademais o uso dos caracteres próprios de cada povo; ao menos deveríamos reproduzir todos os caracteres orientais hebraicos assim como os judeus escrevem o árabe: deveríamos fazê-lo ao menos nos livros feitos para os principiantes; para que de nenhum modo sua dificuldade fosse dobrada. Mas, voltando às tabelas, é verdade que ao ter uma dessas tabelas podemos deduzir dela também a outra: mas é bom ter as duas; a primeira servindo para escrever nos caracteres

das outras línguas aquilo que pronunciamos; a segunda servindo para pronunciar aquilo que vemos escrito nos caracteres das outras línguas. Quando não encontramos letras latinas que fazem uma correspondência exata, precisamos nos empenhar tanto quanto é possível para explicar, e mesmo enriquecer ou diversificar os caracteres, assim como os ciganos e os poloneses, embora tenham feito de uma maneira pouco conveniente.

v. O jovem Sr. Benzelius³⁴ escreveu-me que partiria para continuar suas viagens, e que esperava estar em breve na Inglaterra, onde queria entregar ao Sr. Thomas Smith, teólogo inglês (conhecido por aquilo que fez pela Igreja grega e [por] outras obras), aquilo que eu lhe pedi para lhe dar. Verei se ele me trará novidades.

vi. Disseram-me que o Sr. Schilter em Estrasburgo não vai bem de saúde e, como está velho, temo que sua edição de Notker e Otfried não fique para trás³⁵. Se, no entanto, ela for publicada, não deixarei de lhe enviar. O Sr. Schilter se serve ainda dos evangelhos góticos de Úlfilas³⁶, do anglo-saxão, e também do islandês, como de outros velhos livros e glossários; porquanto é preciso reunir os diferentes dialetos de todos os povos teutônicos para explicar os velhos livros. É uma pena que os manuscritos de Franciscus Junius³⁷ não estejam nem em parte publicados; [apenas] conservados na Inglaterra. O Sr. Celsius fez com que fosse impresso algo da descoberta de seu pai no tocante às letras rúnicas helsinguianas³⁸. Creio que elas se originaram do fato de terem pretendido poupar o trabalho nas pedras, omitindo os traços principais, como se pudessem sempre ser subentendidos. Creio que os baixobretões têm razão em sustentar que a sua língua e a do País de Gales mais se aproximam da antiga gaulesa. Envio-lhe aqui uma carta que um francês escreveu a respeito de uma obra que pretende tornar pública sobre a origem das nações³⁹. Ficarei muito satisfeito em ter sua opinião

sobre esta carta; e não seria mal se você pudesse comunicá-la ao Sr. Rudbeck⁴⁰ para ter a sua.

vii. Os celtas antigos compreendem os germanos e os gauleses. Acredito que gálatas e *keltes*⁴¹ (pois eram pronunciados assim) era uma mesma coisa. Sempre achei que as guerras dos titãs e dos gigantes com os deuses não significavam senão as irrupções dos citas ou celtas na Ásia ou na Grécia, governadas por reis que desde então foram chamados de deuses⁴². E Prometeu, preso ao monte Cáucaso, não significa senão a exclusão dos povos citas pelas tropas colocadas nas portas caspianas para defendê-las; e Prometeu estava entre os Titãs, como nesse verso:

*De meliora luto finxit praecordia Titan*⁴³

Mas não sei se isso tem a ver com os celtas, que aparentemente não estavam mais na Cítia nesse momento. Além do mais, se pudéssemos inferir as verdades históricas a partir das antigas mitologias, como aquele francês promete, isso seria muito bom; mas a coisa me parece extremamente difícil por causa das licenças que os poetas se dão, que confundiram tudo a tal ponto que quase não saberíamos mais distinguir o verdadeiro do falso. É como se a verdadeira história estivesse perdida, e que quisessem restabelecê-la a partir dos romanos. Tenho muito medo que o mesmo aconteça com tuas Edas e Sagas, e com as histórias antigas dos francos conforme Trithemius, com os escoceses e com outras histórias peculiares de alguns povos, quando elas pouco combinam com as histórias dos outros povos. Desse modo, eu não acreditaria, por exemplo, no que um autor local relatasse, muito tempo depois, com base em canções, tradições ou contos populares⁴⁴ a respeito dos reis dinamarqueses.

VIII. No mais, é divertido ver como cada um quer tudo inferir de sua língua ou daquela pela qual tem afeição. Goropius Becanus⁴⁵ e Rodornius⁴⁶ do alemão (sem distinguir as novas inflexões daquilo que é da antiga língua); Rudbeck do escandinavo; um tal Otrroski⁴⁷ do húngaro; aquele abade francês (o que nos promete as origens das nações) do baixo-bretão ou cambriano, Praetorius⁴⁸ (autor do *Orbis Gothicus*) do polonês ou eslavônio (*Esclavon*); Thomassin⁴⁹ seguindo muitos outros, e inclusive Bochart⁵⁰ do hebraico ou fenício; Ericus⁵¹, [um] alemão estabelecido em Veneza, do grego. E acredito que se um dia os turcos ou tártaros se tornarem eruditos à nossa maneira, eles encontrarão em sua língua e em sua terra palavras ou alusões a partir das quais provarão, com o mesmo direito que o senhor Rudbeck, que os argonautas, Hércules, Ulisses e outros heróis estiveram entre eles, e que os deuses saíram de sua terra e de sua nação. Eles encontrarão muitas passagens dos antigos favoráveis à sua hipótese. Mas, acima de tudo, eles vão querer reivindicar para si os hiperbóreos que o Sr. Rudbeck lhes retira. Pois, de fato, existem passagens dos antigos que localizam os hiperbóreos rumo ao Norte oriental. A verdade é que os antigos falavam confusa e contraditoriamente das coisas das quais eles mesmos não sabiam mais no momento em que escreviam, de modo que sua autoridade nessas coisas obscuras é mais ou menos como as regras da astrologia das quais podemos inferir tudo aquilo que quisermos, principalmente depois do ocorrido.

IX. É forçoso, Sr. [Sparvenfeld], que eu lhe comunique um pensamento que me veio ao espírito. Como os meus [pensamentos] giram muito em torno do bem público, e particularmente do avanço das ciências, faço o esforço necessário, quando posso, de impedir que descobertas úteis se percam. A arte de decifrar é uma das maiores

amostras do espírito humano. Tenho um amigo que seguramente é um dos primeiros na Europa a esse respeito, e que em muitos encontros deu provas disso que me causaram admiração⁵². Muitas vezes lhe aconselhei em minhas cartas quanto à necessidade disso ser publicado, mas ele não se decidiu por isso. Propus-lhe, então, que instrísse jovens alunos, mas como ele tem outros empregos honrosos, relutou em se dar a esse trabalho alegando que a arte não pode absolutamente ser reduzida a regras; e que seria preciso jovens que tivessem ao mesmo tempo gênio e assiduidade, o que é raro encontrar. Lhe respondi que reconhecço não existirem quaisquer regras gerais nessa arte, mas que um meio de instruir um moço capaz seria [o] de conduzi-lo por exemplos, e de lhe mostrar, em um bom número de escritos já resolvidos, por quais vias ou maneiras se conseguiu decifrá-los. Isso bastaria para abrir o espírito de um jovem aluno perspicaz e para impedir que tais belas descobertas se perdessem. Adverti-o, ao mesmo tempo, que não só sua glória tem interesse nisso, e que ele se tornaria imortal por meio disso, mas também que é obrigatório evitar a todo custo que se perca o que é tão útil. Ele se rendeu às minhas razões, mas duvida que se encontrem jovens que queiram se dar a esse trabalho e que ao mesmo tempo estejam aptos a isso. Meu pensamento é que algum grande príncipe teria de fazer com que algum rapaz fosse escolhido e instruído nesta arte, do qual, em seguida, ele pudesse se servir, porque essa é uma questão bastante importante para os príncipes. Nossas cortes não se preocupam muito com essas coisas, e a sua me veio ao espírito. Seria preciso algum rapaz com um talento natural para a assiduidade e para os códigos e que, ao mesmo tempo, não carecesse de erudição (uma vez que tudo isso seria preciso para um tal emprego). Se tal não fosse encontrado agora, eu poderia propor um homem excelente, e isso não seria uma pequena ajuda nem um pequeno ornamento em uma corte para decifrar cartas

interceptadas, seja por nós seja por nossos amigos e aliados. Sabemos que não é possível de tudo decifrar, mas a maioria dos códigos usados ordinariamente é decifrável, contanto que a carta a ser decifrada não seja curta demais. Tudo aquilo que vi e ouvi do Sr. Block⁵³ me fez julgar que é um homem correto, que merece ser favorecido. Rogo-lhe, além disso, que se lembre 1) do rapaz trabalhador, parente do Sr. Brenner⁵⁴, 2) daquele rapaz que pode fazer grandes cálculos de cabeça, e 3) das cartas de Cirilo Lukaris ao chanceler Axel Oxenstierna⁵⁵. Ainda não soube nada do Sr. Ceke⁵⁶, mas continuarei me informando. O fato do Czar⁵⁷ só ter feito uma trégua de dois anos com os turcos, isso mais o que o Sr. Witsen⁵⁸ me escreveu, faz-me ter esperança de que seu plano não é contra a Suécia, mas antes contra os infiéis. Mais tua grande embaixada vai ficar mais bem esclarecida quanto a isso. O Sr. Witsen me fez saber por carta que a última caravana dos moscovitas, vinda de Pequim há pouco, trouxe a notícia de que o imperador da China morreu, e que seu filho lhe sucedeu, mas não sem grandes confusões⁵⁹; eu escrevi sobre isso ao responsável das missões da França; este padre está alarmado, mas ainda tenho esperança de que a notícia seja falsa, [e] suspeitas aquelas dos moscovitas.

1 Apresentamos aqui a tradução de duas cartas do filósofo alemão G. W. Leibniz (1646-1716) ao linguista sueco Johan Gabriel Sparvenfeld (ou Sparwenfeldt, 1655-1727) datadas de 6 de dezembro de 1695 e 7 de abril de 1699. A importância dessas cartas se deve, sobretudo, à busca de evidências para a defesa, por parte do alemão, da hipótese segundo a qual as origens das nações podem ser compreendidas a partir das línguas ou das muitas diferenças entre a ciência de raciocinar, de julgar e inventar e as etimologias das palavras ou uso das línguas. Hipótese e diferenciação que motivarão não apenas essas, mas muitas outras cartas de Leibniz e, do mesmo modo, como se poderá verificar no decorrer das notas, principalmente parte de outros de seus trabalhos mais importantes; tais como os capítulos I e II, do livro III (*Des Mots*) dos *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (doravante *N.E.*), de 1704, os §§ 136-143 dos *Essais de Teodicée* (doravante *Teodiceia*), o *Brevis designatio meditationum de originibus gentium ductis potissimum ex indicio linguarum* (*Breve plano das reflexões sobre as origens dos povos traçado principalmente a partir das indicações [contidas] nas línguas*, doravante *Brevis*), ambos de 1710, o *De origine francorum* (*Sobre a origem dos francos*, doravante *De origine*), de 1715, dentre outros. As ligações e implicações filosóficas destas obras vêm sendo nosso objeto de trabalho e estudo, o que pode ser acompanhado nas presentes notas. Além de já termos concluído uma tradução dos *Essais de Teodicée* e a dos *N.E.*, publicamos a tradução comentada do *Brevis* (*Kairos Revista de Filosofia & Ciência – Universidade de Lisboa*, nº 4, 2012, pp. 119-149), de outras duas cartas a Sparvenfeld (ambas de 1697) e estamos acompanhando a tradução do *De origine*. A tradução proposta aqui foi feita a partir da obra: LEBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel*. Hanover:

Hrsg.von Leibniz Archiv der Niedersächsischen Landesbibliothek, vol. 15, 1923 (vol. 12, pp. 566-570), e cotejada com a *L'Harmonie des Langues* (edição apresentada, traduzida e comentada por Marc Crépon. Paris: Éditions du Seuil, Janeiro 2000, pp. 220-224). Todo esse trabalho de Leibniz evidencia que não se tratava mais da época do *Crátilo* de Platão (427-347 a.C.) e que a discussão sobre se as línguas são por natureza (opinião do personagem Crátilo) ou *ex instituto* (por convenção, opinião do personagem Hermógenes) e da diferença entre a ciência de raciocinar, de julgar e inventar e as etimologias das palavras ou uso das línguas tinha de passar pelas novas descobertas da etimologia e filologia, ou melhor, da história das línguas; o que, por fim, fez soar um tanto ridículas as desatualizadas observações do filósofo inglês John Locke que, no livro III (*Of Words*) do seu *Um ensaio sobre o entendimento humano* (1690), não fazem qualquer menção a este imenso trabalho que vinha sendo feito na época.

2 Leibniz se refere a Paulus Salodius Piasecius (ou PIASECKI, 1579-1649), bispo de Chelm, e a Matthaeus Praetorius (1635-1704), pastor protestante que escreveu a obra *Orbis Gothicus* (*Mundo Gótico*) entre os anos 1688 e 1689.

3 A este respeito, Leibniz fará a seguinte observação no *Brevis*: “eu assumo o seguinte axioma: ‘todos os nomes que chamamos de próprios foram, algum dia, denominações (*appellativa*)’”. Nesse sentido, o termo *appellation*, referente ao termo latino *appellatio*, que traduzimos por “denominação”, equivale ao termo “apelativos”, isso é, substantivos comuns que denominam classes de seres definidas por um conjunto constante de propriedades comuns.

4 Leibniz se refere ao romano Públio (ou Caio) Cornélio Tácito (c. 55-120 d.C.). Este historiador, o qual exerceu, dentre outras, as funções de orador e cônsul, é autor de *Germânia*, obra considerada incrivelmente precisa para a época por apresentar uma descrição minuciosa desta região e de seus povos. A este respeito, Leibniz lembra no *Brevis* que: “Tácito considerou os sármatas a partir dos germanos próximos; e, assim, ele evidenciou ter compreendido [, sob esta designação,] os povos que depois foram chamados de ‘eslavônicos’, nos quais incluímos os russos, os poloneses, os boêmios, os moravos, os búlgaros, os dálmatas (os de hoje, evidentemente) e outros eslavos habitantes do mar Adriático”.

5 Não conseguimos saber a qual “sábio amigo” Leibniz se refere.

6 Mantivemos os termos nórdicos e latinos a fim de explicitar o caráter alusivo das explicações etimológicas de Leibniz. No alemão contemporâneo, *Hahn* significa “galo” e *Huhn* “galinha”; enquanto, em latim, *ille* significa “ele, aquele” e *illa* “ela, aquela”.

7 No *Brevis*, Leibniz menciona outros dois investigadores importantes da língua germânica que vale lembrar aqui: Gerardus Meierus (ou MEYER; 1646-1708), teólogo, filósofo e linguista de Bremen que, certamente, foi um de seus correspondentes mais importantes e que compôs o tal *Glossarium linguae saxonicae*; e Johan Schilter (1632-1705), juriconsulto e historiador que escreveu um *Thesaurus antiquarum teutonicarum* (1728); na mesma obra, Leibniz lamenta a morte de ambos.

8 Leibniz se refere ao sueco Olaus ou Olof Veleius (1618-1682), autor das obras *Epitomarum Historiæ Svio-Gothicæ libri quattuor* e *Gothorum extra patrium gestarum libri duo* que, dos anos 1672 a 1681, polemizou com o alemão Johnnes Schefferus (1621-1679), autor da

obra *Lapponia: id est, regionis lapponum et gentis nova et verissima descriptio* (1673); a polêmica se deu por conta de defenderem posições contrárias quanto à localização do templo de Uppsala, na Suécia.

9 Mais acima, no início da carta, Leibniz falou da *connexion des langues* e agora formula uma de suas hipóteses gerais segundo a qual aquela permitiria compreender a *connexion des nations*. O *Brevis* (como o *De origine*) será a própria expressão dessa hipótese, pois nele Leibniz vai reafirmar essa tese do seguinte modo: “Visto que as ‘origens dos povos’ [mais] remotos estão para além da História, as ‘línguas’, em seu lugar, são os monumentos dos [povos] antigos”. A busca de evidências para a defesa da hipótese segundo a qual as origens das nações podem ser compreendidas a partir das línguas será o motivo do pedido de Leibniz a Sparvenfeld no final da presente carta. Este “além da História” talvez se associe à perda da unidade das línguas após a inundação, o dilúvio, como diz o final da carta. Nos *N. E.*, parte do fundamento da unidade das línguas que permitiria compreender a unidade perdida das nações é expresso do seguinte modo: “não há nada nisto que vá contra ou não favoreça preferivelmente a opinião da origem comum de todas as nações, e de uma língua radical e primitiva. (...) se tivéssemos a língua primitiva em sua pureza, ou conservado o suficiente para ser reconhecível, seria preciso que aí aparecessem os motivos das conexões, sejam físicas, sejam de uma instituição arbitrária, sábia e digna do primeiro autor [Deus]” (*N.E.*, livro III, cap. II, § 1). O que significa que a conexão que serve de base para a ligação entre as nações tem um fundamento que compreende as línguas em geral e que, até certo ponto, permitiria pensar que mesmo a diversidade das línguas não foge ao “princípio de razão suficiente” (em uma carta de 29 de novembro de 1697, também a Sparvenfeld e sobre o mesmo assunto, Leibniz afirmará que “não existe nada sem

razão”) e à “harmonia preestabelecida”, que parecem estar expressos em uma infinidade de onomatopeias conservadas nas línguas, evidências históricas daquela unidade, perdida para a História, das nações e da existência de uma única língua.

10 As investigações que tomam como ponto de partida os *dialectes nouveaux particuliers* estariam na contramão da hipótese de uma única língua primitiva; no *Brevis*, Leibniz esclarece que “devido ao intervalo entre os tempos e, do mesmo modo, entre os lugares, primeiro os dialetos e por fim as línguas são mudadas”. Exato fundamento para o fato do dialeto dos antigos godos ser tão diferente do germânico moderno (cf. também: *N. E.*, livro III, cap. II, § 1).

11 Trata-se do médico e estudioso do flamengo Jean Bécan van Gorp (1518-1572), conhecido como Goropius Becanus; por conta de suas etimologias “estranhas e frequentemente ridículas”, Leibniz chega a produzir o neologismo “goropisar” (*N.E.*, Livro III, cap. II, § 1); suas pesquisas sobre a antiguidade das línguas germânicas se encontram na obra *Hermathena*, publicada em 1580.

12 Leibniz se refere aos habitantes de Moscou; ele fará a mesma observação no *Brevis* e lembrará que, com muita facilidade, os vênedos, antigo povo eslavo, se apresentavam como intérpretes dos moscovitas.

13 Considerado o apóstolo dos godos, o bispo Úlfilas (do gótico Wulfila, c. 310-383) foi o criador do *Codex argenteus* “O livro de prata”, um famoso documento manuscrito feito em letras prateadas e que contém parte da “tradução” da Bíblia para a língua gótica; a partir dos caracteres criados pelo próprio Úlfilas.

14 Província espanhola situada ao norte do País Basco.

15 A partir do *Brevis*, podemos nomear pelo menos dois dos eruditos a quem Leibniz faz referência aqui; lá ele afirma: “não pude encontrar no ‘persa’ tanto germânico quanto Elichmann [e] Saumaise disseram, com uma quase exceção da [palavra] *God*”. Leibniz se refere ao médico alemão Johann Elichmann (c. 1600-1639) e ao humanista francês Claude Saumaise (1588-1653), ambos filólogos com interesse pelas línguas orientais. Num estudo de 1640, Elichmann já havia usado a expressão *ex eadem origine* (a partir de uma fonte comum), para as línguas europeias indo-iranianas; este médico alemão foi um dos primeiros a afirmar a existência de um parentesco entre o germano e o persa; ainda que muito pouco tenha publicado em vida, as suas ideias tiveram alguma difusão nos meios eruditos, em especial sua tese de que há uma raiz comum para as línguas iraniana, alemã e grega.

16 Essa afirmação não deixa dúvidas de que Leibniz busca investigar as evidências da existência de uma língua (histórica e não-artificial) a mais universal, o que coincidiria com a mais primitiva e de uma única nação original; por isso mesmo, tal investigação busca aquilo que fundamentaria a própria “língua de Adão” e, a esse respeito, o *Brevis* tem início com a seguinte observação: “De fato, as línguas nem surgiram *ex instituto* [nem], por assim dizer, foram estabelecidas por alguma lei, mas por um certo ímpeto natural nascido dos homens que assim ajustam as paixões aos sons. Eu excludo [desta caracterização] as ‘línguas artificiais’ (...), nas línguas nascidas pouco a pouco conforme a ocasião, os vocábulos surgem a partir da analogia do som emitido (*vox*) com as paixões (*affectus*); de tal forma que a sensação acompanha a coisa. Tenho para mim que não foi de outro modo que ‘Adão’ atribuiu os nomes”. Trata-se, evidentemente, de parte da resposta à “questão das escolas” referente ao significado das palavras ser arbitrário (*ex instituto* – por

convenção, cf. *N.E.*, livro III, cap I e II) ou a partir de uma necessidade natural, lembrada pelo filósofo inglês John Locke (1632-1704) em seu *Um ensaio sobre o entendimento humano* e que fora o tema do diálogo *Crátilo* (383a) de Platão (427-347 a.C.) e parte do *De interpretatione* (16a 20) de Aristóteles (385-322 a.C.); tal questão foi bastante debatida pelos filósofos, especialmente depois da associação a outro problema formulado por Porfírio (233-310) em seu *Isagoge*, a partir da qual que se origina a “Querela dos Universais” que, de forma muito semelhante, será discutida por Leibniz a partir do capítulo III do livro III dos *N.E.*, isso é, segundo a opinião de Locke, após a discussão dos aspectos mais materiais das palavras.

17 Corresponde aproximadamente à região que, hoje em dia, é chamada de Sibéria.

18 Portanto, todo problema é que o momento histórico original talvez esteja, como ele mesmo dirá a seguir, “num passado muito longínquo”; por isso mesmo, o ponto de partida mais firme para traçar a história das conexões das línguas, mas que não impede a conjectura da existência de uma língua original, tem de ser o momento imediatamente posterior ao dilúvio. Nesse sentido, Leibniz afirmará no *Brevis*: “Dividimos, não incorretamente, as línguas derivadas de uma [língua] antiga largamente difundida em duas espécies: as ‘japéticas’, como assim foram chamadas, e as ‘aramaicais’. As japéticas difundiram-se pela [região] setentrional, as aramaicas [pela] meridional; de fato, considero toda a nossa Europa [como pertencente à região] setentrional. Daí que se as setentrionais se referem a Japhé, as meridionais, não sem razão, serão atribuídas aos descendentes de [seus] irmãos ‘Sem’ e ‘Cam’”. A partir da tradição bíblica que considerava todos os povos do mundo como descendentes dos três filhos de Noé, ou seja, Sem, Cam

e Japhé, os descendentes de Japhé teriam se dispersado pelas margens do Mediterrâneo, da Europa e da Ásia Menor, pelo norte da Europa e por uma parte considerável da Ásia; por isso, Japhé seria considerado o ancestral dos diferentes ramos da grande família indo-germânica. Portanto, seria das línguas jaféticas, como quer Leibniz, que derivam a língua dos cíticos e a dos celtas, conseqüentemente, todas as línguas europeias; não será sem razão, pois, que ele buscará as evidências históricas da conexão entre a língua germânica e a cítica, e é justamente por conta da defesa dessa hipótese que o linguista brasileiro Mattoso Câmara Jr. (*in: História da lingüística*. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 26) considerou Leibniz como um dos mais importantes fundadores da Linguística Histórico-Comparativa.

19 O sueco Bengt Skytte (1614-1683), autor de um *Sol praecipuarum linguarum subolarium*, encontrou-se com Leibniz em 1667.

20 Leibniz se refere ao autor do livro *Anticluverius, sive Scriptum brevi Johanni Cluverio* (publicado em 1685), o sueco Georg Stiernhielm (c. 1592-1672); nesse livro, Stiernhielm sustenta a tese de que a origem e a sede mais antiga dos godos estão na Escandinávia, o que vai contra a opinião de Philipp Clüver (ou Cluverio, 1580-1622), historiador e geógrafo alemão e considerado o fundador da Geografia Histórica, que, no livro *Germaniae antiquae libri tres*, publicado em 1616, situava os godos na antiga Germânia.

21 Apesar de ambas as conjecturas serem consideradas bastante plausíveis, Leibniz oferece aqui uma razão para desconsiderar o fato que a língua sueca, a de Sparvenfeld, seria mais antiga que a germânica: o fato de a Suécia estar em uma região mais alta daria a “falsa” impressão, após o dilúvio, de que ali estaria a língua mais primitiva; com isso Leibniz atingia a hipótese básica da obra *Atlantida*, do também sueco Olaus

Johannis Rudbeck (1630-1702), quanto a este último e sua obra vide nota 42.

22 Os nativos das terras do Norte.

23 Lê-se aqui “normando” em seu sentido etimológico: “homem do Norte”

24 É assim que, no *Brevis*, Leibniz irá se referir às “amostras” conservadas por Heródoto (484-425 a.C.) quanto aos povos cíticos.

25 Não conseguimos saber de quem exatamente se trata.

26 Trata-se, de acordo com o §V da presente carta, do teólogo inglês Thomas Smith (1638-1710), a quem Leibniz havia escrito uma importante carta em fevereiro de 1695.

27 Trata-se do protestante esloveno Adam Bohorič ou Adamus Bohontz (1520-1598) que ficou conhecido por ter estabelecido as regras do alfabeto esloveno, ter escrito *Articae horulae succisivae* e a primeira gramática eslovena, publicada na mesma época que a primeira tradução da *Bíblia* para essa língua e que foi feita por Jurij Dalmatin (1547-1598). Leibniz também parece mencionar aqui a *Grammatica Russica*, escrita em latim pelo alemão Heinrich Wilhelm Ludolf (1655-1710) e publicada em 1696.

28 Leibniz se refere ao filósofo alemão Johannes (ou Johann) Clauberg (1622-1665) que, dentre outras, escreveu uma *Logica vetus et nova* e um breve ensaio intitulado *Ars Etymologica Teutonum*, onde anunciava a redação de uma grande obra sobre a língua alemã, a *De causis linguae germanicae*; o manuscrito inacabado era composto de cinco volumes.

29 Leibniz se refere a Henry Neville (1620-1694), que tinha falecido recentemente, e ao seu livro *The isle of Pinos*, uma espécie de utopia nada realista publicada em 1668, cuja ideia básica ligava-se a supostas cartas escritas por um viajante que teria descoberto uma ilha paradisíaca no hemisfério sul; cartas que narravam os estranhos costumes de seus habitantes. As desconfianças de Leibniz também se fundam no fato que, em 1647, já havia sido publicado outro livro de Neville, o *The Parliament of Ladies*, uma sátira bastante exagerada do parlamento inglês. O que Leibniz mencionará mais à frente, quanto à ligação de Neville com a França, também era verdade.

30 Vale mencionar o seguinte, segundo Marc Crépon (*op. cit.*, p. 151, nota 1), a partir de 1695, Leibniz trocou várias cartas com Sparvenfeld, elas devem ter se intensificado após ter terminado de escrever os *N.E.* ou eles estavam concluídos desde então, já que lá (especialmente no livro III, cap. I e II) ele não é mencionado; de qualquer modo, além de ter escrito a obra *Lexicon Slavonicum* e de ter feito um famoso mapa da Sibéria, de 1709 a 1712 Sparvenfeld passa a trabalhar para a Academia de Ciências de Berlim na elaboração de um alfabeto universal (talvez a partir de seu *Vocabularium Germanico-turcico-arabico-persicum*), justamente por seu vasto conhecimento de várias línguas.

31 Leibniz se refere ao professor de grego Gerard Jean Vossius (ou Voss, 1577-1649), que escreveu o dicionário etimológico mencionado, e ao orientalista François de Mesgnien Meninski (1623-1698), que escreveu um *Thesaurus linguarum orientalium*, publicado em 1680.

32 Cidade que é a capital do distrito de mesmo nome, Wolfenbittel, localizada no norte da Alemanha; lá residiram os duques de Brunswick e lá, por muito tempo e muitas vezes, ficaram Leibniz e Matthaeus Praetorius, que será mencionado mais à frente.

33 Tendo em vista que a língua comum dessa época era o latim e a fim de respeitar a heteroglossia do texto original, escrito em francês (língua que ao lado do tradicional latim despontava como difusora do pensamento filosófico da época), preferimos manter a tabela no original e apresentar uma possível tradução em nota: (Primeira) “[O] *u* em italiano se escreve *u*, em francês *ou*, em inglês *u*, em holandês *oe*, em grego ω . [Enquanto] \ddot{u} em francês [se escreve] *u*, [e] em grego *u* [ípsilon, o antigo üpsilón].”, (segunda) [O] *u* significa o mesmo para os italianos (certamente aquilo [mesmo] junto aos alemães), mas para os franceses a mesma letra se refere a \ddot{u} (ou aquilo que junto aos alemães é \ddot{u}). [Enquanto] *ou* dos franceses significa o mesmo que o *u* para os alemães”. Evidentemente esse tipo de trabalho, inclusive de comparação sonora entre as línguas, contribuiu em muito não só para a defesa da importância das onomatopéias mas também para a transcrição fonética, esse tipo de tabela já anuncia o raciocínio que guiou a elaboração do alfabeto fonético criado pela Associação Fonética Internacional.

34 Assim como Sparvenfeld e Celsius (como se verá na nota 40), o teólogo Erik (ou Henric) Benzelius, o jovem, (1675-1743) era sueco e orientalista, e igualmente foi também um importante correspondente de Leibniz.

35 Otfried de Wissemburgo (c. 800 – depois de 870), clérigo alemão, é o autor de uma série de obras e comentários bíblicos; seu *Liber evangeliorum*, escrito entre os anos 850 e 870, é composto em versos rimados e tornou-se uma das maiores obras da literatura alemã antiga. O monge alemão Notker III, ou Notker Teutonicus ou ainda Notker Labeo (950-1022), escreveu um *Thesaurus antiquitatum teutonicarum*, também traduziu do latim para o alemão quatro obras de bastante interesse para Leibniz, especialmente para a confecção da Teodiceia, *Categorias* e *De*

interpretatione de Aristóteles, *De consolatione philosophiae* de Boécio e o *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Martianus Capella. O jurista alemão Johann Schilter (1632-1705) terminou de editar o *Thesaurus* de Notker somente em 1728 contrariando o que Leibniz gostaria que acontecesse.

36 Vide nota 15.

37 Franciscus Junius, o jovem (assim chamado para ser diferenciado do seu pai; c. 1589-1677), é considerado um dos maiores especialistas no que diz respeito às origens das línguas germânicas, publicou em 1665 seu *Quatuor D.N. Jesu Christi evangeliorum versiones per-antiquae duae, gothica scilicet et anglo-saxonica*, que compara o texto gótico e o texto anglo-saxônico dos evangelhos; com base nesse trabalho, ele constituiu um *Gothicum Glossarium, quo Argentei Codicis vocabula explicantur et illustrantur*, publicado em 1664.

38 Leibniz se refere ao sueco Olof Celsius, o velho (1670-1756), linguista estudioso do alfabeto ou das letras chamadas rúnicas (utilizadas até por volta do sec. XI, principalmente na Escandinávia), dentre outras ocupações, e ao seu pai Magnus Nicolai Celsius (1621-1679). Em 1698, Celsius escreveu uma carta ao italiano Antonio Magliabechi (1633-1714) intitulada *De runis helsingicis*, a qual Leibniz se refere, escreveu também uma *Historia linguae et eruditionis Arabum* e um *Monumenta runica, in quibus mentio habetur hierosolymae, ad christianos sunt referenda*.

39 Leibniz mencionará mais vezes tal francês; parece-nos que ele se refere a Claude Chastelain (1639-1712), abade francês que elaborou uma lista de nomes de santos, organizada segundo suas origens, em seu *Vocabulaire hagiologique*, à qual foram associados os textos “As origens

francesas” de Pierre de Caseneuve (1591-1652), o *Discurso sobre a ciência das etimologias* do padre jesuíta Pierre Besnier (1648-1705), e acrescentada a obra *Origines de la langue française* de Gilles Ménage (1613-1692); obra reeditada em 1694 (cf. Carta a Sparvenfeld 29/01/1697). Quanto ao título da obra de Chastelain, teríamos algo como *Les* (ou *De*) *origines des gentis* (ou *nations*), e em latim teríamos algo como *De originibus gentium* (ou *nationum*), ou seja, pelo título, vê-se que se trata do mesmo assunto tratado no *Brevis* e no *De origine francorum*, de questões que Leibniz tinha muito interesse em enfrentar.

40 Leibniz se refere ao médico e erudito sueco Olof Johannis Rudbeck (1630-1702) que, entre os anos de 1679 a 1702, escreveu a obra *Atlântica* onde sustentava a hipótese que a língua sueca era a língua de Adão, ou seja, a primeira, a mais antiga língua. Sobre a língua de Adão, vide nota 18, cf. *N.E.*, livro II, cap. XXIX, §7, e livro III, cap. II, § 1, e cap VI, §27, *Brevis*, p. 2, da versão original e a Carta a Sparvenfeld 29/01/1697. Em sua obra *Atlântica*, Olof defendia que a Suécia era a Atlântida de Platão e o berço da civilização. Leibniz se opôs também a Paul-Yves Pezron (1639-1706), eleito abade da Charmoye em 1697, por defender que os alemães não teriam origem nos celtas; filólogo e cronologista, Charmoye foi o autor de um livro intitulado *Antiquité de la nation et de la langue des Celtes, autrement appelés Gaulois* (Paris 1703) (cf. *Teodiceia*, II, §143).

41 *Kelten* é celta em alemão, o vernáculo de Leibniz.

42 Essa tese Leibniz a menciona muitas vezes no *Brevis*, na *Teodiceia* ela também faz o pano de fundo dos parágrafos 136 a 144 da segunda parte.

43 Leibniz faz lembrar o poema de Décio Júnio Juvenal, ou simplesmente Juvenal (c.55-127 d.C.): “*quibus arte benigna et meliore luto finxit praecordia Titan* (as melhores coisas o Titã (Prometeu) modela a partir da lama)” (*Sátira*, XIV, v. 34-35).

44 Trata-se aqui das críticas de Leibniz ao modo como eram interpretadas uma série longa de mitologias, “antigas histórias”, Sagas ou Eddas, que se referiam à origem dos povos da Europa; elas são repetidas em muitos momentos do *Brevis*, dos *N.E.* e da *Teodiceia*. Mais acima, Leibniz se refere ao alemão Johannes Trithemius (1462-1516), certamente se lembrando de sua obra *De origine gentis francorum compedium* de 1514 que, segundo Leibniz, se valia inadequadamente de falsas mitologias. Quanto ao termo Eddas, Edas ou simplesmente Edda, é o nome dado a um conjunto de textos encontrados na Islândia, escritos em nórdico antigo e preservados no manuscrito *Codex Regius* do século XIII, texto que permitia iniciar o estudo e a compilação das “histórias” referentes aos personagens da mitologia nórdica. As Eddas são fragmentos referentes à antiga tradição oral escandinava. Foram divididas em Eddas prosaica ou de Snorri (uma referência ao poeta guerreiro islandês Snorri Sturson, 1179-1241) e Eddas prosaica ou de Saemund. Quanto ao “vocábulo germânico” “Saga”, que Leibniz lembra no *Brevis* como referente a “histórias extraordinárias”, “narrativas” ou “fábulas”, aqui ele certamente está se referindo à lendária saga islandesa dos Volsungos (descendentes do rei Volsung) que fala sobre a origem, auge e declínio daquele clã e que inclui a história de Sigurd e Brunilda e a da destruição dos burgúndios; segundo a mitologia nórdica, Volsungo era bisneto do próprio Odin, e foi seu bisavô que assegurou seu nascimento. Vale lembrar que o poema épico alemão medieval *Das Nibelungenlied* foi escrito a partir das mesmas histórias, que eram conhecidas em todas

as terras germânicas desde o início da Idade Média; no *Brevis Leibniz* tratará dessa “história antiga”. Será a partir dessas informações e textos, mais as informações extraídas dos textos de Plutarco, Heródoto e Tácito, que Leibniz traçará, na *Teodiceia* (II, §§136–143), a história da ligação entre as nações celto-cíticas e a nação germânica, o que garantiria que esta é a mais antigas da Europa.

45 Vide nota 13.

46 Leibniz certamente se refere a Adrianus Rodornius Scrieckius (ou Adriaan van Schrieck, senhor de Rodorne, 1560–1621) que escreveu a obra *Originum rerumque celticarum et belgicarum*, publicada em 1614.

47 Talvez Leibniz esteja se referindo a alguém da família, da Academia que levará seu nome, ou ao próprio Príncipe Konstanty Wasyl Ostrogski (1526–1608), por conta da exigência que este fez, ortodoxo e eslavo que era, de que a Bíblia fosse ensinada na língua eslava. Em 1571, Konstanty cria a Academia Ostrog, que publicará uma *Bíblia Ostrog* em 1581, um importante documento do cristianismo ortodoxo moderno.

48 Leibniz se refere ao lituano Matthaeus Praetorius (1635–1704), pastor protestante, que escreveu a obra *Orbis Gothicus* entre os anos 1688 e 1689.

49 Leibniz se refere ao padre francês oratoriano (ou da oratória) Louis Thomassin d’Eynac (1619–1695), que escreveu a obra *Glossarium universale hebraicum*, publicada somente dois anos após sua morte; segundo Leibniz, nessa obra Thomassin pretendia fornecer a harmonia das línguas e, ao relacioná-las todas ao hebraico, mostrar que o gênero humano vinha todo de Adão (vide nota 18 e 42).

50 Leibniz se refere ao pastor huguenote Samuel Bochart (1599-1677) que escreveu em dois volumes a obra *Geographia sacra seu Phaleg et Canaan*, publicada em 1646.

51 Filólogo e historiador sueco Ericus Johannis Schroderus (c. 1608-1639), ele escreveu a obra *Lexicon latino-scondicum*, publicada em 1637, e o *Dictionarium quadrilingue: suedicum, germanicum, latinum, graecum*, ao qual Leibniz se refere aqui.

52 Não conseguimos saber a quem Leibniz se refere, todavia é notória a previsão de Leibniz quanto à importância que a decifração de códigos ou o que chamamos atualmente de criptografia assumirá especialmente nos momentos de guerra.

53 Leibniz se refere ao médico e escritor sueco Magnus Gabriel von Block (1669-1722) que, a partir de 1693, fizera uma viagem de estudos pela Europa, viagem que parece ter terminado somente em 1700, quando, ao regressar à Suécia, casa-se com Anna Christina von Düben.

54 Possivelmente é uma referência ao diplomata Henrik Brenner, ou Henricus Brennerus (1669-1732), que escreveu a *Epistola ad Ericum Benzeliium de presenti statu quarundam gentium orientalium*, endereçada, pois, a Erik Benzelius, teólogo sueco correspondente de Leibniz (vide nota 36). Contudo, tão amplos são os interesses de Leibniz, também pode se tratar do pintor, arqueólogo e numismatógrafo Elias Brenner (1647-1717), também sueco, marido de Sophia Elisabeth Brenner (1659-1730), que escreveu o *Thesaurus nummorum sue-gothicorum*.

55 Leibniz parece se referir às cartas do cretense Cirilo Lukaris (1572-1638), patriarca de Alexandria e de Constantinopla e

um importante defensor da reforma da igreja ortodoxa, e ao chanceler sueco Axel Gustafsson Oxenstierna (1583-1654) que, dentre outras coisas, desempenhou importante papel na guerra dos trinta anos.

56 “Seke” ou “Sekke”, a partir de “go-seike” ou “go-sekke”, é um termo coletivo que designa o membro da família do clã Fujiwara; membro que assumia a posição “sekkan” na Corte Imperial de Kyoto, no Japão. Tendo em vista a época, Leibniz certamente se refere a algum membro da família Tokugawa.

57 Leibniz certamente se refere ao primeiro imperador da Rússia, Pedro O Grande (1672-1725), que desde 1697, com a Grande embaixada, vinha buscando apoio junto a algumas nações europeias para suas investidas contra o Império Otomano, do qual já havia conquistado a cidade de Azov em 1696, e que derrotaria a Suécia em uma guerra que durou de 1700 a 1721, cujos indícios são o motivo da observação de Leibniz aqui, sobre o que ele se enganou.

58 O holandês Nicolaas Witsen (1641-1717) foi, dentre outras coisas, um dos diretores da Companhia Holandesa das Índias Orientais e, por conta de suas muitas viagens, fez um mapa detalhado da parte setentrional e oriental da Europa e da Ásia, desde a Nova Zembla (na Rússia) até a China.

59 Leibniz certamente se refere aos membros da dinastia Qing (Manchu), que governou a China de 1644 a 1912; tendo em vista que Kangxi, segundo imperador absoluto da China, já havia vencido a resistência Ming (a dinastia anterior) desde 1669, e que ele viveu entre 1661 e 1722, a notícia mencionada certamente era falsa. Essa passagem é uma das que demonstra o grande interesse de Leibniz por todo o Oriente, especialmente pela China.

CONTENTS

ARTICLES

PERCEPTION, SELFCONSCIOUSNESS AND CONTINUITY IN LEIBNIZ Edgar Marques	15
LEIBNIZ: THE INFINITUDE DIVINE AND THE INFINITE IN US Tessa Moura Lacerda	39
THE YOUNG LEIBNIZ'S CRITIQUE OF HOBBSIAN MATERIALISM ACCORDING TO THE CONCEPT OF CONATUS Celi Hirata	65
THE PROBLEM OF INVENTION - A REFLEXIN ABOUT KNOWLEDGE IN LEIBNIZ Cristiano Bonneau	89
DELEUZE AND LEIBNIZ: A THROW OF THE DICE OR THE UNIVOCITY OF BEING AND THE EQUIVOCITY OF ITS MEANINGS Larissa Drigo Agostinho	105
LEIBNIZ AND THE PARADIGM OF PERSPECTIVE João F. N. Cortese	137
BERGSON AS A LEIBNIZ'S READER: POSSIBLES, TENDENCIES AND INDIVIDUATION Maria Fernanda Novo dos Santos	163
THE TEMPORALITY OF PERCEPTION IN LEIBNIZ Sacha Zilber Kontic	191

- 213 DO CESAR DREAM OF A WORLD IN WHICH
HE DID NOT CROSS THE RUBICON?
Raquel de Azevedo
- 229 THE RELATION BETWEEN CYBERNETICS AND
METAPHYSIC AND ITS CONSEQUENCES IN SOCIAL
LIFE BASED ON G.W. LEIBNIZ'S MONADOLGY
Felipe A. de Luca
- 251 LANGUAGE AND TRUTH IN LEIBNIZ
Chaianne Maria da Silva Faria
- 289 LEIBNIZ: NOMINAL DEFINITION OF "INDIVIDUAL SUBSTANCE"
AND NOMINAL DEFINITIONS OF INDIVIDUAL SUBSTANCES
Elliot Santovich Scaramal
- 317 ON CONTINGENCY AND FREEDOM IN LEIBNIZ
Dani Barki Minkovicius
- REVIEW
- 333 HOBBS ON LEGAL AUTHORITY AND
POLITICAL OBLIGATION, LUCIANO VENEZIA
Celi Hirata
- TRANSLATION
- 343 TWO LETTERS FROM LEIBNIZ TO SPARVENFELD
Juliana Cecci Silva e William de Siqueira Piauí

Cadernos Espinosanos

número especial sobre Leibniz



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 34 jan-jun 2016 ISSN 1413-6651