

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CELI HIRATA

O perspectivismo e o projeto leibniziano de conciliação das  
filosofias

São Paulo  
2008

CELI HIRATA

O perspectivismo e o projeto leibniziano de conciliação das filosofias

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva

São Paulo  
2008

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Sallete e Pedro, pelo apoio constante em tudo, sem o qual nada seria possível

À minha irmã, Ana Lúcia

Ao Ulisses, cuja companhia neste último ano foi da maior importância, inclusive para a redação final desta dissertação

Aos meus amigos da Filosofia

Ao Luís César Oliva, pela orientação paciente e dedicada

Ao Franklin Silva e à Tessa Lacerda, pelas preciosas indicações no exame de qualificação

E à FAPESP, pelo financiamento da pesquisa

## RESUMO

HIRATA, C. O perspectivismo e o projeto leibniziano de conciliação das filosofias. 2008. 122 f. Dissertação – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

Com o intento de fundar a metafísica rumo ao conhecimento certo, Descartes rejeita a história precedente da filosofia. Com efeito, esta carrega consigo uma pluralidade de opiniões e disputas, o que é inaceitável face à unidade da verdade e da razão. Por isso, o progresso da filosofia em direção ao futuro só pode se dar mediante uma ruptura com o passado, ruptura que se opera por meio da dúvida metódica. Leibniz, ao contrário, defende que o avanço do conhecimento rumo à descoberta de novas verdades *pode e deve* retomar o que já foi anteriormente estabelecido. Isto porque, à diferença de Descartes, o autor da *Monadologia* possui uma outra concepção da relação entre pluralidade e unidade, o que se pode constatar de maneira privilegiada na sua tese de que cada mônada ou ser criado representa o universo inteiro de uma determinada perspectiva. Ora, como todas as representações possuem o mesmo referente — o mundo —, todas são verdadeiras e harmônicas entre si, de modo que o que varia é a maneira como o mundo é representado, isto é, os graus de distinção presentes na representação. Deste modo, a pluralidade dos sistemas filosóficos redundava em diferenças (de modo que uns são mais perfeitos do que outros e que haja determinadas partes mais relevantes do que outras dentro de um mesmo sistema), mas não em uma heterogeneidade radical. Ora, justamente sem a consideração de que há alguma conveniência subjacente na diversidade das filosofias, não é possível a tentativa de conciliação do que haveria de melhor entre elas, isto é, se há uma heterogeneidade irreduzível, como Descartes considera, não há qualquer ponto de transigência. Assim, a fim de dar conta de como este projeto de conciliação das filosofias é possível, examinar-se-á nesta dissertação a tese de que cada mônada representa o universo inteiro de uma determinada perspectiva, exame no qual se enfatizará as noções leibnizianas de espírito, de conhecimento e de sistema.

Palavras-chave: conhecimento — tradição — pluralidade — unidade — perspectivismo

## ABSTRACT

HIRATA, C. The perspectivism and the Leibniz's project of conciliation of Philosophies. 2008. 122 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

Willing to found metaphysics toward right knowledge, Descartes denies the preceding Philosophy history on the basis that the plurality of opinions and disputes this Philosophy holds is not acceptable under the unity of true and reason. As a result, Philosophy cannot evolve toward the future unless by breaking up with the past, a rupture that operates by way of the methodic doubt. Leibniz, in contrast, advocates that the evolution of knowledge toward the discovery of new truths *can* and *should* resume what was established antecedently. This is so because, unlike Descartes, the author of *Monadology* conceives the plurality-unity relationship in a different way, which one has the privilege to infer from his thesis that each monad or created being represents the entire universe from a certain perspective. Now, since all representations have the same referent — the world —, all are true and harmonic in relation to each other, and thus what varies is how the world is represented, i.e., the degrees of distinction in the representation. Therefore, the plurality of philosophic systems results in differences (where one is more perfect than another and certain parts are more relevant than others within a system) but not in a radical heterogeneity. Indeed, precisely without considering that some convenience underlies the diversity of philosophies, one cannot attempt to conciliate them in what would be the best in them, i.e., if an irreducible heterogeneity does exist, as Descartes proposes, then there is no point of convergency. Therefore, in order to apprehend how this project of conciliation of philosophies is possible, this paper will address the thesis that each monad represents the entire universe from a certain perspective, with an emphasis on Leibniz's notions of spirit, knowledge, and system.

Key-words: knowledge — tradition — plurality — unity — perspectivism

## SUMÁRIO

<b>Lista de abreviações</b> .....	p.07
<b>Introdução</b> .....	p.09
<b>Capítulo I: O projeto de conciliação das filosofias e a crítica ao método cartesiano</b>	
1. Reforma do conhecimento: inventário e invenção.....	p.17
2. Crítica leibniziana ao método cartesiano.....	p.24
2.1. O aumento do conhecimento como tarefa prática.....	p.25
2.2. Crítica à dúvida metódica.....	p.31
2.3. Academias em lugar de seitas.....	p.34
<b>Capítulo II: O perspectivismo, os espíritos e a razão</b>	
1. A inserção do perspectivismo no interior da cosmologia leibniziana.....	p.40
1.1. O perspectivismo e a mônada: integração e alteridade.....	p.41
1.2. Perspectivismo: harmonia e copiosidade no melhor dos mundos possíveis.....	p.44
1.3. A perspectiva da mônada enquanto derivação da onisciência divina.....	p.50
1.4. A escala dos seres.....	p.55
2. Os espíritos: um caso à parte.....	p.59
2.1. Os espíritos e a apercepção.....	p.62
3. Os espíritos e o entendimento divino: uma relação de conveniência.....	p.67
3.1. A prioridade dos possíveis e das verdades eternas face à existência.....	p.68
3.2. Descartes e a tese da criação das verdades eternas.....	p.71
3.3. Leibniz e o ideal de conciliação entre fé e razão.....	p.76
<b>Capítulo III: A ciência humana: universalidade e pluralidade</b>	
1. Os graus do conhecimento.....	p.83
1.1. Definição real e nominal: os limites da análise.....	p.89
1.2. Pensamento simbólico versus conhecimento intuitivo.....	p.94
2. A divisão das ciências: concepção de sistema em Descartes e Leibniz.....	p.102
<b>Conclusão: unidade e pluralidade — a possibilidade de conciliação dos sistemas</b> .....	p.113
<b>Referências bibliográficas</b> .....	p.120

## LISTA DE ABREVIACÕES

### **Obras de Leibniz:**

CAREIL - *Nouvelles Lettres et Opuscules inédits de Leibniz, précédés d'une introduction par Louis Alexandre Foucher de Careil*. Nova York: Georg Olms Verlag, 1971.

COUTURAT - *Opuscules et fragments inédits de Leibniz extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, por Louis Couturat. Paris: Félix Alcan, 1903.

DM – *Discurso de Metafísica*, in *Discurso de Metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Tradução: Marilena Chaui e Alexandre da Cruz Bonilha (referido por parágrafo e, quando citado, seguido pelo número da página correspondente desta tradução).

GP - *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, editado C. I. Gerhardt. Berlim: Georg Olms Hildesheim, 1960 (citado por volume, seguido pelo número da página).

NE – *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*, in *Leibniz* (II). Coleção *Os Pensadores*, volume XIX. São Paulo: Editora Abril, 1980. Tradução: Luiz João Baraúna (referido por livro, seguido do capítulo, do parágrafo e, quando citado, pelo número da página desta edição).

OLASO - *Escritos Filosóficos*. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982. Edição: Ezequiel de Olaso. Tradução: Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck e Ezequiel de Olaso.

PNG – *Princípios da Natureza e da Graça*, in *Discurso de Metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Tradução: Marilena Chaui e Alexandre da Cruz Bonilha (referido por parágrafo e, quando citado, seguido pelo número da página correspondente desta tradução).

## **Obras de Descartes:**

MED – *Meditações*, in *Descartes*, Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril, 1973. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior (referida por meditação, seguida do parágrafo e, quando citada, do número da página).

DISC – *Discurso do Método* in *Descartes*, Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril, 1973. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior (referido por parte e, quando citado, seguido do número da página).

\* Observação: todos os textos em língua estrangeira que não possuem versão em português foram traduzidos por mim.



## INTRODUÇÃO

Nos *Novos Ensaios sobre o entendimento humano*, é transcrito o diálogo de dois amigos que se reencontram para discutir o que ambos vivenciaram e aprenderam no período em que estavam afastados. Filaleto, que acabara de retornar da Inglaterra, encontra-se persuadido pelas teorias defendidas por John Locke nos *Ensaios sobre o entendimento humano*. Já Teófilo, a voz representante de Leibniz, conta ao seu companheiro que encontrara uma nova filosofia que parecia ser muito superior às outras. Ele, que antes era cartesiano, vê agora uma outra face do interior das coisas graças a este novo sistema que alia Platão com Demócrito, Aristóteles com Descartes, os escolásticos com os modernos, a teologia e a moral com a razão — tudo, enfim, que sempre pareceu inconciliável. Na sua opinião, “parece que ele toma o que há de melhor de todos os lados, e que depois vai mais longe do que se tem ido até hoje”.<sup>1</sup> No interior deste sistema, Teófilo afirma encontrar a solução de muitos problemas filosóficos de grande importância, entre os quais aquele da união da alma com o corpo, que sempre permanecera sem uma explicação satisfatória. Afora isto, surpreende a simplicidade e a uniformidade presentes nesta filosofia que, mesmo unindo diferentes aspectos de cada teoria, permanece coesa.

De fato, o autor deste sistema — o próprio Leibniz — defende constantemente a superioridade que há na união de teorias e conceitos verdadeiros provenientes de doutrinas diferentes no tratamento dos problemas filosóficos mais complexos. Assim, o filósofo reivindica no parágrafo dez do *Discurso de metafísica*, mesmo no interior do quadro da física mecanicista dos modernos, a reabilitação das formas substanciais dos antigos. Ele acredita desta forma poder dar um impulso maior à ciência da natureza, pois, apenas com o auxílio da experiência e da geometria, não se pode penetrar nos fundamentos do mundo físico. Da mesma maneira, no *De ipsa natura*, o autor retoma Boyle e Aristóteles de forma a abordar a natureza com mais profundidade: ao mesmo tempo em que se deve considerar o mecanismo dos corpos, deve-se ter em conta a força de agir e de padecer das coisas, a qual foge do meramente quantitativo, já que envolve aspectos qualitativos dos seres. Assim, no final deste opúsculo, ele revela suas intenções: a partir destes novos axiomas instaurados por ele, Leibniz deseja que nasça

---

<sup>1</sup> NE, I, I, antes do §1, p. 28.

um sistema reformado, que seja igualmente distante do formalismo e do materialismo, conciliando e conservando o que há de justo num e noutra<sup>2</sup>.

O autor insiste na força da erudição e da instrução em geral: além das descobertas recentes que freqüentemente ele utiliza em suas argumentações, a tradição adquire um grande peso nos diversos assuntos de que o autor trata. Para ele, todos os conhecimentos sólidos alcançados no passado até o presente servem para impulsionar a ciência em direção ao seu aperfeiçoamento no futuro. Por isso eles são a herança mais valiosa da humanidade que deve ser não apenas aproveitada no presente, mas também transmitida às gerações vindouras<sup>3</sup> de modo que o conhecimento aumente continuamente. Sendo assim, Leibniz propõe o desenvolvimento de um método que dirija a razão de modo a aproveitar o que já está dado a fim de descobrir verdades ainda não conhecidas.

Assim, na primeira correspondência que enviou a Arnauld, o autor afirma que “ordinariamente as opiniões mais antigas e aceitas são as melhores”.<sup>4</sup> O que ele pretende, pois, é, tal como os geômetras, estabelecer novas verdades a partir do conhecimento já previamente estabelecido. O filósofo não deseja ser um inovador, como o acusa Arnauld. Ao contrário, Leibniz sustenta que o conhecimento — assim como a geometria, que constrói as figuras mais complexas a partir das mais simples — só avança se apoiado nos alicerces da tradição, isto é, a constituição de novos conhecimentos deve ser fundamentada nos já estabelecidos. Assim, para ele, o progresso da filosofia está intimamente ligado ao estudo do conhecimento legado pelos autores mais importantes.

Já Descartes, ao contrário de Leibniz, rejeita a tradição como algo supérfluo. Este institui logo no início das *Meditações* o projeto de romper com a tradição, recusando a autoridade como critério para a filosofia e admitindo em seu lugar a evidência como parâmetro para o conhecimento verdadeiro. De fato, o filósofo francês constata que desde a sua infância, ele tomara muitas falsas opiniões por verdadeiras, povoando seu pensamento com muitos prejuízos. Uma vez que estas antigas opiniões às quais sempre dera crédito apenas ocupam o seu espírito e o atrapalham na busca da verdade, ele pretende desfazer-se delas a fim de estabelecer um conhecimento sólido e seguro desde as suas bases. É deste modo que nasce a dúvida metódica que, ao colocar

---

<sup>2</sup> “Da Natureza mesma”, § 16, in OLASO, p.499.

<sup>3</sup> “Discours touchant la méthode de la certitude et l’art d’inventer pour finir les disputes et pour faire en peu de temps des grands progrès”, in GP VII, p. 174.

<sup>4</sup> Carta de Leibniz a Arnauld de 12 de abril de 1686, in GP II, p. 20 e 21.

como falso tudo o que é minimamente duvidoso, tem por função a purificação do espírito, que é o primeiro passo em direção à ciência.

No *Discurso do método*, que tem o significativo subtítulo “para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências”, Descartes enfatiza ainda mais a superfluidade e até mesmo a nocividade da tradição filosófica. Como já expresseo no título, trata-se de um método para guiar a própria razão — já por si um “instrumento universal”<sup>5</sup> — que não deve se subordinar às opiniões estabelecidas. Com efeito, “o bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada” e “o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens”.<sup>6</sup> Disto podem-se tirar duas conclusões: por um lado, daí se segue que todos são igualmente aptos ao conhecimento; por outro, fica para Descartes patente o disparate que há no fato de existir uma diversidade de opiniões conflitantes entre si. Afinal, a pluralidade de correntes filosóficas e de opiniões sobre uma mesma matéria é contradita não só pela unidade da verdade, como pela da razão compartilhada entre todos os homens, sendo que, quando um conhecimento certo e evidente se apresenta, é mister que ele convença o entendimento de todos, sem qualquer contenda a respeito<sup>7</sup>.

A oposição entre unidade e diversidade ganha ainda mais corpo pela metáfora da arquitetura e construção. Na época em que se encontrava isolado na Alemanha, Descartes se dá conta de que “não há tanta perfeição nas obras compostas de várias peças, e feitas pela mão de diversos mestres, como naqueles que um só trabalhou”.<sup>8</sup> Assim, de maneira a constituir um conhecimento sólido e seguro, o próprio espírito deve consolidar as bases sob as quais avança na busca da verdade. É preciso retirar de seu pensamento todas as antigas opiniões ao invés de construir o edifício do conhecimento sobre velhos fundamentos. Assim, para o autor, os nossos juízos seriam muito mais puros e sólidos se apenas a razão tivesse servido como nosso guia desde o nascimento<sup>9</sup> — afirmação que atesta o desprezo que o filósofo possui em relação à erudição.

Descartes, com efeito, contrapõe a história da filosofia com aquela da matemática. Se na primeira encontramos uma quantidade infundável de disputas, sem

---

<sup>5</sup> DISC, V, p. 68.

<sup>6</sup> Idem, I, p. 37.

<sup>7</sup> *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 1989. Tradução de João Gama, regra II, p. 15.

<sup>8</sup> DISC, II, p. 42.

<sup>9</sup> Idem, II, p. 43.

nenhum consenso a respeito dos mesmos assuntos, na segunda reina o acordo e a certeza, pois é o único ramo de conhecimento no qual se alcançaram razões certas e evidentes. Inspirado, pois, pela aritmética e pela geometria, que procedem por cadeias de razões, Descartes propõe um método único para toda a ciência, já que todas as coisas passíveis de conhecimento seguem-se umas das outras da mesma maneira<sup>10</sup>. Assim, o que importa na busca da verdade é a boa condução da razão por meio de um método, sendo que os livros e as letras em geral não apenas carregam a memória e enchem o espírito de superfluidades, mas também prejudicam ao inserir no sujeito uma multidão de preconceitos e desviá-lo do verdadeiro caminho, que é aquele solitário e baseado apenas na luz natural da cada um.



Assim, diferentemente de Descartes, que inaugura a filosofia moderna por meio da ruptura com a sua história precedente, Leibniz concebe que o movimento do conhecimento rumo ao futuro só pode dar-se se fundamentado no passado, isto é, na tradição. Se para o filósofo francês há uma manifesta heterogeneidade na história da filosofia, para o autor alemão há uma certa unidade sob a diversidade aparente. Ou seja, na grande quantidade de teorias que há, reina uma homogeneidade de fundo. Por esta razão, o progresso da ciência não caminha em direção à multiplicidade caótica, mas, ao contrário, avança no sentido de evidenciar a uniformidade presente no conhecimento:

Pode-se mesmo dizer que as ciências se compendiam (*s'abrègent*) ao aumentarem, o que é um verdadeiro paradoxo, pois quanto mais se descobrem verdades, mais se está apto a constatar uma seqüência regrada e a se constituir proposições cada vez mais universais, das quais as outras não passam de exemplos e corolários, de maneira que se poderá fazer com que um grande volume daqueles que nos precederam se reduza, com o tempo, a duas ou três teses gerais. Assim, quanto mais uma ciência é aperfeiçoada, menos ela necessita de grandes volumes.<sup>11</sup>

Ou seja, para Leibniz, há uma certa conveniência entre as diversas teorias, o que explica serem certos sistemas, apesar das divergências, passíveis de uma determinada conciliação e não completamente excludentes entre si, como forçosamente são na filosofia cartesiana, uma vez que a divergência é, para o autor das *Meditações*, o indício

---

<sup>10</sup> Idem, II, p. 46.

<sup>11</sup> “Discours touchant la méthode de la certitude et l’art d’inventer”, in GP VII, p. 180.

de que não se encontra evidência nas teorias apresentadas e que, conseqüentemente, a verdade delas está ausente. Ora, como é que de ambos os filósofos dogmáticos, filósofos que afirmam a unidade da verdade alicerçada na Divindade e que tomam as matemáticas como parâmetro a ser perseguido no desenvolvimento futuro da ciência, podem nascer atitudes tão diferentes em relação ao papel que a tradição desempenha na constituição do conhecimento? Como Leibniz, ex-cartesiano como ele mesmo admite (por exemplo, no primeiro capítulo dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano* com o qual se iniciou este texto), pode concluir pela possibilidade da conciliação das filosofias? Como o filósofo de Hannover, que alega a superioridade de sua própria filosofia, pode afirmar que “em todo século existem grandes homens que o sustentam com sua inteligência e abraçam com seu pensamento o que é mais elevado e justo”<sup>12</sup>, sendo que, para o autor, nos sistemas filosóficos mais consagrados sempre há algo de verdadeiro a ser aproveitado?

Ora, tal projeto de retomada e de conciliação de teorias diversas parece, de certa forma, estar correlacionada com a concepção — que Leibniz retoma praticamente em todos os seus escritos sistemáticos de metafísica — de que todas as mônadas ou substâncias simples representam o universo inteiro sob uma determinada perspectiva. Ora, o fato de que cada alma é um espelho vivo do universo inteiro à sua maneira implica a conciliação da unidade com a multiplicidade. Como para ele deve sempre haver uma diferença intrínseca entre dois seres, e como esta diferença só pode fundamentar-se nas percepções de cada mônada — pois “é só isso que podemos encontrar na substância simples, ou seja, as percepções e suas mudanças”<sup>13</sup> —, as substâncias devem se diferenciar essencialmente uma das outras por suas representações, isto é, pelas perspectivas que lhe são próprias, uma vez que o referente é o mesmo para todas as criaturas. Assim, todos os seres, com as suas respectivas percepções, concordam entre si e remetem a um mesmo universo, ou seja, é uma mesma realidade que está pressuposta nos conteúdos expressos por cada mônada, sendo que o que muda é a maneira como este mesmo referente é expresso. E, uma vez que todas as almas representam o mundo e possuem, em seu fundo, uma ordem correspondente àquela do universo e, que todas o expressam de formas diferentes, porém todas elas verdadeiras, já que pressupõem a mesma realidade, não há razão para supor uma

<sup>12</sup> “Wilhelm Padicius”, in OLASO, p. 49.

<sup>13</sup> *Monadologia*, in *Discurso de Metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Tradução: Marilena Chauí (referida por parágrafo e, quando citada, seguida pelo número da página correspondente desta tradução), § 17, p. 134.

heterogeneidade irreduzível no conhecimento adquirido pelo conjunto da humanidade. Ao contrário, uma vez que constituem discursos diferentes acerca do mesmo mundo, todas as grandes teorias formuladas possuem uma certa relação de conveniência e, à medida que a ciência se aperfeiçoa, essa unidade subjacente às teorias torna-se cada vez mais evidente.

Enfim, mesmo que Leibniz não considere com homogeneidade as diversas filosofias, atacando o erro de umas e elogiando os acertos de outras e mesmo que ele considere apenas as mais aceitas pela tradição, o que significa que nem tudo pode ser considerado indistintamente como verdadeiro, esta concepção de que todas as mônadas exprimem a mesma verdade de um determinado ponto de vista parece, ao menos, expressar a possibilidade da retomada e da conciliação das melhores teses legadas pela tradição, pois mesmo que as teorias sejam diferentes entre si, esta diferença não é irreduzível e absoluta, como ela é para Descartes. Sem a consideração de que há alguma conveniência subjacente na diversidade das filosofias, que são produtos dos espíritos humanos, não é possível a tentativa de conciliação do que haveria de melhor entre elas, isto é, se há uma heterogeneidade completa, como o autor francês considera, não há qualquer ponto de transigência.



Deste modo, o que se pretende nesta dissertação é, mantendo a contraposição com a concepção cartesiana de ciência como horizonte, explorar algumas das relações que o perspectivismo — a tese de que cada mônada representa o universo inteiro de uma determinada perspectiva — mantém com o projeto leibniziano de retomada e conciliação do que os sistemas mais consagrados legaram de melhor, projeto que se opõe ao preceito cartesiano de ruptura com a tradição. Isto é, trata-se de examinar um preceito leibniziano relativo ao aumento e aperfeiçoamento do conhecimento à luz de uma tese metafísica de sua filosofia.

Ora, nunca é demais avisar que várias das questões relevantes ao tema da conciliação das filosofias não serão tratadas, tal como a da oposição entre antigos e modernos, que está tão presente nos textos de Leibniz. Também não se discorrerá acerca das influências que poderiam ter determinado tal atitude em relação à tradição, como a

filosofia de Aristóteles ou o humanismo protestante<sup>14</sup>. De fato, o escopo do presente trabalho consiste numa tentativa de compreender a partir do interior do próprio dogmatismo leibniziano como em um sistema inscrito no quadro da filosofia moderna, cujas principais diretrizes são o método e a inspiração matemática, há a possibilidade de retomada e conciliação de teorias provenientes de outros sistemas filosóficos.

Assim, em primeiro lugar, serão brevemente examinados os textos do jovem Leibniz, a saber, aqueles referentes à *Característica*, nos quais se pode cotejar alguns dos motivos pelos quais o filósofo considera que é preciso retomar de maneira ordenada as mais importantes teses consolidadas ao longo da história da filosofia em proveito do aumento e do aperfeiçoamento da ciência. De fato, nestes opúsculos vê-se como este preceito de aproveitar o tesouro legado do conhecimento humano visa o bem comum e possui como horizonte a ciência enquanto construção contínua, que deve se aperfeiçoar com o advento das gerações novas. Daí Leibniz criticar a dúvida hiperbólica que está na base do método cartesiano, já que ela implica o rompimento radical com a tradição, crítica que se examinará também no primeiro capítulo.

Já no segundo capítulo da dissertação, que será mais longo e desenvolvido, estudar-se-á a tese de que cada mônada ou substância simples representa o universo inteiro à sua maneira ou de sua perspectiva própria. Este exame, que se fundamenta principalmente na leitura de algumas das obras mais importantes de Leibniz, tais como o *Discurso de Metafísica, Monadologia e Princípios da Natureza e da Graça*, será realizado em diversos níveis: primeiro, pretende-se inscrever o perspectivismo enquanto elemento fundamental da cosmologia leibniziana, apontando como a qualidade dos seres criados de representarem o universo inteiro de uma determinada perspectiva contribui com ordem e copiosidade para o melhor dos mundos possíveis. Em seguida, o escopo consistirá em assinalar como esta qualidade das mônadas deriva-se da onisciência divina, de modo que consiste em uma limitação desta. Na seqüência da filiação das infinitas perspectivas à onisciência, apontar-se-á a proximidade dos espíritos criados, que consistem em mônadas racionais, com o espírito supremo, isto é, Deus. A partir daí, pela consideração do terreno lógico comum que se estabelece entre todos os seres racionais, tanto para a esfera divina quanto para a mundana, mostrar-se-á como a fé e a razão não se contradizem, mas, ao contrário, fundamentam-se, pois uma verdade não poderia destruir uma outra.

---

<sup>14</sup> Como indica Yvon BELAVAL, in *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Éditions Gallimard, 1978, p. 85.

Enfim, no terceiro capítulo, os resultados da pesquisa empreendida no segundo capítulo serão conduzidos na direção da concepção leibniziana de conhecimento, sendo aí muito importante como referência os *Novos Ensaios*. Aqui veremos como, apesar de, para Leibniz, o conhecimento não possuir interdições quanto a objetos propriamente, ele pode possuir diferentes graus de distinção, consistindo, pois, ao menos quanto a este ponto, no inverso da concepção cartesiana de ciência: para o autor das *Meditações*, com efeito, há limites intransponíveis do conhecimento, sendo que o infinito e a finalidade não podem de direito constituir objeto de consideração humana. Entretanto, como a ciência em Descartes deve ser exclusivamente constituída de conhecimentos evidentes, a certeza é total e não poderia ser ulteriormente desenvolvida. Ora, em Leibniz, ao contrário, o conhecimento nem sempre pode atingir a adequação, de forma que o conhecimento simbólico deve ser valorizado na constituição da ciência humana, como se mostrará. Por fim, será examinado o último capítulo dos *Novos Ensaios*, capítulo onde o filósofo de Hannover mostrará como a classificação da ciência humana não deve ser pensada em termos de três partições bem distintas, mas sim de preferência em termos de diferentes disposições possíveis das verdades. Daí, a partir da compreensão leibniziana de ciência bem como de suas divisões, vamos contrapor a concepção do que é conhecimento sistemático para Leibniz ao que é para Descartes, para quem há apenas uma ordem possível de exposição da ciência<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> De fato, para Descartes há apenas uma ordem de disposição dos conhecimentos que assegura a sua validade, ordem na qual as “coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que a precedem”. Esta ordem, por sua vez, pode ser exposta tanto pela análise quanto pela síntese, que consistem nas duas maneiras de demonstração (Resposta de Descartes às segundas objeções, *Pensadores*, São Paulo: Editora Abril, 1973, Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, p. 176). Ou seja, ordem aqui não é sinônimo de ordem analítica.



## O PROJETO DE CONCILIAÇÃO DAS FILOSOFIAS E A CRÍTICA AO MÉTODO CARTESIANO

Este capítulo consistirá na apresentação de alguns dos motivos alegados por Leibniz de que é preciso retomar e sistematizar o que de melhor já foi produzido pelos homens em termos de conhecimento, aproveitando, em vista do aumento e do aperfeiçoamento das ciências, as verdades já descobertas e estabelecidas pela tradição. Para tal escopo, analisarei alguns opúsculos do autor referentes ao projeto da Característica, tais como “Discours touchant la méthode de la certitude et l’art d’inventer”, “Préceptes pour avancer les sciences”, contidos no sétimo volume do *Die Philosophischen Schriften von Leibniz*, bem como “Nouvelles Ouvertures”, “Préface à la science générale”, “Projet et Essais pour arriver à quelque certitude pour finir une bonne partie des disputes et pour avancer l’art d’inventer”, “De la méthode de l’universalité”, impressos na coletânea organizada por Couturat. Também examinarei algumas das correspondências com Thomas Burnett e com Remond, entre outros opúsculos e correspondências, além dos *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*, que constituem a mais importante obra de Leibniz no que diz respeito à sua teoria do conhecimento.

Além disso, tratarei de alguns pontos da crítica de Leibniz ao método epistemológico cartesiano, na qual ele alega, entre outras coisas, a vantagem que há em retomar de maneira ordenada e selecionada o conhecimento já constituído em relação à ruptura que Descartes realiza com a tradição por meio da dúvida metódica. Também é neste sentido que o filósofo de Hannover propõe um outro parâmetro de conhecimento do que aquele alicerçado na evidência decorrente da intuição e da dedução, únicas operações intelectuais que o autor francês aceita.

### **Reforma do conhecimento: inventário e invenção**

A fim de dar conta da realidade, tarefa que compete à filosofia, Leibniz propõe-se a empreitada de reformar a filosofia. **Reformar** e não **revolucionar**<sup>16</sup>: trata-se de

---

<sup>16</sup> Carta de Leibniz a Des Bosses de 02 de fevereiro de 1706, in *L’être et la relation avec trente-sept lettres de Leibniz au R. P. Des Bosses, traduites du latin et annotées par Christiane Frémont*. Paris: Vrin., 1999, p. 84: “sempre fui, aliás, de um temperamento (*esprit*) mais propício a *reformar* as idéias aceitas do que *revolucioná-las* (*renverser*). É daí que vem estas Meditações próprias à conciliação”. A conciliação em questão é entre a teologia e a filosofia e a reforma em foco é a da filosofia escolástica. De fato, na

umentar, aprofundar e aperfeiçoar o conhecimento legado pela tradição ao invés de subvertê-lo ou ignorá-lo. Isto é, o que o autor pretende é lapidar o que já está estabelecido para aumentar o conhecimento, aproveitando o que a tradição oferece de melhor para avançar ao invés de romper com ela. Assim, para Leibniz, constitui uma propedêutica indispensável para a ciência o reconhecimento do que há de bom nos autores do passado através de um exame de suas obras. É o que Leibniz indica em “Wilhelm Padicius”, relato autobiográfico de juventude (1671-2). Nele, o filósofo expõe o momento em que muda de atitude inspirado principalmente por um moderno: Bacon.

Ademais, sentia desdém pela filosofia e teologia escolástica e as julgava superficiais e inúteis para o progresso humano. Entretanto sucedeu que uma feliz circunstância pôs nas mãos do adolescente as opiniões acerca do progresso das ciências de um homem notável, Francis Bacon, chanceler da Inglaterra e os pensamentos muito vigorosos de Cardano e de Campanella, além de fragmentos escolhidos da filosofia de Kepler, Galileu e Descartes. Neste momento, com efeito, como se tivesse sido transportado a outro mundo (segundo expressou a seus amigos), resolveu afrontar e criticar Aristóteles, Platão, Arquimedes, Hiparco, Diofanto e outros mestres da humanidade. E como reconhecia que em todo século existem grandes homens que o sustentam com sua inteligência e abraçam com seu pensamento o que é mais elevado e justo, confirmou-se plenamente em seu propósito e decidiu realizar seus projetos ainda que pouco antes houvesse perdido toda a esperança de reforma ao comprovar o dissentimento de quem havia conversado com ele sobre o tema<sup>17</sup>.

Assim, ao contrário de Descartes, para quem o momento decisivo se deu devido ao isolamento em relação não apenas aos outros, mas também aos livros<sup>18</sup>, Leibniz foi despertado para importantes reflexões pelo contato com importantes autores de diferentes tempos através de exemplares que chegaram às suas mãos quando adolescente. É notável o modo como o filósofo descreve o seu antigo desprezo pelos escolásticos, relatando que foi uma feliz circunstância que o tirou deste estado de ignorância. Ao relatar a descrença de seu tempo na reforma da filosofia e a sua própria falta de esperança em tal projeto, Leibniz descreve a postura de seus contemporâneos em relação ao conhecimento, postura que é típica da filosofia cartesiana e dos modernos

---

obra que inclui em seu título a palavra “reforma” (“Reforma da filosofia primeira e da noção de substância”), Leibniz pretende reformar um conceito tradicional da maior importância em metafísica (a noção de substância), mantendo-a e esclarecendo o seu verdadeiro sentido por meio de uma nova contribuição: a noção de força.

<sup>17</sup> “Wilhelm Padicius”, in OLASO, p. 49.

<sup>18</sup> Sobre isto comentarei mais adiante.

em geral, que rejeitam toda forma de finalismo na física. Na direção contrária a isto, é a constatação do valor da obra dos grandes pensadores que o confirmaram em seu intento e crença de que o mais proveitoso para o crescimento e aperfeiçoamento do conhecimento é uma reforma e não uma revolução, aproveitando, para tanto, o que de melhor foi produzido em cada século para avançar rumo a novas descobertas. Com efeito, em uma carta endereçada a Gabriel Wagner, Leibniz relata que esta regra de não desprezar nenhuma tese sem um exame anterior, mas, ao contrário, de procurar aproveitar o que pode haver de bom no campo teórico, é uma conquista que ele alcançou depois de muita reflexão:

Reconheço, no que diz respeito à minha modesta pessoa, que na minha primeira juventude, senti-me mui inclinado a desprezar muitas coisas e, com essa atitude, ingressei no mundo dos doutos. Porém, o passo dos anos e um exame mais detido revelaram-me a utilidade de algumas coisas que antes apreciava pouco: por conseguinte aprendi a *não desprezar facilmente algo*, regra que considero melhor e mais certa do que aquela outra de não admirar nada dos estóicos (...) Quando estava na França eu dizia isto aos cartesianos e os advertia de que não iriam obter nenhuma vantagem menosprezando as escolas e que deste modo não beneficiavam os estudos.<sup>19</sup>

Deste modo, o nosso autor caracteriza a sua época pelo desprezo que ele mesmo e seus contemporâneos agiam com relação aos conhecimentos precedentes, pois foi com esta atitude que, notadamente, Leibniz entrou no mundo dos doutos. Esta atitude, porém, só pode ser entretida pela falta de exame, já que a maturidade e um exame mais detido fizeram-no perceber a utilidade de várias das teses que anteriormente rejeitava pura e simplesmente e, conseqüentemente, levaram-no a uma mudança metodológica decisiva com relação aos conhecimentos já constituídos, mudança calcada na regra de não desprezar nada facilmente. Ora, esta regra, que é a oposta daquela cartesiana, que consiste em rejeitar tudo o que é minimamente duvidoso, conduz ao máximo aproveitamento da tradição em vista do presente. De fato, Leibniz era extremamente atento às novas publicações e descobertas de sua época, sem jamais, porém, descuidar do que já fora estabelecido pela tradição, já que o conhecimento até agora adquirido pode ser considerado

o maior tesouro do gênero humano e a verdadeira herança que os nossos antepassados legaram, que nós devemos *aproveitar* e

---

<sup>19</sup> Carta de Leibniz a Gabriel Wagner de 1696, in OLASO, p. 353.

*aumentar*, não somente para *transmiti-la* aos nossos sucessores em melhor estado do que nós a recebemos, mas muito mais para beneficiarmos o tanto quanto possível para a perfeição do espírito, para a saúde do corpo e para as comodidades da vida<sup>20</sup>.

Nesta passagem, Leibniz especifica aquela correlação entre passado e futuro pelo presente como uma conexão entre tradição/legado e posteridade via um empreendimento que deve ser posto em prática no presente. Ou seja: está aí implicada a idéia de uma espécie de “comunidade científica”, de uma continuidade no conhecimento que se perpetua pelas gerações. Desta maneira, Leibniz insiste que o avanço do conhecimento é essencialmente uma tarefa da humanidade como um todo, tarefa que depende de um progresso contínuo e de uma realização coletiva. Em “Préceptes pour avancer les sciences”, o filósofo lamenta que o gênero humano em relação às ciências mais pareça um conjunto desordenado do que um todo harmônico, sendo que as riquezas do conhecimento não são suficientemente reconhecidas, mas estão dispersas, dispersão que mais faz regredir do que avançar. Por isso, é condição preliminar ao avanço do conhecimento o ordenamento do que já está estabelecido para que depois se possa avançar de maneira certa e harmônica, além do reconhecimento do que há de melhor já realizado pelo gênero humano: sem um mapeamento exato do que já se adquiriu em termos de ciências, não se tem idéia do percurso a seguir, dos caminhos já desbravados e dos que ainda são inteiramente desconhecidos, da nossa abundância e da nossa carência que deve ser suprida. Deste modo, assim como “a geografia das terras conhecidas dá meios de impulsionar mais adiante a conquista de novos países”, “a revisão exata do que nós adquirimos (em termos de conhecimento) facilitaria maravilhosamente as novas aquisições”.<sup>21</sup>

Daí a conexão entre **inventário** e **invenção**<sup>22</sup>, conexão que é uma variação daquela entre o passado e o futuro via o presente: com a descoberta da “região do espírito já povoada”, através de arranjos, catálogos, repertórios tanto alfabéticos como sistemáticos<sup>23</sup>, tornamo-nos mais aptos a ir em direção aos locais ainda negligenciados, consistindo o inventário num guia para os homens alargarem o conhecimento. É neste

---

<sup>20</sup> “Discours touchant la méthode et l’art d’inventer pour finir les disputes et pour faire en peu de temps des grands progrès”, in GP VII, p. 184 (itálicos meus).

<sup>21</sup> “Préceptes pour avancer les sciences”, in GP VII, p. 158 e 159.

<sup>22</sup> Conexão que aparece em diversos escritos de Leibniz, como por exemplo “Remarques sur Weigel”, “Nouvelles Ouvertures”, “Sobre a síntese e análise universal, e sobre a arte de descobrir e a arte de julgar”.

<sup>23</sup> Tarefas prescritas no “Discours touchant la methode de la certitude et l’art d’inventer”, in GP VII, p. 178 e 179.

espírito que Leibniz, no “Discours touchant la méthode de la certitude”, estabelece para a ciência a dupla tarefa de aclimatar pelo ensino as verdades já estabelecidas e a de realizar novas descobertas, bem como publicá-las<sup>24</sup>, empreendimentos que são profundamente interligados entre si, constituindo mais uma formulação da conexão entre inventário e invenção ou, ainda, entre tradição e posteridade.

Assim, a consideração de que a grande quantidade e diversidade de obras é indício de que não há unidade nas ciências nasce da aparência de desordem que há na grande quantidade de livros<sup>25</sup>. Por isso, a explicitação do que há de bom nos autores importantes depende de uma organização da enorme massa de escritos que existe, com todas as suas repetições, pois é a ausência desta ordem que retira de muitos a esperança de constituir uma ciência sólida a partir do que já foi estabelecido<sup>26</sup>. Afinal, é por falta de estabelecer o nosso verdadeiro tesouro, com todo o seu esplendor, que se considera o que os nossos antepassados legaram, no que diz respeito ao conhecimento, um agregado caótico, cujas partes se contradizem, agregado que deve ser rejeitado por ser contrário à ciência, que é una, já que este legado parece não possuir qualquer unidade.

Assim, ao invés de **destruir**, procedimento que nasce do estado de indignação, que consiste em ignorar o conhecimento que já se possui<sup>27</sup> e deixar-se levar pelas aparências, deve-se **construir**, isto é, avançar com embasamento nas belas descobertas do passado. É isto que o inventário permite — progredir nos raciocínios com base nos conhecimentos já dados:

este *inventário* do qual eu falo seria bem afastado dos sistemas e dos dicionários e não seria composto a não ser de Listas ou enumerações em abundância, Tabelas ou Progressões que servirão a manter sempre em vista, em qualquer meditação ou deliberação que seja, o catálogo

---

<sup>24</sup> “Animadversiones ad Weigelium”, in CAREIL, p. 146 e 148.

<sup>25</sup> Como indica Catherine WILSON em seu livro *Leibniz’s metaphysics: a historical and comparative study* (New Jersey: Princeton University Press, 1989, p. 10 e 11), devido ao advento da imprensa, era lugar comum a lamentação sobre a quantidade excessiva de livros e de opiniões, opiniões que se contradizem entre si, fatigando o leitor e dando mostras da incompetência da humanidade. Ora, esta tópica, que fora inaugurada por Montaigne, ressoa até meados do século XVII, sendo expressa por excelência por Descartes, que rejeitará a erudição como algo prejudicial, como se tratará a seguir. Leibniz também repetirá esta tópica nos “Préceptes pour avancer les sciences”: “eu temo mesmo que após ter inutilmente explorado a curiosidade sem extrair das nossas pesquisas qualquer proveito considerável para a nossa felicidade, não se vá adquirir uma aversão às ciências e que, por um desespero fatal, os homens não recaiam na barbárie. Ao que *esta horrível massa de livros*, que vai sempre aumentando, poderia contribuir muito” (GP VII, p. 160, itálicos meus).

<sup>26</sup> “Préceptes pour avancer les sciences”, in GP VII, p. 159. Daí o procedimento cartesiano de colocar tudo em dúvida ser considerado por Leibniz como efeito do desespero, como tratarei mais tarde.

<sup>27</sup> “Préceptes pour avancer les sciences”, in GP VII, p. 159.

dos fatos e das circunstâncias, bem como das mais importantes suposições e máximas que devem servir de *base ao raciocínio*<sup>28</sup>.

Entre as verdades ou proposições, existe uma ordem de dependência, sendo que a conexão que se dá entre elas faz com que uma possa ser demonstrada a partir da outra<sup>29</sup>. Ou seja, de certas verdades já descobertas pode-se estabelecer outras; daí a vantagem que há em retomar de maneira ordenada e selecionada a tradição para constituir uma ciência. Assim, este ordenamento de tudo o que já foi descoberto ou formulado é, pois, a tarefa primordial de uma reforma da filosofia, tarefa que se confunde com uma limpeza de campo, que destitui de todo o conhecimento o que ele tem de vão e dispensável, isto é, aquilo que esconde a conexão que as partes do conhecimento possuem entre si: quanto às verdades ou proposições,

nós apenas teríamos que destituí-las dos vãos ornamentos e enunciá-las de uma maneira clara e simples, tal como os geômetras têm o costume de fazer: e depois, arranjá-las segundo a ordem de sua dependência e das matérias. Sua conexão rapidamente apareceria por si mesma, e uma se demonstraria pela outra, desde que se evite fazer saltos<sup>30</sup>.

Ou seja, por meio desta tarefa a natureza própria do conhecimento se explicita, que é a de ser encadeado. Mas, além disso, Leibniz nos alerta que, se parece que há uma disparidade entre as proposições, de modo que uma não possa ser relacionada à outra, isto é uma questão de método que se resolve na forma como elas serão enunciadas: basta expô-las de maneira clara e ordenada, que a conexão entre elas explicitar-se-á. Daí a importância do preceito de não fazer saltos, pois, uma vez que o conhecimento é construção contínua, na qual cada parte fundamenta-se nas demais, as discontinuidades são a ele contrárias. Assim, há superioridade na continuação que leva ao aumento e aprimoramento do conhecimento em relação à ruptura. Isto porque iniciar uma ciência de um começo absoluto, em isolamento com a tradição, é não apenas uma tarefa muito mais árdua, que despreza uma grande vantagem — pois “nada é mais cômodo do que se

<sup>28</sup> “Nouvelles Ouvertures”, in COUTURAT, p. 229 (itálicos meus).

<sup>29</sup> A concepção de que há uma ordem de dependência entre as proposições a ser respeitada, sendo que uma é deduzida por meio da outra, também é comum a Descartes, já que se trata do parâmetro de conhecimento inspirado nas matemáticas. Mas para Leibniz, a conexão entre as proposições é pensada de forma muito mais ampla, sendo que a ordem dedutiva é apenas um dos casos (sobre este assunto tratar-se-á no último capítulo desta dissertação). Com efeito, para o filósofo alemão, há uma ordem de dependência que ultrapassa a ordem dedutiva interior a cada espírito e, por isso, ele concebe também como base do raciocínio o inventário das melhores proposições já formuladas.

<sup>30</sup> “Préceptes pour avancer les sciences”, in GP VII, p. 158.

instruir (*apprendre*) às custas (*au depends*) de outrem”<sup>31</sup> —, como também é incoerente com a própria estrutura da ciência, que consiste numa **progressão contínua** e possui dimensões que ultrapassam tanto o indivíduo como a atualidade, sendo que um tal empreendimento estaria fadado a uma extensão muito mais limitada<sup>32</sup>.

Com efeito, esta concepção de ciência alicerçada na conjunção de inventário e invenção, cujo princípio consiste em avançar aproveitando o que já foi descoberto, implica um parâmetro de conhecimento proveniente das **matemáticas**, que avançam pouco a pouco partindo de axiomas e definições por meio de um encadeamento contínuo de razões, ou, como na geometria, na qual as figuras mais complexas são construídas progressivamente a partir das mais simples. É o que se mostra claramente no que Leibniz escreve na *Correspondência com Arnauld*, trecho no qual ele se defende das acusações deste último, que denuncia seus pensamentos como “chocantes” e contrários ao que todo mundo pensa, além de incompatíveis com o que a Igreja defende<sup>33</sup>:

De resto, desejo também que o Sr. Arnauld saiba que eu não pretendo de modo algum a glória de ser inovador, como parece que ele tomou minhas opiniões. Ao contrário, eu acho que ordinariamente as opiniões mais antigas e aceitas são as melhores. E eu não creio que se possa ser acusado de ser inovador quando apenas se produz algumas verdades novas sem derrubar (*renverser*) as opiniões estabelecidas. Pois é isto que fazem os geômetras e todos aqueles que avançam mais.<sup>34</sup>

Ou seja, o intento reformador de Leibniz, de não desprezar o que foi estabelecido pela tradição, mas, ao contrário, de formular novas verdades baseadas naquelas já bem aceitas, encontra como um de seus fundamentos a metodologia da qual os geômetras se servem, isto é, aquela maneira de proceder pela qual se avança por meio de construções progressivas e contínuas, sendo que as figuras mais complexas são constituídas a partir das mais simples que as precedem. Ou seja, trata-se de progressão e não de revolução: as suas descobertas não derrubam as verdades já estabelecidas, mas, ao contrário, constituem-se a partir destas.

---

<sup>31</sup> “Nouvelles Ouvertures”, in COUTURAT, p. 226.

<sup>32</sup> Este será um dos temas da crítica de Leibniz ao método cartesiano, do qual tratarei posteriormente.

<sup>33</sup> Carta de 13 de março de 1686 de Arnauld ao Landgrave von Hessen-Rheinfelds, in GP II, p. 15.

<sup>34</sup> Carta de Leibniz a Arnauld de 12 de abril de 1686, in GP II, p. 20 e 21.

Enfim, o que Leibniz pretende é estabelecer para o conhecimento um método — denominado por ele como “método de dirigir a razão”<sup>35</sup> —, que deve fazer com que a razão aproveite as verdades já aceitas para avançar rumo a novos conhecimentos. Para isso, deve-se estabelecer a catalogação das melhores proposições e teoremas, os quais constituem a melhor ocasião para novos pensamentos e aplicações<sup>36</sup>. Isto é: inventário e invenção conectam-se pela concepção de ciência inspirada nas matemáticas, segundo a qual novas proposições nascem de outras já dadas, sendo que o que o conhecimento já estabelecido deve ser aproveitado e servir de base para o que ainda falta para descobrir. Assim, o método de conhecimento leibniziano tem como pretensão dirigir a razão de modo tal que ela aproveite *tanto* o que já é dado, *como* a luz natural<sup>37</sup>, pois não basta dispormos de excelentes espíritos, mas também é preciso que se fixe o que já é conhecido e deve ser posto fora de questão para que o conhecimento progrida. Assim, ao estabelecer que é pela conjunção de ambas — tradição e capacidade natural (luz natural) — que a ciência avança, Leibniz afasta-se de Descartes, que defende ser a verdadeira ciência fruto exclusivo da luz natural, já que no contexto da teoria do conhecimento cartesiana os livros, a autoridade, o acúmulo de teorias e tudo o que carrega a memória, não podem ser constituintes de um projeto de ciência, mas, ao contrário devem ser dele excluídos, uma vez que são prejudiciais.

### **Crítica leibniziana ao método cartesiano**

Para Leibniz, o método cartesiano é de natureza solipsista e não supõe e nem permite a construção gradual do conhecimento, ou seja, o seu método é contrário ao aperfeiçoamento da ciência ao longo dos séculos. Além disso, associada a este solipsismo, a dúvida metódica liga-se à paixão do desespero e leva a negligenciar o que há de bom nas teorias estabelecidas. E o que é pior: ao cabo do processo de colocar tudo em dúvida, com o qual Descartes pretendia estabelecer um parâmetro indubitável para o conhecimento, ele erigiu o mais incerto de todos — a evidência.

---

<sup>35</sup> “Discours touchant la méthode de la certitude et l’art d’inventer”, in GP VII, p. 182.

<sup>36</sup> Idem, p. 180: “os sistemas mais extensos não devem ser negligenciados, pois, ao nos fornecer um catálogo dos melhores teoremas já encontrados (...), eles dão ainda a ocasião de novos pensamentos e aplicações”.

<sup>37</sup> “Freqüentemente, a aplicação e a informação são tão necessárias quanto o gênio (*génie*)” (Carta de Leibniz a Thomas Burnett, in GP III, p. 196).



A isto, Leibniz contrapõe a concepção de que a ciência é a principal tarefa da humanidade, tarefa que envolve muitos e não pode ser cumprida por um homem só, sendo que o parâmetro de conhecimento tem de ser passível de uma avaliação intersubjetiva<sup>38</sup>.

### *O aumento do conhecimento como tarefa prática*

Em vários textos, Leibniz afirma que seu **século** é o mais propício de todos para novas descobertas e para o avanço das ciências, sendo que o aprofundamento do conhecimento é a tarefa fundamental que se coloca para os mais capazes:

De todas as perdas, aquela do tempo e das ocasiões é a mais inestimável. Entretanto, nós apenas nos apercebemos quando já não é mais tempo e quando os arrependimentos (*regrets*) são supérfluos. Pode-se dizer que os conhecimentos sólidos e úteis são o maior tesouro do gênero humano, e se alguma vez algum século foi propício a aumentá-los e fazer proveito deles, este século é o nosso<sup>39</sup>.

Isto porque, em primeiro lugar, a época mencionada encontra-se abastada de um grande acúmulo de conhecimentos. Em segundo, porque o século XVII é o século no qual o método de proceder demonstrativamente não permaneceu confinado à matemática, mas atingiu a física<sup>40</sup>, isto é, é a época na qual a certeza atingiu domínios inéditos e diversas descobertas relativas à ciência da natureza foram realizadas<sup>41</sup>.

Assim, mais do que nunca, o aumento e aperfeiçoamento do conhecimento devem ser colocados como principal tarefa a ser realizada, tarefa que, por sua natureza mesma, é primordial aos espíritos. Isto porque a ciência não é do domínio puramente teórico, mas possui também um caráter **prático**, já que é necessária à verdadeira felicidade: “uma vez que a felicidade (*bonheur*) consiste no contentamento, e que o contentamento durável depende da segurança que nós possuímos do futuro, fundada na ciência que nós devemos possuir da natureza de Deus e da alma; disto decorre que a

---

<sup>38</sup> No sentido de que deve ser válido não só para cada indivíduo em particular, mas para todos os seres racionais em geral.

<sup>39</sup> No opúsculo, cujo título é bastante significativo: “Essay sur un Nouveau plan d’une science certaine, sur le quel on demande les avis des plus intelligens”, in COUTURAT, p. 332.

<sup>40</sup> “Projet et essay pour arriver à quelque certitude pour finir une bonne partie des disputes et pour avancer l’art d’inventer”, in COUTURAT, p. 178.

<sup>41</sup> “Nouvelles Ouvertures”, in COUTURAT, p. 225: “as Matemáticas, que são a obra-prima do raciocínio humano, nunca foram tão longe e, se a medicina ainda não avança na proporção das belas observações da física, isto depende talvez apenas da boa ordem” (“Discours touchant la méthode de la certitude et l’art d’inventer”, GP VII, pg 176).

ciência é necessária à verdadeira felicidade”.<sup>42</sup> Ou seja, a ciência é a pedra de toque da felicidade porque é o que nos permite ter conhecimento acerca do futuro e da vida após a morte, garantindo que o nosso contentamento consista não numa alegria efêmera, mas em algo duradouro. A busca do conhecimento vai, pois, muito além da mera satisfação intelectual do homem, e por isso consiste numa verdadeira **obrigação** para os seres racionais. Desta maneira, a busca do conhecimento, bem como seu aumento e aperfeiçoamento, dizem respeito ao **bem geral**, isto é, não se trata de uma tarefa de realização e de êxito restritos ao âmbito individual, como já se salientou, mas, ao contrário, o horizonte aí visado é não só a comunidade como um todo, mas também as gerações futuras, sendo que é dever dos homens aproveitar o momento oportuno para aprofundar e estender a ciência, que, desta maneira, transforma-se em um empreendimento simultaneamente cognitivo e prático.

Parece que o principal fim do gênero humano não deve ser outro do que o *conhecimento e o desenvolvimento das maravilhas de Deus* e que é por isso que Deus lhe deu o império deste globo (...) O fim da política, depois da virtude, não deve ser outro do que o de fornecer a abundância, a fim de que estejamos mais em estado de *trabalhar de comum concerto* a estes sólidos conhecimentos que fazem amar e admirar o soberano Autor<sup>43</sup>.

Assim, a tarefa relativa ao aumento e aperfeiçoamento da ciência consiste num dever civil e religioso, convertendo-se, desta forma, na mais importante tarefa da humanidade e adquirindo dimensões políticas. Por esta razão, é um trabalho que envolve o concerto de muitos, a saber, de todos que são dela capazes.

Desta forma, Leibniz distancia-se de Descartes. Em primeiro lugar, há uma grande diferença na concepção quanto às circunstâncias favoráveis para a busca do conhecimento: se para o autor do *Discurso de Metafísica*, o momento oportuno para que uma comunhão de sábios organize o conjunto de saberes e una as suas forças para aperfeiçoar e aumentar a ciência é o seu século, por ter este atingido um acúmulo de conhecimentos favorável para realizar tal tarefa, para Descartes, a ocasião propícia para o início da meditação filosófica é o **isolamento**. Assim, foi levado à Alemanha pela Guerra dos Trinta Anos que Descartes se deparou com a ocasião *feliz* para os seus pensamentos:

<sup>42</sup> “Préface à la science générale”, in COUTURAT, p. 153.

<sup>43</sup> Correspondência com Thomas Burnett, in GP III, p. 261 (itálicos meus).

não encontrando nenhuma freqüentação que me *distraísse* no local em que me reteve o início do inverno, e não tendo, além disso, por felicidade, quaisquer solitudes ou paixões que me perturbassem, permanecia o dia fechado *sozinho* num quarto bem aquecido onde dispunha de todo o vagar para me entreter com os *meus pensamentos*<sup>44</sup>.

Isto é: a boa circunstância para começar a meditação não possui qualquer relação com a época histórica, com o seu século, com a humanidade e com os seus contemporâneos ou antepassados; se possui, é apenas de maneira negativa, invertida: é na ausência do entorno que entretém e distrai que Descartes pôde descobrir as primeiras verdades de sua vida. Enfim, trata-se de um momento que apenas tem relação com o autor na sua individualidade. É, pois, nesta conjuntura de isolamento, de “repouso assegurado numa pacífica solidão”<sup>45</sup>, que o autor das *Meditações* pôde dar voz aos seus pensamentos, longe das outras vozes, de qualquer palestra, que constituem mais distração do que instrução. Ou seja, meditar e conhecer são descritos como empreendimentos solitários, que só podem ter lugar no afastamento, no retiro. E isto é confirmado pelo que o filósofo afirma na seqüência deste mesmo parágrafo:

Entre eles (os pensamentos), um dos *primeiros* foi que me lembrei de considerar que, amiúde, não há tanta perfeição nas obras compostas de várias peças, e feitas pela mão de diversos mestres, como naquelas que um só trabalhou. Assim, vê-se que os edificios empreendidos e concluídos por um só arquiteto costumam ser mais belos e melhor ordenados do que aqueles que muitos procuram *reformular*, fazendo uso de velhas paredes construídas para *outros fins*<sup>46</sup>.

Trata-se da enunciação de um dos princípios diretores da filosofia cartesiana, um dos seus primeiros pensamentos que vão metodicamente perpassar toda a sua obra, pelo qual o autor rejeita a erudição, que não constitui alicerce sólido e seguro para as ciências, mas, ao contrário, pode ser um entrave, na medida em que os preconceitos atrapalham a aquisição do real conhecimento, sendo que o bom procedimento de conhecimento é começar “tudo novamente desde os fundamentos”, de modo a “estabelecer algo de firme e constante nas ciências”.<sup>47</sup> Reconstruir, reformar o edifício do conhecimento está fora de questão: através desta metáfora proveniente da arquitetura, o autor indica a inflexão que está realizando na filosofia. O seu parâmetro

<sup>44</sup> DISC, II, p. 42 (itálicos meus).

<sup>45</sup> MED, I, §2, p. 93.

<sup>46</sup> DISC, II, p. 42 (itálicos meus).

<sup>47</sup> MED, I, §1, p. 93.

de ciência é outro em relação ao de seus antecessores: são velhas paredes, construídas com outras finalidades e, por isso, não há possibilidade do autor das *Meditações* restaurar a filosofia anterior e nem de situar a sua filosofia em relação ao que foi realizado por seus predecessores, pois o seu parâmetro de conhecimento é radicalmente outro em relação ao que vigora na escolástica. Para Descartes, com efeito, a unidade da ciência não pode ser fruto de diferentes cabeças, dado que unidade e pluralidade são termos que se contradizem e são inconciliáveis entre si. Daí a dúvida metódica, através da qual o autor rompe com o passado da filosofia para poder iniciar uma ciência de seus princípios.

E, do mesmo modo que não pretende situar a sua filosofia em relação ao passado, Descartes, ainda que retoricamente<sup>48</sup> — de acordo com a tópica da modéstia —, não pretende situá-la em relação ao presente dos seus contemporâneos ou ao futuro das gerações vindouras. É neste movimento retórico que o filósofo francês afirma a

---

<sup>48</sup> Descartes no próprio *Discurso do Método*, na sexta parte, justifica a publicação de sua obra pelo interesse que o público talvez tenha em conhecê-la e afirma que, quanto aos princípios que ele descobrira na física, “julguei que não podia mantê-las ocultas sem pecar grandemente contra a lei que nos obriga a procurar, no que depende de nós, o bem geral de todos os homens” (DISC, VI, p. 71). Ou seja, o autor aqui conjuga o interesse teórico com o prático, de dimensão pública, e considera que a publicação de sua obra possui relação com o bem geral. E ainda afirma: “ora, tendo o desígnio de empregar toda a minha vida na pesquisa de uma ciência tão necessária, e tendo encontrado, um caminho que me parece tal que se deve infalivelmente achá-la, se o seguirmos, a não ser que disso sejamos impedidos, ou pela curta duração da vida, ou pela falta de experiências, julguei que não havia melhor *remédio* contra esses dois impedimentos do que comunicar fielmente ao público todo o pouco que já tivesse descoberto, e convidar os bons espíritos a esforçarem-se por passar além, contribuindo, cada qual segundo a sua inclinação e seu poder, para as experiências que seria preciso fazer, e comunicando outrossim ao público todas as coisas que aprendesse, a fim de que os últimos começassem onde os precedentes houvessem acabado, e assim, juntando as vidas e os trabalhos de muitos, fôssemos todos juntos muito mais longe do que poderia ir cada um em particular” (idem, p. 72, *italico* meu).

Descartes deseja, pois, comunicar o seu método e suas descobertas ao público a fim de que com a contribuição de outros haja uma continuidade dos conhecimentos que ele desenvolveu. Mas, tal como BELAVAL aponta a respeito desta passagem (*Leibniz critique de Descartes*, p. 120), trata-se de uma dificuldade de fato: se Descartes possuísse dinheiro e tempo suficientes, ele não precisaria de outros. O apelo pela contribuição de outros espíritos é apenas um remédio contra os escassos recursos próprios e o tempo limitado de vida, apelo que, aliás, diz apenas respeito à realização de experiências: “definitivamente, o que ele precisa não é a inteligência de outrem, mas de mãos artesãs e de proventos para realizar as experiências. Assim, nós reencontramos a mesma razão solitária de sempre, certa de seus princípios, fonte de toda a verdade” (*Leibniz critique de Descartes*, p. 121). De fato, mais adiante, nesta mesma parte do *Discurso*, Descartes argumenta pela incomunicabilidade (ou ao menos dificuldade na comunicação) dos raciocínios e na aprendizagem entre pessoas, diminuindo, então, a utilidade que poderia ter a publicação de seus pensamentos e as objeções que se lhe poderiam fazer: “não se poderia conceber tão bem uma coisa, e torná-la sua, quando se aprende de outrem, como quando a gente mesmo inventa. O que é tão verdadeiro, nesta matéria, que, embora tenha muitas vezes explicado algumas de minhas opiniões a pessoas de ótimo espírito, e, enquanto eu lhes falava, pareciam entendê-las mui distintamente, todavia, quando as repetiam, notei que quase as mudavam de tal sorte que não mais podia confessá-las como minhas” (DISC, p. 75). Descartes mantém, portanto, pela sua própria concepção de conhecimento alicerçada na intuição, uma postura predominantemente negativa a respeito do papel da coletividade e da transmissibilidade de conhecimentos na constituição da ciência, tema ao qual se retornará posteriormente nesta dissertação.

oposição entre filosofia e esfera pública, alegando que ele não possui a pretensão de que o seu projeto de conhecimento ultrapasse a sua própria subjetividade. Assim, no *Discurso do Método*, ao referir-se à tarefa que ele propusera-se a si mesmo, de desfazer-se de todas as suas antigas opiniões, a fim de apoiar-se exclusivamente em princípios instituídos pelo seu próprio espírito, Descartes diz que as dificuldades deste propósito não são “nem comparáveis às que se encontram na reforma das menores coisas atinentes ao público”.<sup>49</sup> E ainda afirma: “nunca o meu intento foi além de procurar reformar os meus próprios pensamentos, e construir num terreno que é todo meu. De modo que, se, tendo minha obra me agradado bastante, eu vos mostro aqui o seu modelo, nem por isso quero aconselhar alguém a imitá-lo”.<sup>50</sup> Ou seja, segundo esta passagem, para Descartes, um método de conhecimento não teria forçosamente relação com o bem comum, uma vez que o teórico e o prático constituiriam domínios distintos, sendo que o primeiro é de importância menor face ao segundo. Por isso, Descartes, ainda que retoricamente, não aconselha que imitem o modelo de ciência por ele proposto, pois o horizonte determinado não ultrapassa seu próprio espírito, sendo que a coletividade, neste projeto, não é dele constitutiva. O autor das *Meditações* não afirma, pois, como desígnio explícito que o seu sistema alcance seus contemporâneos e também se perpetue para as próximas gerações.

Leibniz, ao contrário, enuncia nos “Préceptes pour avancer les sciences” o preceito de “marchar de concerto e com ordem”<sup>51</sup>: é, com efeito, pelo trabalho de muitos que o conhecimento avança, sendo que “não é dever de nenhum mortal fornecer a luz capaz de exterminar esta obscuridade”.<sup>52</sup> É a **coletividade dos sábios** que deve se empenhar na tarefa de aperfeiçoar e aumentar o conhecimento, e não é à toa que Leibniz fala nos “Préceptes pour avancer les sciences” em “gênero humano” e evoca os mais inteligentes já no título de um dos seus opúsculos (“Essay sur un nouveau plan d’une science certaine, sur le quel on demande les avis des plus intelligens”): é sempre a humanidade que está no horizonte do avanço das ciências, não só porque é ela como um todo que se beneficia com as descobertas, mas também porque a ciência necessita do concurso de muitos. A causa disto é que a ciência não é um empreendimento finito, do qual apenas um homem pudesse dar conta, mas cresce constantemente com o tempo, sendo necessário o empenho ininterrupto das gerações para fomentá-la. Esta progressão

---

<sup>49</sup> DISC, II, p. 43.

<sup>50</sup> Idem.

<sup>51</sup> “Préceptes pour avancer les sciences”, in GP VII, p. 157 .

<sup>52</sup> Idem.

do conhecimento possui aquela natureza da qual já se comentou, que é a de ser contínua, o que significa que cada novo progresso fundamenta-se nos anteriores e fundamentará, por sua vez, novas descobertas no porvir, já que o presente da ciência sempre está carregado do passado e preme do futuro.

Assim, por ser a ciência um empreendimento que envolve o gênero humano e atravessa os séculos, sendo de caráter cumulativo, o método pelo qual o conhecimento progride deve ser perfectível e envolver a coletividade, permitindo que ele progrida gradual e continuamente e evite o desperdício do que já foi descoberto e consolidado. De fato, em *Leibniz critique de Descartes*, Belaval aponta que, se em Descartes o método adquire o sentido de uma conversão filosófica, em Leibniz, ao contrário, o método permanece uma **técnica perfectível**<sup>53</sup>. Ou seja, enquanto Descartes concebe que deve haver uma inflexão radical da filosofia pela total mudança do modo como se avalia e constitui o conhecimento, uma revolução que se dá no interior de seu espírito, sem relação ao que é de domínio comum, Leibniz pretende aperfeiçoar e aumentar a ciência já constituída por meio de uma técnica cujo alcance envolva a pluralidade dos espíritos, que permita que o conhecimento adquirido possa ser transmitido à posterioridade. Esta técnica perfectível assenta-se na arte de inventar e de julgar, cujas principais diretrizes consistem em constituir o conhecimento à maneira dos geômetras, isto é, por construção progressiva, e em calcar-se no paradigma aristotélico formal de conhecimento. Por este parâmetro, a veracidade de qualquer proposição vincula-se à **forma** de sua enunciação e não ao **conteúdo** da idéia, pois a natureza da verdade consiste nisto: o predicado ou conseqüente sempre está contido no sujeito ou no antecedente. Em outras palavras, é na conexão dos termos que reside a verdade ou falsidade em geral<sup>54</sup>.

Daí a crítica de Leibniz à dúvida metódica cartesiana, pois não apenas ela pressupõe o rompimento com o passado da filosofia, desprezando o que o conhecimento já constituído pode ter de bom, como também erige a evidência como parâmetro a ser perseguido pelas ciências, parâmetro que consiste no oposto do formalismo leibniziano<sup>55</sup> e que Leibniz vê como um critério que não só não afasta os prejuízos — dos quais Descartes tanto queria se ver livre — como os sustenta.

<sup>53</sup> BELAVAL — *Leibniz Critique de Descartes*, p. 532.

<sup>54</sup> “Verdades primeiras”, in OLASO, p. 340.

<sup>55</sup> Tratarei com mais propriedade deste formalismo, bem como a oposição forma versus conteúdo, na subseção relativa ao pensamento simbólico (parte do terceiro capítulo) que Leibniz valoriza na constituição da ciência e que, contrariamente à intuição, dispensa a contemplação dos conteúdos das idéias de que trata, produzindo certeza através do rigor na operação baseada em caracteres.

*Crítica à dúvida metódica*<sup>56</sup>

Para Leibniz, a dúvida metódica, pela qual Descartes rompe e descarta toda a ciência já constituída como falsa, não pode constituir um método em proveito do conhecimento, mas, ao contrário, é a ausência de método e Leibniz a localiza no campo das paixões, domínio oposto ao do saber e da ciência — a dúvida, com efeito, identifica-se com o **desespero**: “por um desespero de realizar um bom resultado, nós negligenciamos tudo e deixamos inutilmente deteriorar aquilo que já está em nossas mãos”.<sup>57</sup> Assim, a dúvida metódica, ao invés de conduzir ao terreno sólido do conhecimento seguro por meio da rejeição de tudo o que é minimamente duvidoso, possui como efeito o oposto, e Leibniz argumenta que ela conduz à ausência de parâmetros realmente racionais: “nós vamos mesmo nos afundar no pântano e nas areias movediças das dúvidas sem fim, onde não há nada de sólido e firme”.<sup>58</sup> De fato, para Leibniz, a dúvida não só desorienta, já que pela rejeição de tudo não se tem conhecimento de sua própria situação quanto ao progresso da ciência, como também não dá em troca nenhum critério seguro de julgamento, mas, ao contrário, conduz ao simétrico oposto visado: a ausência de princípios certos e fundamentos firmes para o conhecimento. Descartes, com efeito, erige como parâmetro de conhecimento verdadeiro a pretensa evidência das idéias, que, ao contrário do verdadeiro parâmetro para julgar quais conhecimentos são certos, cujo caráter é formal, consiste num critério de caráter inteiramente subjetivo:

E é para mim uma surpresa ver que este célebre filósofo de nosso tempo, que tanto recomendou a arte de duvidar, pôs tão pouco em uso o que ela possui de bom, nas ocasiões onde ela teria sido mais útil, contentando-se em alegar a *pretensa evidência das idéias*, à qual Euclides e os outros geômetras muito sabiamente não se detiveram; este é também o meio de cobrir todos tipos de visões e prejuízos<sup>59</sup>.

Assim, no lugar de nos livrar dos preconceitos e conhecimentos infundados, o critério da evidência das idéias encobre sua falsidade, já que dispensa a justificação

---

<sup>56</sup> Utilizarei no presente texto o termo “dúvida metódica”, na medida em que o que se quer salientar aqui é a crítica de Leibniz à dúvida generalizada enquanto parte constitutiva fundamental do método de conhecimento cartesiano.

<sup>57</sup> “Discours touchant la méthode de la certitude et l’art d’inventer”, in GP VII, p. 178.

<sup>58</sup> “Préceptes pour avancer les sciences”, in GP VII, p. 157. É à dúvida metódica, pois, que Leibniz atribui a instabilidade e a ausência de solidez. Descartes, ao contrário, julga que “nada de sólido se podia construir sobre fundamentos tão pouco firmes”, isto é, a partir das ciências constituídas (DISC, I, p. 40).

<sup>59</sup> “Préceptes pour avancer les sciences”, in GP VII, p. 165 (itálicos meus).

racional das proposições, justificação que consiste na boa forma da enunciação. De fato, para Leibniz, a pretensa “evidência” das idéias, assim como a dúvida metódica, está no campo do sentimento e não atende a exigência de rigor que é própria da ciência. O aperfeiçoamento e aumento do conhecimento são tarefas de importância grande demais para serem relegadas a um evento de caráter pontual e subjetivo tal como o é a evidência: permitir isto seria o mesmo que confiar a invenção ao acaso<sup>60</sup>; é expor o conhecimento à ausência de provas de que todo mundo seja capaz<sup>61</sup>, o que é imprescindível na ciência. Isto porque a evidência presente na idéia de um homem não é comunicável a outro. Assim, apenas o que é formal e ultrapassa o âmbito subjetivo pode fundar uma certeza objetiva, ao alcance da crítica de outros. Ora, a evidência não é reduzível a estruturas formais que têm validade universal; daí ela não ser passível de verificação intersubjetiva e não servir à constituição da ciência, que deve ser passível de aumento e aperfeiçoamento ao longo do tempo. É para isto que Belaval nos aponta em seu comentário da crítica de Leibniz a Descartes:

A dúvida não faz parte do método porque, longe de guiar-nos por um procedimento lógico, ela extravia-nos pelas falsas evidências do sentimento individual (...) Sentir que não se pode duvidar é uma marca de certeza “obscura e fortemente sujeita aos caprichos dos homens” (...) Um sentimento é individual; ele não pode, pois, se integrar a um método; e nós veremos como, pelo seu senso de continuidade histórica, Leibniz opõe-se radicalmente ao solipsismo metodológico ao qual implica a prática da dúvida.<sup>62</sup>

Para Leibniz, pois, a dúvida hiperbólica e o seu resultado — a eleição da evidência como critério para o conhecimento certo — são sinônimos da ausência de método e o filósofo alemão chama atenção para o fato, verificável em princípio na história, de que a ciência não teria progredido tanto se cada um, ao invés de utilizar os axiomas já estabelecidos e consagrados, constituísse cada conhecimento a partir de intuições. Provavelmente, se tivesse ocorrido de acordo com esta situação hipotética, nós não teríamos nem ciência e nem geometria constituídas. Assim, defendendo a

---

<sup>60</sup> Como Yvon BELAVAL comenta sobre a crítica de Leibniz ao método cartesiano: “as ciências progredirão melhor e de preferência se a invenção não fique confiada ao acaso — é o que faz o método individualista e subjetivo de Descartes” (*Leibniz Critique de Descartes*, p. 33).

<sup>61</sup> Em “Nouvelles Ouvertures”, Leibniz pretende fazer com que todas as matérias de conhecimento, incluindo a metafísica, sejam compostas de “provas cômodas das quais todo mundo seja capaz” (COUTURAT, p. 155), sem o que a metafísica continuará desacreditada.

<sup>62</sup> BELAVAL — *Leibniz Critique de Descartes*, p. 60.



veracidade do axioma de que todo raciocínio provém de coisas já conhecidas e acordadas, o filósofo argumenta:

Se fosse necessário sempre reduzir tudo aos conhecimentos intuitivos, as demonstrações seriam muitas vezes de uma prolixidade insuportável (...) Existe, porém, um outro obstáculo, isto é, que não é fácil demonstrar todos os axiomas, e reduzir inteiramente as demonstrações aos conhecimentos intuitivos. E, se tivéssemos querido esperar por isto, talvez não tivéssemos ainda a ciência da geometria.<sup>63</sup>

Ou seja, constituir cada elo de raciocínio por uma intuição não é um princípio de conhecimento que contempla a natureza mesma da ciência, pois a ciência deve sempre crescer, o que é apenas possível pela utilização de axiomas aceitos, isto é, conhecimentos formalizados e simbolizados, na descoberta de novos. Assim, o projeto cartesiano de conhecimento, segundo o qual a intuição e a dedução constituem as únicas operações cognitivas válidas para a constituição do conhecimento, não se aplica verdadeiramente à ciência, já que não permite uma progressão do conhecimento fora do interior de um único espírito: cada um teria de iniciar seus raciocínios de um começo absoluto, sem o auxílio do que já fora descoberto. Isto é: para Leibniz, o conhecimento não seria, de acordo com o método (também pode se considerar: a ausência dele) do autor das *Meditações*, que só considera conhecimento o que é alcançado por meio de intuição e dedução, passível de uma elaboração coletiva, mas cada vez se perderia tudo de novo e nunca se atingiria um grande edifício de conhecimentos sólidos e úteis, mas nós nos perderíamos numa prolixidade insuportável, o que caminha contra o interesse comum.

Enfim, ao abraçar uma concepção de ciência como produto do engenho humano tomado na coletividade de seus sábios, na qual os conhecimentos mais úteis devem ser conservados em benefício dos homens, Leibniz concebe a tarefa da filosofia nos moldes da enciclopédia, ou como Belaval<sup>64</sup> denomina, como *Organon* de tipo aristotélico. Isto é: em seu horizonte encontra-se o saber como um extenso conjunto, que aumenta e se aperfeiçoa pelo trabalho progressivo.

#### *Academias em lugar de seitas*

---

<sup>63</sup>NE, IV, II, §8, p. 296.

<sup>64</sup> Em BELAVAL — *De l'âge classique aux lumières: lectures leibniziennes*, Paris: Beauscesne, 1995, cap "Leibniz e Descartes".

Daí o projeto de Leibniz em constituir uma **academia** de ciências e artes na Alemanha<sup>65</sup>, projeto que visa não somente o louvor de Deus, como do da pátria, uma vez que, diferentemente da Inglaterra, da França e da Itália, a sua terra natal não contava com nenhuma destas sociedades. Uma vez que a transmissão de invenções e de especulações teóricas é vista pelo filósofo de Hannover como condição para o progresso das ciências e dado, além disso, que muitas daquelas são perdidas por falta de comunicação<sup>66</sup>, a instauração de coletividades de sábios em prol do progresso do conhecimento torna-se uma questão urgente.

De fato, a constituição de academias de ciência e a luta para que houvesse maior comunicação entre os sábios por meio de correspondências e publicações, como, por exemplo, o *Journal des Savants*, no qual o próprio Leibniz escrevia, caminha na direção contrária do que ele denominava de “**espírito de seita**”, do qual os seguidores de Descartes estavam em sua opinião imbuídos<sup>67</sup>. Em correspondência com Eckart, Leibniz questiona a superioridade do método cartesiano, perguntando-se o que o meio prescrito pelo autor das *Meditações* para a constituição do conhecimento possuiria de diferente dos outros que o tornaria o único capaz de realizar tal tarefa. Assim, o filósofo alemão chama a atenção para o fato de que grandes autores, tais como Arquimedes e Galileu, não eram cartesianos e, ainda assim, realizaram grandes descobertas e contribuíram enormemente para o avanço da ciência, em contraste com os seguidores de Descartes, que não acrescentaram em nada para o aumento e aperfeiçoamento do

---

<sup>65</sup> “Grundriß eines Bedenkens von Aufrihtung einer Societät in Deutschland zu Aufnehmen der Künste und Wissenschaften”, in *Oeuvres de Leibniz publiés pour la première fois d’après les manuscrits originaux avec notes et introduction par Louis Alexandre Foucher de Careil*. Volume VII. Nova York: Georg Olms Verlag, 1969. Além disso, Leibniz fala da fundação de uma academia de ciências na Saxônia, em Viena e na Prússia.

<sup>66</sup> É, com efeito, por esta razão que o autor argumenta que Newton deveria publicar o seu tratado sobre as cores na sua correspondência com Thomas Burnett (GP III, pg 261), pois é o bem geral que está em jogo: “O sr. Hakemann me disse ter tido a honra de falar com o sr. Newton, que lhe mostrou sua obra sobre as cores, mas lhe disse que ele não queria a publicar tão cedo; eu lhe suplico então Sr., caso esteja em Londres e ele também, de lhe transmitir uma mensagem de minha parte pelo bem público”. Uma vez que as tarefas com relação à ciência tomam na concepção de Leibniz a dimensão de obrigação civil, a falta com relação a este dever passa a configurar-se como quase um crime. É o que o autor afirma na seqüência desta mesma página: “sendo o Sr. Newton um dos homens do mundo que mais podem a ele contribuir, seria quase um crime da parte dele de se deixar dissuadir por impedimentos que não são absolutamente insuperáveis”.

<sup>67</sup> Em carta a Molanus, Leibniz contrapõe o espírito de seita às academias. Criticando as principais seitas a seu ver — o cartesianismo e o aristotelismo —, o nosso autor afirma: “é por isso que três ilustres academias de nosso tempo e a Sociedade Real da Inglaterra, que foi a primeira a ser estabelecida, e depois a Academia Real de Ciências de Paris e a Academia Del Cimento de Florença, protestaram fortemente de não serem nem aristotélicas e nem cartesianas” (GP IV, 297). Entretanto, convém lembrar que o próprio Descartes rejeitava a constituição de seitas (vide nota 73).

conhecimento. Deste modo, os “sectários”<sup>68</sup> do filósofo francês fracassaram, já que a superioridade de uma construção teórica mede-se pelas descobertas que engendrou, não adiantando nada a rejeição pura e simples das anteriores<sup>69</sup>.

Justamente ao contrário, ao rejeitar e ignorar as melhores produções teóricas que a humanidade nos legou, atendo-se exclusivamente ao seu mestre, os seus seguidores tomaram o caminho menos propício à invenção: “é, talvez, justamente o apego demasiado forte às opiniões do mestre que os entrava. O espírito de seita é naturalmente contrário ao progresso; a fim de avançar, é preciso ver as coisas por um novo viés, o que não é fácil quando o espírito está tão tomado por pensamentos de empréstimo (*pensées d'emprunt*), que a autoridade, muito mais do que a razão, faz receber”.<sup>70</sup> Assim, Leibniz atribui ao espírito de seita, que supostamente Descartes teria legado aos seus seguidores, justamente o oposto do que o autor das *Meditações* pretendia instituir com o seu método. Isto é, no lugar de estabelecer a independência do raciocínio em oposição ao apego à autoridade, a estrita observação do método cartesiano teria resultado numa legião de sectários que possuem como pedra de toque a concordância com seu mestre. Se, com efeito, Descartes considerava a erudição como algo prejudicial por sobrecarregar a memória e obstruir o entendimento, bem como os preceitos dos dialéticos por tornar a razão preguiçosa<sup>71</sup>, os herdeiros de sua filosofia viciaram os seus espíritos por um “pensamento de empréstimo” no lugar de raciocinarem por si mesmos por meio de suas luzes naturais. Daí a inversão do escopo que Descartes tinha em vista: se com a dúvida metódica o filósofo francês visava a instauração de uma ciência rigorosa, os seus seguidores, pelo apego exclusivo ao autor, obstruíram-se o caminho das invenções, caminho que justamente a ciência deve abrir. Leibniz compara, com efeito, esta aderência exclusiva a apenas um autor com uma escravidão que é própria a espíritos que não se esforçam para meditar por eles mesmos, pois significa a ausência de crítica, isto é, de uma avaliação racional de teses, que, diferentemente do espírito de seita, propicia o avanço nas ciências:

---

<sup>68</sup> *Theodicée*, “Discours de la conformité de la foy avec la raison”, § 69, in GP VI, p. 89.

<sup>69</sup> “Préceptes pour avancer les sciences”, in GP VII, p. 158: “Não é combatendo as proposições recebidas que nós nos fazemos passar por grandes géometras, mas só se distingue descobrindo novas e importantes verdades”.

<sup>70</sup> Carta de Leibniz a Bayle, in GP III, p. 49.

<sup>71</sup> *Regras para a direção do espírito*, regra X, a tradução aqui utilizada é a de J. Brunschwig, in *Règles pour la direction de l'esprit*. Paris: Garnier, 1997, p. 125 e 126. A este respeito, vide nota 254, no terceiro capítulo.

Meu Senhor, uma vez que deseja que eu lhe comunique livremente meus pensamentos sobre o cartesianismo, eu não dissimularei nada do que eu penso e que não se possa dizer em poucas palavras; e eu não avançarei nada sem dar ou poder dar a razão. Primeiramente, todos aqueles que redundam absolutamente nos sentimentos de alguns autores tem algo de escravidão e tornam-se suspeitos de erro; pois dizer que Descartes é o único dos autores que é isento de erro considerável é uma suposição que poderia ser verdadeira, mas que *não é verossímil*. Com efeito, esta aderência é própria de espíritos pequenos que não possuem força ou lazer para meditar por eles mesmos ou que não querem se dar ao trabalho (...) Assim reconheci por experiência que aqueles que são de fato cartesianos não se dispõem a inventar e apenas exercem o ofício de intérpretes ou comentadores de seu mestre, como os filósofos da Escola faziam com relação a Aristóteles; e de tantas belas descobertas que se fez após Descartes, não há uma que eu saiba que provenha de um verdadeiro cartesiano. Eu conheço um pouco estes senhores e eu os desafio a nomear uma de sua proveniência. É uma marca ou de que Descartes não sabia o verdadeiro método ou de que ele não lhes transmitiu.<sup>72</sup>

Assim, a fraqueza do método cartesiano seria constatável não apenas no terreno puramente teórico, mas também factualmente: seja pelo fato de ter estimulado a fundação de uma seita ao invés de uma academia de ciência<sup>73</sup>, seja ainda mais pelo fato de esta seita não ter produzido nada de útil, mas apenas ter girado em círculos em torno da obra do mestre.

Ora, para Leibniz, uma comunidade de homens (que não seja uma seita) é mais eficaz do que um homem só justamente pela capacidade que possui de fornecer mais matéria onde o julgamento poderá se exercer<sup>74</sup>. Daí ser a instrução, que faz com que o espírito se represente muitas concepções e idéias expressas, a melhor propedêutica para que um homem possa bem conceber acerca de um tema que se lhe propõe<sup>75</sup> (o que, de certa forma, Descartes também considera importante, afinal, o exame metódico do raciocínio dos outros constitui um bom exercício para fortalecer a sagacidade do espírito<sup>76</sup>). Mas os “cartesianos”, ao contrário, ao ignorarem as diferentes e mais significativas teses relegadas pela história e apenas ater-se a uma, tornaram seus

<sup>72</sup> Carta de Leibniz a Molanus, in GP IV, p. 297 (itálicos meus).

<sup>73</sup> É preciso lembrar, porém, que uma das coisas que Descartes mais temia era originar uma seita, coisa que ele muito condenava, uma vez que, como já se comentou, o autor não atribuía confiança à comunicação de seus pensamentos e temia a distorção de suas teses: “muito estimo pedir aqui, aos nossos vindouros, que jamais creiam nas coisas que lhes forem apresentadas como vindas de mim, se eu próprio não as tiver divulgado” (DISC, VI, p. 75). E, em seguida, Descartes compara os partidários de uma seita à hera, que não tende subir mais alto do que as árvores que a sustentam, tal como os sectários, que jamais superam seu mestre.

<sup>74</sup> NE, IV, XX, § 17.

<sup>75</sup> NE, IV, I, § 1.

<sup>76</sup> Regras para a direção do espírito, regra X.

espíritos preguiçosos e acostumaram-se a pensar a mesma coisa de uma mesma maneira<sup>77</sup>; assim não avançaram em nada nas ciências, mas apenas comentaram o seu mestre, tal como na Escola se fazia com relação a Aristóteles, o que é uma grande ironia, já que esta constituía um dos maiores alvos de crítica de Descartes e dos cartesianos.

Com efeito, na busca pela glória, seus sectários confundem a descoberta de novas verdades com a **afetação de novidade** e trocam o verdadeiro fim da ciência pela sua aparência. Com isso, o conhecimento sofre um grande prejuízo e corre o risco de regredir ao invés de avançar:

Mas no presente praticamente não se trata do que é difícil e do qual ninguém ainda esboçou, e todos correm em multidão em direção ao que os outros já fizeram ou eles se copiam e até mesmo se combatem eternamente. O que um construiu é logo destruído por outro que pretende fundar sua reputação sob as ruínas de outrem. Mas seu reino não é melhor estabelecido e nem de maior duração. É porque eles procuram mais a glória do que a verdade e ofuscar os outros de preferência a esclarecer-se eles mesmos. Para sairmos deste embaraço, *é preciso abandonar o espírito de seita e a afetação de novidade.*<sup>78</sup>

Deste modo, o espírito de seita, a afetação de novidade e o rompimento radical da dúvida metódica cartesiana com o conhecimento anteriormente estabelecido<sup>79</sup> estão, na opinião de Leibniz, interligados: trata-se de um método antes destrutivo do que construtivo, que serve mais ao interesse individual do que coletivo, já que visa preferencialmente a glória. Com efeito, a rejeição pura e simples de todo o edifício teórico legado pela tradição não traz avanço algum e reduz tudo a um esforço inútil de conhecimento. Assim, a afetação de novidade não conduz a nada de realmente novo: incapazes de contemplarem as coisas por um novo viés, os cartesianos não foram responsáveis por nenhuma invenção e nem realizaram qualquer progresso. Não passa de

---

<sup>77</sup> “Os sectários de um tal autor estudam ordinariamente apenas os escritos do mestre ao invés do grande livro da natureza; eles acostumaram-se à tagarelice, aos subterfúgios e à preguiça; eles ignoram o que há de bom nos autores e se privam das vantagens que daí poderiam receber, pois eles são sempre determinados a pensar a mesma coisa da mesma maneira; eles não encontram jamais verdades novas, e este espírito servil, que os mantém acorrentados, os torna incapazes de elevar-se às invenções e de fazer progressos de conseqüência” (Segunda carta de Leibniz a Molanus, in GP IV, p. 304).

<sup>78</sup> “Préceptes pour avancer les sciences”, in GP VII, p. 158 (itálicos meus).

<sup>79</sup> Essa conexão entre a dúvida metódica universal e a afetação de novidade é apontada pelo nosso autor na primeira carta de Leibniz sobre Descartes e o cartesianismo: “assim, tudo o que ele disse, que se deve duvidar de tudo, que se deve tomar as coisas duvidosas por falsas, não serviram senão para fazê-lo escutar, a fazer barulho, a atrair o mundo pela novidade e mesmo a se fazer contradizer para ser mais célebre” (CAREIL, p. 12).

uma aparência fadada ao fracasso que, como Leibniz afirma, é constatável pela experiência.

Além disso, no ver de Leibniz, o preceito cartesiano de rejeição de todo o conhecimento transmitido e a aderência exclusiva de seus seguidores ao seu método não respeita nem mesmo a aparência, pois não é **verossímil** que apenas Descartes estivesse correto e todos os outros em puro erro. Logicamente, não é impossível, mas, factualmente, é pouquíssimo provável. Ora, como Leibniz argumentou, grandes autores como Galileu, Arquimedes, entre outros que antecederam o pensador francês, fizeram grandes descobertas e avanços na ciência, sendo que é somente na ignorância de tais realizações que se pode crer em algo tão pouco provável, tal como é a suposição de que somente o método cartesiano é válido e conforme à verdade.

O que Leibniz critica em Descartes é, pois, a rejeição da tradição que o seu método engendra e, em relação aos seus sucessores, é o apego exclusivo ao seu mestre, como se apenas o seu sistema fosse conforme à verdade. Entretanto, em coerência com estas censuras mesmas, Leibniz considera que se deve apreciar com justiça a filosofia de Descartes, que ele vê como a **antecâmara** da verdade. Assim, depois de dirigir algumas críticas à filosofia cartesiana, ele prossegue:

Isto, porém, não diminui a beleza de seus pensamentos. Bem longe de aprovar que se despreze e pague com ingratidão o mérito verdadeiro, é justamente isto que eu mais censuro no Sr. Descartes e, ainda mais, em vários de seus sectários, cujo apego mal dirigido a apenas um autor alimenta a prevenção e os impede de aproveitar as luzes de tantos outros. Eu tenho costume de dizer que a filosofia cartesiana é como a antecâmara da verdade e que é difícil de penetrar bem adiante sem ter passado por aí: mas nós nos privamos do verdadeiro conhecimento do fundo das coisas, quando nós nos retemos nela.<sup>80</sup>

Deste modo, a apreciação da filosofia cartesiana como a antecâmara da verdade envolve simultaneamente uma ressalva e um elogio a este sistema. Por um lado, com isso o autor da *Monadologia* quer dizer que quando se permanece exclusivamente aí não se penetra no verdadeiro conhecimento do fundo das coisas, que envolve outras considerações não contempladas pelo seu sistema. Por outro, Leibniz reconhece a importância da filosofia cartesiana, admitindo que não se poderia avançar nas ciências ignorando-a. Isto é: a rejeição da experiência sensível como principal fonte de

---

<sup>80</sup> GP IV, p. 337. A expressão “Descartes como antecâmara da verdade” também se encontra na carta de Leibniz a Philippi, in GP IV, p. 282; e na carta de Leibniz a Remond, in GP III, p. 607 e p. 611;.

conhecimento e o preceito de explicar os fenômenos naturais pelas leis do mecanicismo, bem como as descobertas realizadas no campo da ciência da natureza, são conquistas da filosofia cartesiana que não podem ser ignoradas e que constituem o quadro no qual Leibniz inscreverá o seu próprio sistema. Assim, se a filosofia cartesiana constitui um dos principais objetos de crítica da filosofia leibniziana<sup>81</sup>, é porque ela constitui uma de suas referências principais: é justamente por ter se filiado a ela quando jovem<sup>82</sup>, que Leibniz se esforça em marcar posteriormente os aspectos dos quais se distancia dela.

---

<sup>81</sup> De fato, Leibniz critica constantemente ao longo de sua obra várias das doutrinas da filosofia cartesiana. Assim, uma boa parte do quarto volume do *Philosophische Schriften* editado por Gehardt é constituída por uma coletânea de textos de crítica de Leibniz a Descartes e ao cartesianismo. Além disso, Belaval dedica um estudo aprofundado sobre este assunto em *Leibniz critique de Descartes*, comentário bastante utilizado nesta dissertação.

<sup>82</sup> NE, I, I, antes do §1.

## O PERSPECTIVISMO, OS ESPÍRITOS E A RAZÃO

Neste capítulo, entrarei nas considerações relativas ao que denomino perspectivismo — isto é, a tese defendida por Leibniz de que toda mônada ou substância simples representa o universo inteiro sob uma determinada perspectiva —, a fim de contextualizá-lo como elemento organizador fundamental da cosmologia leibniziana, mas também e principalmente para apontar como esta capacidade representativa das mônadas consiste em uma determinada limitação da onisciência divina, de modo que, a despeito de serem as representações de todas as criaturas verdadeiras, elas diferenciam-se pelos graus de distinção aí presentes.

A partir daí, apresentarei a classificação que Leibniz faz das mônadas, dividindo-as em três gêneros, a saber, as mônadas nuas, as almas e os espíritos. Ainda que o filósofo de Hannover afirme que esta graduação é, na verdade, infinitamente variada, pois tudo na natureza opera-se continuamente, sem saltos, é inegável que os espíritos em geral ocupam um lugar muito especial, vale dizer, quase à parte, nesta hierarquia. Isto porque, tanto moralmente quanto intelectualmente, estes seres possuem qualidades que os aproximam da divindade e os habilitam a entrar em sociedade com Deus. Ora, como é a capacidade representativa dos espíritos que mais interessa como objeto de estudo para a presente pesquisa, já que é ela que está diretamente relacionada ao tema do conhecimento, dedicar-me-ei ao estudo de como a expressão dos espíritos se diferencia das demais por meio da apercepção.

É, com efeito, neste contexto da diferenciação dos espíritos em relação às demais criaturas por meio da razão, que tratarei da defesa de Leibniz da conciliação entre fé e razão. Em oposição à tese cartesiana da criação das verdades eternas, cuja consequência maior consiste na restrição do conhecimento humano ao âmbito do mundo criado, sem considerações que o transcendam, o autor da *Monadologia* sustenta que as verdades eternas são absolutamente universais e valem tanto para o âmbito humano como divino, de modo que, entre Deus e nós há um terreno lógico comum. Em consequência disto, a razão, que é comum a todos os seres racionais, não deve ser contrária à fé, mas, ao contrário, deve fundamentá-la, caso contrário, o cristianismo não poderia alegar superioridade em relação às demais religiões.

### A inserção do perspectivismo no interior da cosmologia leibniziana



A fim de entrar no tema do perspectivismo, começarei pela caracterização da mônada que Leibniz realiza na *Monadologia*, consideração que levará a entender como a propriedade de expressar o mundo inteiro de uma determinada perspectiva é o que permite conciliar nas substâncias criadas o princípio de identidade dos indiscerníveis, por um lado, e a inserção de cada uma delas no conjunto do mundo por outro. Após a consideração do perspectivismo pelo prisma da mônada e de suas percepções, passarei a considerar o papel que ele possui na constituição do melhor dos mundos possíveis, isto é, como consequência do princípio do melhor que impregna a criação. Para tanto, basear-me-ei principalmente na *Monadologia* e no *Discurso de Metafísica* que, apesar de datarem de épocas diferentes, com 28 anos de intervalo — a primeira foi redigida em 1714 e a segunda em 1686 — e denominarem os seres criados por diferentes nomes, a saber, mônada e substância individual/singular, respectivamente, as duas obras, a despeito das grandes diferenças conceituais, iluminam-se mutuamente acerca do tema aqui tratado, o que justifica o uso inter cruzado de ambas.

#### *O perspectivismo e a mônada: integração e alteridade*

Na *Monadologia*, obra de maturidade, Leibniz inicia o seu discurso acerca da estrutura da realidade com a introdução dos elementos que compõem e respondem pela consistência ontológica do mundo criado: “a Mônada de que aqui falaremos não é outra coisa senão uma substância simples, que entra nos compostos; *simples* quer dizer sem partes”.<sup>83</sup> Ou seja, o que caracteriza as substâncias na *Monadologia* é, em primeiro lugar, a simplicidade ou ausência de partes, em contraposição com a caracterização inicial dos *Princípios da Natureza e da Graça*, na qual a substância é definida como ser capaz de ação ou no *Discurso de Metafísica*, onde a substância individual é classicamente descrita como sujeito de seus predicados.

Ora, uma vez que as mônadas constituem os últimos elementos da realidade criada, cabe a estes seres simples responderem por toda a riqueza e variedade observáveis no mundo, pois a realidade dos compostos só pode provir de suas partes. Daí não ser contraditório, mas muito pelo contrário, ser uma consequência da simplicidade da mônada a sua complexidade enquanto ser inteiramente determinado. Isto por uma dupla razão: em primeiro lugar porque, como apontado por Leibniz no

---

<sup>83</sup> *Monadologia*, § 1, p. 131.

parágrafo sete da *Monadologia*, sendo as mônadas simples, elas não podem ser alteradas mecanicamente por mudança de proporção entre as partes, o que significa que as mudanças que nelas ocorrem têm de provir delas mesmas. Ora, é justamente esta uma das mais famosas afirmações de nosso autor: “as Mônadas não têm janelas pelas quais algo possa entrar ou sair”<sup>84</sup>, mas são, ao contrário, seres nos quais tudo brota de sua própria espontaneidade. Em segundo lugar, deve-se recorrer ao critério geral de atribuição lógica, segundo o qual à pluralidade dos predicados corresponde a unidade do sujeito: onde não há *um* ser, não há um *ser*<sup>85</sup>, isto é, somente o que é uno pode ser real e portar qualidades ou atributos.

Deste modo, as mônadas, conquanto simples, são seres dotados de uma multiplicidade de produções a elas inerentes que, afirma Leibniz na *Monadologia*, não podem consistir em nada além de **percepções** e suas mudanças<sup>86</sup>, isto é, “o estado passageiro que envolve ou representa uma multiplicidade na unidade” e “a ação do princípio interno que faz a mudança ou a passagem de uma percepção a outra”<sup>87</sup>, que o autor denomina **apetição**. Assim, se nas obras de dinâmica dos anos de 1694 e 95, como na “Reforma da filosofia primeira e a noção de substância” e no “Novo sistema da natureza e da comunicação das substâncias”, o filósofo de Hannover caracteriza as substâncias primordialmente pela noção de força, tentando com isso mostrar a insuficiência da explicação puramente mecânica com relação às causas dos fenômenos naturais, na *Monadologia*, ao definir a ação das substâncias criadas como percepção e apetição, ele coloca em relevo o jogo da **singularidade** com a **pluralidade**, determinando, deste modo, a relação da unidade com o composto como representação ou expressão.

Segue-se disto que a percepção, por ser justamente a multiplicidade na unidade, é o que garante a coerência e a identidade da mônada tanto face à pluralidade de seus estados, quanto às demais substâncias criadas que compõem este mundo: ora, uma vez que nenhum ser real poderia subsistir sem qualidades<sup>88</sup>, sem agir espontaneamente e continuamente, pois assim como “as ações pertencem a sujeitos”, “a recíproca é verdadeira: os sujeitos agem sem interrupção”<sup>89</sup> e posto que essas diferenciações no interior delas consistem nas percepções e nas suas modificações, é preciso que esta

<sup>84</sup> *Monadologia*, § 7, p. 132.

<sup>85</sup> Carta de Leibniz a Arnauld, in GP II, p. 97.

<sup>86</sup> *Monadologia*, §17, p. 134.

<sup>87</sup> Idem, § 14 e 15, p. 133.

<sup>88</sup> Idem, §8, p. 132.

<sup>89</sup> “De Ipsa Natura”, § 9, in OLASO, p. 491.

atividade representativa seja constante nas mônadas. As percepções, provindo uma da outra por meio das apetições de maneira ininterrupta e gradual, são o que garante a coesão entre os diversos estados da mônada, já que cada uma, ainda que seja passageira, exprime não somente todas as passadas, mas também as futuras<sup>90</sup> e, se pensarmos a substância criada e suas qualidades na chave do sujeito e seus predicados, como é dada a conhecer no *Discurso de Metafísica*, a sucessão seqüenciada das representações dos compostos na unidade é o que propicia, por meio da explicitação contínua da inerência dos predicados a um mesmo sujeito, a afirmação da identidade da mônada no decorrer do tempo.

Mas mais ainda, a percepção e a apetição, que fazem com que a mônada represente o que está no seu exterior, garantem também a coerência de cada uma com todas as demais, realizando não só a sucessão temporal dos predicados na substância criada, como também, por assim dizer, a coesão na ordem das coexistências, isto é, no espaço<sup>91</sup>, já que através da representação as mônadas harmonizam-se entre si. Sendo multiplicidade na unidade, a percepção envolve o universo inteiro com todas as suas relações e o estado interno de cada mônada expressa o estado de todas as demais. Ora, de modo a existir como um conjunto ordenado, isto é, como um mundo (e mais ainda: como o melhor dos mundos possíveis), é preciso que todas as suas partes e elementos reportem-se entre si, mantendo uma correlação regrada. E, se as mônadas não envolvessem a referência a outras, elas não representariam nada e não teriam qualquer função<sup>92</sup>. Daí ser o pertencimento das criaturas a um mesmo mundo viabilizado pela identidade do referente de percepção de todas as mônadas, sendo o universo inteiro o conteúdo representado em cada estado interno da substância finita, de modo que haja uma harmonia entre todos os seres deste mundo.

Constitui, porém, um dos principais princípios da metafísica leibniziana o da identidade dos indiscerníveis, segundo o qual dois seres nunca podem ser absolutamente idênticos — “é preciso mesmo que cada Mônada seja diferente de cada uma das outras. Pois nunca há na natureza dois Seres que sejam perfeitamente iguais um ao outro e nos quais não seja possível encontrar uma diferença interna ou fundada em uma denominação intrínseca”.<sup>93</sup> Entretanto, uma vez que só se encontram nas mônadas percepções e suas modificações e uma vez que todas as substâncias criadas representam

---

<sup>90</sup> *Monadologia*, §22, p. 135.

<sup>91</sup> Disto tratarei depois.

<sup>92</sup> Carta de Leibniz à princesa Sofia, in GP VII, p. 556.

<sup>93</sup> *Monadologia*, §9, p. 132.

o mesmo universo, isto é, todas possuem o mesmo conteúdo perceptivo, como é que elas podem diferir entre si? Dito de outra forma, como garantir a alteridade de cada ser face à identidade que impregna os estados internos de cada um, dado que todas as criaturas representam a mesma coisa, isto é, o mundo?

É aí que a consideração do ponto de vista próprio a cada criatura mostra-se fundamental. Se a percepção, multiplicidade na unidade, é o que garante a identidade da mônada face à pluralidade, não só de seus estados internos ou predicados, mas também das infinitas mônadas que compõem este mundo, é porque, com relação às percepções, apesar da identidade do conteúdo representado, a maneira como cada uma o faz é essencialmente diferente das demais: “cada Mônada é um Espelho vivo, ou dotado de ação interna, representativo do universo, *segundo seu ponto de vista*”.<sup>94</sup> Segundo seu ponto de vista quer dizer: de uma maneira que lhe é própria e que a distingue de todas as demais, fazendo com que a representação de cada uma possua uma determinada ordem, uma lei de desenvolvimento distinta de todas as demais<sup>95</sup>. Assim, no plano da consideração da mônada, o perspectivismo, isto é, a qualidade de representar o mundo inteiro de uma determinada perspectiva, é o que permite conciliar a sua inclusão no cosmos com a sua inalienável identidade: ao mesmo tempo em que cada substância criada se coaduna com todas as demais por meio da expressão comum, que possui o mesmo referente, visando o mesmo objeto de representação, ela mantém sua alteridade, já que a maneira como ela o faz não se identifica com nenhuma outra, mas faz a sua marca própria.

*Perspectivismo: harmonia e copiosidade no melhor dos mundos possíveis*

Que a qualidade de representar de uma determinada perspectiva própria o universo inteiro, com todos os seus acontecimentos, seja o que garanta à substância criada, considerada nela mesma, tanto a sua inserção harmônica no mundo, por um lado, quanto a sua identidade ou, o que é o mesmo, alteridade face às demais, por outro, parece no momento parcialmente esclarecido. Permanece ainda, entretanto, a questão de como é que as mônadas chegam a possuir essa propriedade, isto é, como se explica que as criaturas, que são seres finitos, possam exprimir o infinito. E também fica em aberto

---

<sup>94</sup> PNG, §3, p. 154 (itálicos meus).

<sup>95</sup> Tratarei posteriormente da questão de o que quer dizer esta maneira própria, perspectiva ou lei de desenvolvimento de cada mônada.

a pergunta inversa: como é que, envolvendo o infinito, as mônadas permanecem limitadas e não se tornam deuses? Já ficou afirmado que apenas um ser uno e indivisível pode ser real e portar determinações, entretanto, não se compreende ainda isto: como sucede às mônadas, seres simples ou, como Leibniz também as denomina, pontos metafísicos, espelhar o mundo inteiro, sendo que a cada estado interno dela corresponde os estados das demais partes do universo, universo que é, por sua vez, infinito? E ainda: como é que a perspectiva de cada substância criada é determinada? É a estas questões que o nosso autor pretende responder no seguinte trecho da *Monadologia*:

E nisto os compostos *simbolizam* os simples. Pois como tudo é pleno, e toda a matéria, por conseguinte, ligada, e como no pleno todo movimento produz algum efeito sobre os corpos distantes, segundo a distância, de maneira que cada corpo é afetado não só por aqueles que o tocam, ressentindo-se de algum modo de tudo o que lhes ocorre, como também por meio destes ressentindo-se ainda dos que tocam os primeiros com os quais está imediatamente em contato. Donde se segue que esta comunicação atinge qualquer distância. E por conseguinte todo corpo ressentindo-se de tudo o que se faz no universo, de tal modo que aquele que tudo visse poderia ler em cada um o que se faz em toda parte, e mesmo o que ocorreu e o que ocorrerá, observando no presente o que está distante tanto nos tempos como nos lugares (...) Assim, ainda que cada Mônada criada represente todo o universo, ela representa com maior distinção o corpo que lhe é particularmente afetado e cuja entelêquia constitui; e como esse corpo expressa todo o universo pela conexão de toda a matéria no pleno, a Alma representa também todo o universo ao representar este corpo que lhe pertence de maneira particular<sup>96</sup>

Neste trecho, Leibniz parece inverter a ordem de causação que está exposta nos parágrafos iniciais desta mesma obra — se lá, ele argumenta que a realidade dos divisíveis só pode advir dos que são indivisíveis, isto é, os agregados só podem compor-se de ingredientes simples, discursando, assim, acerca daqueles a partir destes, aqui ele parte do que se dá nos compostos para dar conta do que ocorre no interior das mônadas: neste ponto de sua *Monadologia*, o filósofo recorre a princípios provenientes da mecânica, a saber, que o movimento se propaga por meio do contato e que, de acordo com a inércia, ele difunde-se com intensidade proporcional aos obstáculos que se lhe impõem, para explicar tanto por que as mônadas percebem tudo o que lhe é exterior como a razão pela qual elas representam de um modo determinado, que é, notadamente, com maior distinção ao que está próximo ao corpo que lhe pertence de maneira particular, sendo que ela expressa tanto mais confusamente quanto maior é a distância

<sup>96</sup> *Monadologia*, § 61 e 62, p. 142 e 143, itálico meu.

do que está representado. Assim, supondo-se, além dos princípios mecânicos acima mencionados, que toda substância criada exprime particularmente o corpo do qual é entelúquia e que o universo é pleno de corpos, explica-se a propriedade da mônada de envolver em si mesma, através de suas representações ou percepções, o infinito, considerado tanto espacialmente, com relação às distâncias, quanto temporalmente, já que no mundo tudo é inteiramente ligado, sendo o presente carregado do passado e prenhe do futuro. Daí poder a mônada ser pensada “como um centro expressivo ou ponto no qual, por mais simples que seja, existem uma infinidade de ângulos formados pelas linhas que para ele convergem”.<sup>97</sup>

Mas não se pode esquecer que Leibniz, contrariamente a empiristas como Locke, é um inatista que recusa a influência nas mônadas do que provém do exterior. Com efeito, o nosso autor afirma no já citado sétimo parágrafo da *Monadologia*, que as mônadas não possuem janelas: qualquer tipo de influência ou comunicação que haja entre elas só pode ser ideal e de modo algum real<sup>98</sup>. Assim, quando se lê com mais cuidado o trecho supracitado, vê-se que o autor emprega o termo “simbolizam”<sup>99</sup> para caracterizar a relação entre os compostos e os simples, o que quer dizer, que os corpos e o efeito que a propagação do movimento neles causa **expressam** o que se dá nas substâncias criadas. Com isso, pois, o autor não quer defender que o que ocorre naqueles seja a causa ou o fundamento do que se dá nestas. Dito de outra forma, trata-se de uma analogia que visa

---

<sup>97</sup> PNG, § 2, p. 154.

<sup>98</sup> *Monadologia*, § 51, p. 140.

<sup>99</sup> Emile Boutroux, em nota relativa a este parágrafo, comenta que o verbo “symboliser”, tal como é utilizado por Leibniz neste trecho (“Et les composés symbolisent en cela avec les simples”, ao invés da regência corrente deste verbo que seria, neste caso, “les composés symbolisent les simples”, diferença que infelizmente é apagada na tradução para o português) provém de uma expressão antiga, empregada pelos alquimistas, que significa: “ter relação ou conformidade com”. Assim, este comentador aponta que, com este parágrafo, Leibniz, que tinha até o momento estabelecido a relação entre simples e composto como uma relação do princípio à consequência, ressalva, entretanto, que o composto, enquanto extenso e corporal, possui também uma certa relação de semelhança (*ressemblance*) qualitativa com o simples: ele é, com efeito, expressão ou o análogo da substância simples — suas propriedades são imitações da natureza espiritual (*La Monadologie* — édition critique établie par Emile Boutroux, Paris: Librairie Générale Française, 1991, p. 159 e 160). Na presente pesquisa, em contraste, desejo salientar que se este termo, por um lado, erige o composto da mera condição de fenômeno para expressão do simples, como aponta Boutroux, por outro, afasta a concepção de que ele venha a ser a causa no sentido estrito das determinações presentes nos simples. De qualquer modo, o que importa enfatizar aqui é que o termo “simbolizar” esclarece que há uma relação de expressão e de simultaneidade entre ambos. Assim, será deixada de lado a questão — sem dúvida uma das mais complexas no estudo da filosofia leibniziana — acerca da realidade dos corpos no sistema de Leibniz. Com efeito, há um conflito entre as direções interpretativas em relação ao conceito de corporeidade, sendo que alguns comentadores defendem que os corpos consistem em fenômeno e outros em substância corporal concreta. Quanto a isso, vale apontar a interpretação que André Robinet possui em relação a este problema. Em seu livro *Architectonique disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendante dans l'oeuvre de G.W. Leibniz*, Paris: Vrin, 1986, este comentador afirma que essa duplicidade de concepções acerca dos corpos se dá na própria filosofia leibniziana, duplicidade que ele denomina “arquitetura disjuntiva” do sistema.

pôr em relevo que a maneira como cada corpo é afetado pelos demais corresponde ao modo como cada alma representa o mundo inteiro de uma perspectiva, perspectiva que expressa o lugar onde o corpo está situado. Ainda que, no rigor metafísico, as substâncias sejam perfeitamente espontâneas, consistindo toda mudança sua numa consequência de seu estado interno anterior, é pertinente referir-se aos corpos e suas modificações na medida em que as percepções na mônada mantêm uma relação constante e regrada — relação que constitui justamente a expressão<sup>100</sup> — com as coisas que estão fora dela, isto é: os estados internos da substância simples desenvolvem-se de maneira coerente com os acontecimentos do mundo, dando-se uma simultaneidade entre o representante e o representado.

Ora, é justamente isto que Leibniz pretende afirmar com a sua hipótese da harmonia preestabelecida, que visa dar conta do problema da relação entre alma e corpo que fora inaugurado pelo dualismo cartesiano. Com ela, o filósofo de Hannover intenta fornecer uma explicação que escape tanto à via vulgar, segundo a qual há uma real comunicação entre alma e corpo, que ele não pode aceitar já que o que não tem partes e o que é extenso não são comensuráveis entre si, quanto à dos occasionalistas, seguidores de Malebranche — que Leibniz enquadra sob a denominação de “cartesianos” —, que defendem que o acordo entre ambos se dá mediante uma intervenção divina pontual, o que, para o nosso autor, introduziria no mundo uma irregularidade que é incompatível com a sabedoria divina: tratar-se-ia, nesta hipótese, de um milagre perpétuo, já que as ações ultrapassariam a força das criaturas. Por isso, Leibniz defende que a concordância entre alma e corpo se dá porque Deus regrou, de uma vez por todas, todas as substâncias criadas de modo que elas correspondam entre si, sem que haja qualquer tipo de influência de uma sobre a outra. Assim, enquanto as outras hipóteses supõem a interferência entre causa final e causa eficiente, a de Leibniz dá conta da experiência, que mostra haver uma relação entre ambas, ao mesmo tempo em que salvaguarda a independência de uma em relação a outra, sendo que a seqüência regrada das percepções da alma, na qual uma passa à outra engendrada pelas causas finais da apetição, está em conformidade por um certo paralelismo com a série dos eventos físicos desencadeados pela causalidade eficiente, sem que haja interferência real entre uma e outra, já que este sincronismo se dá porque Deus regulou ambas as seqüências de forma que elas correspondam entre si. Daí a razão da substância criada expressar o

---

<sup>100</sup> Carta de Leibniz a Arnauld de 09 de outubro de 1687, in GP II, 112.

universo inteiro de um determinado ponto de vista só poder ser efetivamente encontrada no momento da criação, quando Deus elege a melhor combinação de essências à existência:

Ocorre que é preciso dizer que Deus criou primeiramente a alma ou qualquer outra unidade real de maneira que tudo nasça nela de seu próprio fundo mediante uma perfeita espontaneidade a respeito de si mesma e, não obstante, com uma perfeita conformidade com as coisas externas (...) Portanto, é preciso que essas percepções internas à alma mesma ocorram devido à sua própria constituição original, isto é, à sua natureza representativa (capaz de expressar os seres que são externos a seus órgãos) que lhe foi concedida desde que foi criada e que constitui seu caráter individual.<sup>101</sup>

Ou seja, este princípio representativo que é constitutivo de cada mônada, dotando-lhe de individualidade, possui a sua origem em Deus. Se é verdadeiro que a natureza de cada substância simples já esteja fundamentada na sua essência, que se encontra no entendimento divino e possui alguma realidade independentemente da gênese do mundo<sup>102</sup>, o fato das representações das mônadas existentes serem as mais coerentes e harmônicas possíveis entre si se dá porque Deus elegeu à criação o melhor dos mundo possíveis, isto é, o conjunto de essências que contém o máximo de variedade com a maior ordem ou harmonia possível, de tal modo que possa ser observado no universo que um fenômeno causa outro, assim como a ação de uma criatura corresponde à paixão de uma outra. Se tudo, enfim, relaciona-se da maneira a mais regrada, é porque Deus não cria as substâncias isoladamente, mas em cada parte entra a consideração do conjunto e vice-versa.

E por isto as ações e paixões entre as criaturas são mútuas. Pois Deus, ao comparar duas substâncias simples, encontra em cada uma delas razões que o obrigam a acomodá-la a outra; e, por conseguinte, o que é ativo em certos aspectos é passivo de outro ponto de vista (...) Ora, esta *ligação* ou acomodação de todas as coisas criadas a cada uma e de cada uma a todas as outras faz com que cada substância simples tenha relações que expressem todas as outras, e que seja, por conseguinte, um espelho vivo perpétuo do universo.<sup>103</sup>

Assim, a propriedade da mônada de espelhar o universo inteiro de uma determinada perspectiva fundamenta-se na vontade divina, na medida em que é uma

<sup>101</sup> “Novo sistema da natureza e da comunicação das substâncias, assim como da união que há entre a alma e o corpo”, in OLASO, p. 468.

<sup>102</sup> *Monadologia*, § 43, p. 138 e 139.

<sup>103</sup> *Monadologia*, §52 e 56, p. 140 e 141.



propriedade que se reporta ao todo do mundo criado. Como tudo que existe, esta qualidade que caracteriza as mônadas pode ser interpretada anagógicamente, isto é, como uma expressão mundana do divino, já que é conseqüência do **princípio do melhor**. Com efeito, Leibniz afirma no *Discurso de Metafísica* que se pode descobrir o obreiro pela consideração de suas realizações<sup>104</sup> e sustenta, no de sugestivo nome “*Essay anagogique dans la recherche des causes*”<sup>105</sup>, que tudo o que ocorre na natureza sempre conduz, em última análise, à consideração de Deus, sendo que a realidade existente consiste no melhor dos mundos possíveis, o que quer dizer — na concepção fortemente impregnada pela matemática do nosso autor, que considera o ótimo na chave do máximo e do mínimo — o mais rico em efeitos com a maior ordem possível: Deus elege o mundo que contém o máximo de essências, isto é, que permite o maior número de seres compostíveis entre si, com a maior harmonia possível no conjunto. Sendo resultado da bondade divina, isto é, da vontade guiada pela suprema sabedoria, o universo existente é inteiramente determinado pelo inteligível, não havendo espaço para o irracional, pois tudo contribui para a perfeição. Por isso, cada elemento da realidade precisa colaborar com os requisitos de **copiosidade**, por um lado, e de **economia**, por outro.

Ora, é justamente a estes critérios que a substância criada enquanto espelho vivo do universo inteiro de um determinado ponto de vista obedece, pois, deste modo, subsiste o máximo de variedade com a maior harmonia possível, já que a homogeneidade é conciliada com a alteridade — ao mesmo tempo em que todas representam o mesmo mundo, mantendo homogeneidade quanto ao referente, elas produzem a maior copiosidade pelas diferentes perspectivas que estão regulamentando essas expressões. “Assim, de certo modo, o universo é multiplicado tantas vezes quantas substâncias houver, e a glória de Deus igualmente multiplicadas por todas essas representações de sua obra completamente diferentes”.<sup>106</sup> Ou seja, como todas as substâncias criadas representam o mesmo universo, elas contribuem, enquanto elementos constituintes desta totalidade, para o máximo de coesão entre as partes e de unidade da realidade existente. Mas, além disso, ao espelharem o mundo de maneira essencialmente diversa uma da outra, as criaturas fazem com que, simultaneamente, o universo seja multiplicado ao máximo em variedade. Em outras palavras, trata-se do

---

<sup>104</sup> DM, §2, p. 4.

<sup>105</sup> GP VII, p.270.

<sup>106</sup> DM, §9, p. 18.

máximo de efeito com a maior ordem possível ou, ainda, o máximo de determinação com a maior economia: em cada átomo espiritual reside o máximo de determinação no mínimo de espaço, por assim dizer. Daí a atividade expressiva das mônadas, ao cumprir os requisitos de existência no melhor dos mundos possíveis, poder satisfazer dois ditados que aparentemente são inconciliáveis: por um lado, *c'est ailleurs tout comme ici*, ou seja, há uma uniformidade de fundo na natureza, por outro, *che per variar natura è bella*<sup>107</sup> — há tantas visões do universo quanto há diferentes substâncias criadas.

#### *A perspectiva da mônada enquanto derivação da onisciência divina*

O perspectivismo pode ser concebido anagógicamente não somente em relação à **vontade** divina, isto é, como conseqüência do princípio do melhor, mas também relativamente ao seu **entendimento**. Assim como na prova ontológica fornecida por Leibniz<sup>108</sup> há um movimento de ascensão, sendo que, na ausência de outro meio para pensar as perfeições divinas, elas são concebidas em analogia com as nossas, mas em grau infinito, também o fundamento da natureza representativa de todas as substâncias criadas deve ser procurado naquilo que possui esta mesma perfeição de forma eminente: “a causa pela qual sucede que todas as mentes estejam relacionadas ou expressem o mesmo e existam de tal maneira, é aquela que expressa perfeitamente, isto é, Deus”.<sup>109</sup> É importante notar que a Divindade não é aqui pensada pelo viés da sua vontade, pois não se trata de justificar moralmente a aptidão natural que as substâncias criadas têm de expressar o universo inteiro de um determinado ponto de vista, mas de designar qual o **original** de onde emanam estas variações. O que Leibniz indica, portanto, no trecho acima citado, é que a faculdade perceptiva das mônadas provém da **onisciência** divina, que consiste no grau máximo de conhecimento:

Deus produz diversas substâncias conforme as diferentes perspectivas que tem do universo e, por sua intervenção, a natureza própria de cada substância implica que o que acontece a uma corresponda ao que acontece a todas as outras, sem que ajam imediatamente umas sobre as outras (...) Pois Deus, virando, por assim dizer, de todos os lados e maneiras o sistema geral dos fenômenos que considera bom produzir para manifestar a sua glória, e observando todos os aspectos do mundo de todas as formas possíveis (porque não existe nenhuma

<sup>107</sup> Carta de Leibniz à rainha Sofia –Carlota de 08 de maio de 1704, in GP III, p. 348.

<sup>108</sup> *Monadologia*, §30, p. 136.

<sup>109</sup> “Sobre o modo de distinguir os fenômenos reais dos imaginários”, in OLASO, p. 269.

relação que escape à sua *onisciência*), faz com que o resultado de cada *visão* do universo, enquanto contemplado de um certo *lugar*, seja uma substância expressando o universo conforme a essa perspectiva, desde que Deus ache conveniente realizar o seu pensamento e produzir esta substância. E como a visão de Deus é sempre verdadeira, as nossas percepções igualmente o são, mas nossos *juízos*, que são apenas nossos, nos enganam.<sup>110</sup>

Assim, as diferentes expressões que as mônadas possuem consistem em derivações da onisciência divina. Dito de outra forma, cada perspectiva do universo, que realiza, como já se enfatizou, a inserção e a individualidade da substância criada, é uma limitação da visão incondicionada da totalidade. A Des Bosses<sup>111</sup>, Leibniz afirma que a diferença entre as nossas representações e as divinas é da mesma ordem que há entre a *cenografia* e a *iconografia*: enquanto as cenografias são diversas em função da posição do espectador, a iconografia ou representação geométrica é única. Esta comparação é também utilizada em relação a uma cidade que é multiplicada perspectivamente pelas diferentes situações daquele que a observa, metáfora que Leibniz repete em diferentes obras.<sup>112</sup> Ou seja, enquanto as mônadas possuem uma visão da realidade condicionada pela perspectiva própria, perspectiva que nada mais é do que uma situação no mundo, como é explicitado na analogia que Leibniz faz entre a faculdade perceptiva das substâncias criadas e a propagação do movimento que afeta os corpos, o que dá a razão por que as percepções variam conforme as relações de espaço e de tempo, Deus não possui qualquer ponto de vista, o que significa que vê de modo inteiramente diverso das criaturas: é como um centro em toda parte, mas cuja circunferência não se encontra em parte alguma<sup>113</sup>. Mas, ao mesmo tempo poderia ser também dito, como indica Leibniz no trecho supracitado, que a divindade possui a soma destes pontos de vista, com os quais cria as diferentes mônadas. Por isso a atividade representativa de cada substância criada implica a de todas as demais, pois consistindo em diferentes perspectivas que Deus possui do universo que decide criar, elas são relances distintos de um *invariante comum*. Desta maneira, as infinitas perspectivas existentes — pois há, notadamente, infinitas substâncias simples no mundo — ainda que sejam todas diferentes entre si, “são apenas as perspectivas de um só”<sup>114</sup>, isto é, consistem em variações do mesmo. Daí

<sup>110</sup> DM, § 14, p. 29 (itálicos meus).

<sup>111</sup> Apêndice à carta de 05 de fevereiro de 1712, in GP II, p. 438.

<sup>112</sup> Por exemplo, *Monadologia*, § 57, DM, § 9, carta de Leibniz a Remond de julho de 1714, in GP III, p. 622.

<sup>113</sup> PNG, § 13, p. 161.

<sup>114</sup> *Monadologia*, § 57, p. 141.

explica-se a correspondência dos distintos pontos de vista ou a razão pela qual pode haver uma interação, ainda que ideal, entre as diversas substâncias criadas: mesmo que as expressões não se identifiquem, elas são, contudo, proporcionais entre si<sup>115</sup>.

Ainda desta forma, pode-se afirmar que as expressões que as mônadas possuem do universo são sempre **verdadeiras**, já que, uma vez que consistem em diferentes derivações da visão divina, estas percepções não poderiam envolver falsidade. Ora, uma vez que o fundamento da atividade expressiva das criaturas radica na onisciência divina, suas produções não lhe poderiam ser contrárias — sendo um determinado aspecto da visão de Deus, as expressões das substâncias criadas devem comportar consigo este caráter de veracidade. Mas, se é assim, como dar conta da origem do erro? É o que Leibniz visa explicar, afirmando, tal como Descartes, que a causa do engano reside não na percepção, que sempre é verdadeira, já que proveniente da onisciência divina, mas nos **juízos**, que são nossos.

Entretanto, convém fazer uma observação: para Descartes, o erro pode ser localizado no juízo com base na distinção que ele realiza entre os tipos de pensamentos, sendo que uns são como quadros, isto é, puras imagens das coisas — as idéias —, e outros são mais do que isso, pois envolvem a ação de afirmar ou negar — os juízos<sup>116</sup>. Essa distinção, por sua vez, recai na separação entre entendimento e vontade: enquanto aquele é limitado e não pode abarcar o infinito, esta é o que faz os homens serem a imagem e semelhança de Deus, já que não possui limites. Como o juízo envolve ambos, é a operação do pensamento que é suscetível de erro, pois “sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contendo nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo”.<sup>117</sup> Ora, se a atribuição do erro ao juízo é comum tanto a Descartes como a Leibniz, o que está por trás de tal atribuição não pode ser o mesmo. Nos *Novos Ensaios*, diante da afirmação de Locke-Filaleto de que o erro provém na maior partes das vezes do juízo (*judgement*), que apesar de razões contrárias serem manifestas, dá assentimento a uma proposição ou, ao contrário, suspende-se em relação a algo malgrado haver razões para afirmá-lo<sup>118</sup>, Leibniz limita-se a dizer que há outras definições para “juízo”, mas aceita tomar os termos de seu debatedor. Porém, em

---

<sup>115</sup> DM, § 14, p. 30. É isto mesmo que caracteriza a expressão: uma relação constante regrada entre o que se pode dizer de um dos termos da relação e o que se pode dizer do outro, relação que não implica identidade, mas analogia.

<sup>116</sup> MED, III, § 9.

<sup>117</sup> Idem, IV, § 10.

<sup>118</sup> NE, Livro IV, cap XX, § 7.

outra parte da mesma obra, o nosso autor define o juízo como o exame das proposições segundo a razão<sup>119</sup> — afinal, como se apontará no terceiro capítulo desta dissertação, a arte de julgar consiste justamente na análise das proposições. Trata-se, portanto, de um outro sentido do que aquele que Descartes e Locke a ele atribuem, já que, para o filósofo de Hannover, o juízo denomina uma atividade intelectual que se orienta (exclusivamente) segundo a razão. De qualquer forma, não se coaduna com a filosofia de Leibniz a afirmação de que a vontade é muito maior em extensão que o entendimento, ultrapassando-o. Como já se apontou, a expressão que os espíritos, bem como as demais substâncias criadas, possuem consiste num relance da visão divina, isto é, são variações de sua onisciência, envolvendo, de certo modo, o infinito. Para este autor, com efeito, a indeterminação e a independência da vontade em relação ao entendimento, que Descartes supõe haver, não pode ter lugar, de forma que a origem do erro não pode ser explicada da mesma maneira, já que, para o filósofo de Hannover, a vontade humana escolhe conforme às representações que se possui. Entretanto, tal como Descartes, que explica o erro como uma desproporção, isto é a transcendência da vontade em relação ao entendimento, para Leibniz o erro consistirá, de certa forma, em um descompasso também, que, no entanto, será de um outro tipo, a saber, entre a intensidade e a extensão da percepção, como se verá logo a seguir.

Continuando, entretanto, na questão de como as substâncias criadas em geral limitam-se, convém perguntar: uma vez que as criaturas carregam em si a marca da onisciência, expressando o universo inteiro, como ocorre que elas não se tornem deuses? Se todas as percepções das criaturas são verdadeiras, como o é a visão de Deus, de onde vem a limitação? Ora, é justamente porque, como Leibniz afirma no parágrafo supracitado do *Discurso de Metafísica*, a expressão das substâncias finitas consiste num determinado *lado* ou *maneira* pela qual o sistema geral dos fenômenos se manifesta, isto é, é a contemplação do universo existente de uma *determinada perspectiva*, a saber, como já foi mencionado, a partir do seu corpo orgânico correspondente. É pela atribuição de um corpo<sup>120</sup> que as mônadas se limitam, pois todo corpo tem uma situação, que condiciona as percepções segundo o espaço e o tempo, como já se disse. Ora, todo o sistema, isto é, tanto os corpos como o que é imaterial, têm de ser entr'expressivos para que a harmonia sempre subsista. Assim, é deste modo que as

---

<sup>119</sup> NE, Livro II, cap XI, § 2.

<sup>120</sup> De fato, todos os seres criados, sem exceção, incluindo-se aí os anjos e os gênios, possuem um corpo. A diferença é que os anjos possuem um corpo mais sutil do que o nosso (*Théodicée*, § 249, in GP VI, p. 265).

mônadas não se tornam deuses e permanecem na finitude. Com efeito, a visão que elas possuem, ainda que *total*, é *parcial*: engloba o universo inteiro, mas depende da parte que lhe corresponde no mundo.

Deus, ao regular o todo, considerou cada parte e particularmente cada Mônada; cuja natureza sendo representativa não poderia ser limitada, por coisa alguma, a representar só uma parte das coisas, ainda que seja verdade que essa representação seja apenas *confusa* quanto ao detalhe de todo o universo, e *distinta* apenas em uma pequena parte das coisas, isto é, naquelas que são ou as mais *próximas* ou as maiores com relação a cada uma das mônadas; de outro modo cada Mônada seria uma Divindade. *Não é no objeto, mas na modificação do conhecimento do objeto, que as Mônadas são limitadas*. Todas elas tendem confusamente ao infinito, ao todo; mas são limitadas e distinguem-se pelos graus de percepções distintas <sup>121</sup>.

Ou seja, embora o objeto da percepção seja infinito, pois refere-se ao universo inteiro com todas as seus acontecimentos e relações, a capacidade de representá-lo com distinção é finita e limitada pela situação que é assinalada a cada criatura. Deste descompasso entre a **extensão** infinita e a **intensidade** essencialmente finita da representação que se encontra na mônada, ou ainda entre o apetite — que consiste na mudança de uma percepção a outra — e a própria representação, nasce a confusão<sup>122</sup>. Assim, embora toda percepção seja verdadeira, a maioria delas é confusa. Isto é: as mônadas tendem ao infinito, mas são incapazes de compreendê-lo por causa de sua limitação original. Para dar uma idéia do que é esta confusão presente na representação das criaturas, Leibniz lança mão nos *Princípios da Natureza e da Graça* de uma comparação com a experiência que nós possuímos quando andamos junto à orla da praia<sup>123</sup>. Conquanto nós sejamos afetados pelo conjunto dos barulhos produzidos pelas ondas do mar, isto é, tenhamos a aptidão de perceber, por assim dizer, a totalidade do que nos impressiona, somos, contudo, incapazes de discernir o barulho particular de cada vaga. Do mesmo modo, as substâncias criadas representam o infinito, o universo, mas não podem perceber com acuidade todas as coisas que nele estão contidas. É por isso que neste mesmo parágrafo dos *Princípios*, o autor nos expõe uma outra bela

<sup>121</sup> *Monadologia*, § 60, p. 142 (itálicos meus).

<sup>122</sup> “A ação do princípio interno que faz a mudança ou a passagem de uma percepção a outra pode ser chamada *Apetição*; é verdade que *o apetite nem sempre pode alcançar inteiramente toda a percepção a que tende*, mas sempre obtém algo dela e chega a percepções novas” (*Monadologia*, § 15, p. 133). Apesar de poder parecer que o descompasso aqui em questão é aquele mesmo apontado por Descartes, a saber, entre vontade e entendimento (apetite e representação), trata-se, na realidade, da desproporção entre o horizonte implicado na expressão da mônada e a sua efetiva explicitação, como se comentará a seguir.

<sup>123</sup> PNG, § 13, p. 160. Comparação também presente em DM, §33.

imagem acerca deste jogo entre *finito* e *infinito*, entre o *atual* e o *virtual*: “poderíamos reconhecer a beleza do universo em cada alma se pudéssemos desdobrar todas as suas dobras, que só se desenvolvem sensivelmente no tempo”, assim “cada percepção distinta da alma compreende uma infinidade de percepções confusas que envolvem todo o universo”.<sup>124</sup> Por esta razão, Leibniz diz no trecho supracitado da *Monadologia* que é na modificação do conhecimento do objeto que as mônadas são limitadas, porque, tendendo ao infinito e de certa maneira englobando-o, a maioria de suas percepções permanecem envolvidas, virtuais, isto é, implicadas em suas dobras, que estão na dependência do tempo para se desenvolver. Ora, é então desta confusão que provém o erro: não da transcendência do ato da vontade em relação ao alcance do entendimento, tal como Descartes explica com base na sua definição de juízo, mas na limitação da própria representação. Afinal, para Leibniz, a cada percepção distinta, corresponde uma infinidade de confusas. E esta percepção distinta é o que mais caracteriza particularmente cada mônada em relação às demais, pois se absolutamente tudo caísse na confusão, tudo recairia também na indistinção. *As mônadas, com efeito, distinguem-se pelos graus de percepções distintas.* Mas vejamos se isso é relativo apenas ao lugar e ao momento no qual se situa a substância criada no universo ou se já envolve uma outra questão.

#### *A escala dos seres*

Anteriormente, quando procurei tratar do que chamo de perspectivismo com relação exclusivamente às mônadas, tinha afirmado que estas, por um lado, harmonizam-se entre si na medida em que todas representam o mesmo universo, isto é, todas as substâncias criadas possuem o mesmo conteúdo perceptivo ou o mesmo referente. Ao mesmo tempo, por outro lado, elas distinguem-se entre si e salvaguardam sua identidade face às demais pela maneira como elas o expressam. Assim, ficou em aberto como seria esta maneira ou perspectiva pela qual uma é diferente da outra. Ora, depois foi citado o trecho da *Monadologia* no qual Leibniz expõe que este modo como as mônadas expressam o universo é análogo ao modo como os corpos são afetados pelos movimentos que os demais corpos realizam no mundo. Isto porque Deus regrou todo o cosmo de modo que tudo seja coerente entre si, o que faz com que a seqüência dos

---

<sup>124</sup> Idem.

movimentos nos corpos corresponda à seqüência das percepções nas almas e vice-versa, ou seja, aquilo que o nosso autor chama de harmonia preestabelecida. Também no trecho citado do parágrafo quatorze do *Discurso de Metafísica*, Leibniz, ao explicitar que a atividade expressiva das substâncias criadas é uma certa visão derivada da onisciência divina, determina que as perspectivas consistem em diferentes relances pelos quais o sistema de fenômenos é pensado por Deus, ou seja, suas expressões são uma limitação da visão divina por meio da situação que elas possuem no mundo. Entretanto, esta limitação apresentada por meio dos graus de distinção que acompanham as representações das mônadas, não diz respeito exclusivamente às suas determinações espaciais e temporais, através dos quais expressa com mais distinção o que lhe é próximo no espaço e no tempo, mas também em outro sentido, a saber, com relação à mônada mesma, isto é, ao tipo de ser que ela constitui. No quarto parágrafo dos *Princípios da Natureza e da Graça*, Leibniz apresenta esta escala de seres que constituem o mundo atual, escala que também é apresentada do parágrafo vigésimo quarto ao vigésimo nono da *Monadologia*:

Cada Mônada, com seu corpo particular, constitui uma substância viva. Desse modo não só há vida em toda parte, incorporada nos membros ou órgãos, como também há uma infinidade de graus entre as Mônadas, e umas dominam mais ou menos as outras. Mas, quando a Mônada tem órgãos tão ajustados que graças a eles ganham relevo e distinção as impressões que eles recebem e, por conseguinte, também as percepções que os representam (...), então se pode chegar até o *sentimento*, quer dizer, até uma percepção acompanhada de *memória*, isto é, uma percepção cujo eco perdura durante muito tempo, fazendo-se ouvir na ocasião apropriada; tal vivente é chamado *animal* e sua Mônada é chamada *alma*. E quando esta Alma se eleva até a *Razão*, ela é algo mais sublime e pode ser incluída entre os *espíritos*.<sup>125</sup>

Assim, Leibniz discerne os diferentes tipos de ser com base em propriedades que acompanham suas representações ou, o que é o mesmo, de acordo com as diferentes espécies de expressão de que são capazes<sup>126</sup>, espécies que comportam consigo determinados graus de distinção. Desta forma, enquanto as mônadas nuas não possuem nada de distinto em suas percepções, isto é, possuem apenas uma percepção natural, as almas, que constituem as mônadas dominantes nos animais, detêm memória e

---

<sup>125</sup> PNG, § 4, p. 155.

<sup>126</sup> “A expressão é comum a todas as formas, e é um gênero do qual a percepção natural, o sentimento animal e o conhecimento intelectual são espécies” (Carta de Leibniz a Arnauld de 09 de outubro de 1687, in GP II, p. 112).



sentimento, o que envolve um grau maior de distinção nas suas representações. Com efeito, a memória, consistindo na reminiscência de uma percepção passada, permite às almas sensitivas associar determinadas percepções com outras que ocorreram na mesma ocasião, o que permite a estes seres “uma espécie de consecução que imita a razão, mas que deve ser distinguida dela”<sup>127</sup>, já que esta conhece pelas causas. Ou seja, por possuírem percepções mais distintas e com maior relevo, podendo ter recordações acerca delas, os animais ganham, em relação às almas vegetativas, a aptidão de agir de maneira empírica, isto é, com base em percepções passadas. Já os espíritos, estes são capazes de se elevar até a verdadeira razão e ao conhecimento intelectual, o que significa não só um grau maior de distinção na expressão, mas também um tipo completamente diferente de representação: a apercepção — mas acerca das peculiaridades dos espíritos, pretendo discutir com mais detalhes posteriormente.

Vale, pois, esclarecer a explicação da limitação de como as mônadas representam o universo pela *situação* que lhes é assegurada no mundo criado. Contudo, esta situação tem de ser entendida de um modo mais amplo do que meramente pelas condições do espaço e do tempo, pois, pela analogia com a propagação do movimento no pleno, não se compreende como alguns seres envolvem um grau maior de distinção em suas representações do que outro: isto é, se por um lado, esta analogia dá conta de por que todas as perspectivas são limitadas e distintas entre si, por outro, porém, ela parece dar a entender que todas são igualmente limitadas ou confusas, diferindo não em superioridade, mas apenas com relação ao que cada uma representa com mais distinção conforme as distâncias.

Ora, convém distinguir, principalmente quando os espíritos entram em jogo, já que estes seres possuem uma grande diferença quanto à moral e ao conhecimento — que é o que mais interessa na presente pesquisa — em relação aos demais.

Com efeito, esta situação dada aos seres finitos na criação envolve considerações morais. Não só com relação ao princípio do melhor implicado na harmonia que pode ser observada em relação à organização temporal e espacial do universo, mas também com referência a uma **hierarquia** que se estabelece entre os seres, já que eles são classificados conforme os graus de perfeição que possuem, ou, o que é o mesmo, os graus de distinção que estão presentes nas respectivas representações. É o que faz, notadamente, que algumas substâncias criadas sejam dominantes em relação a outras

---

<sup>127</sup> *Monadologia*, § 26, p. 135.

ou, dito de outra forma, que umas expressem ações que em outras criaturas correspondem a paixões. De fato, todas as criaturas possuem um grau de atividade que as faz imitar a divindade<sup>128</sup> o quanto está em seu poder, de modo que a cada uma cabe, pois, um determinado lugar na ordem do mundo conforme à sua própria perfeição.

Vale salientar, além disso, que, embora Leibniz exponha a divisão das mônadas em três tipos — as nuas, as almas e os espíritos —, há uma escala de seres que engloba uma gradação infinitamente variada das representações presentes nas criaturas, como o autor afirma no trecho supracitado dos *Princípios*. Ora, o princípio de continuidade deriva-se do princípio de conveniência e é um dos principais do sistema leibniziano, sendo que toda a realidade criada a ele se submete. Segundo ele, não há saltos na natureza, mas tudo é contínuo, sem lacunas, já que seriam contrárias à harmonia e à perfeição. Por esta razão, tudo é contíguo e contínuo, sendo que as diferenças são, na verdade, de aparências e de graus<sup>129</sup>. Assim, a gradação dos seres conforme sua perfeição tem que se dar de maneira ininterrupta, desde o atordoamento característico das mônadas nuas até as mais sábias inteligências, cujo modelo último encontra-se na onisciência de Deus, espírito supremo, que determinando a situação dos demais seres, não possui ele mesmo alguma, pois está fora do mundo. E também se segue por este mesmo princípio que não há no interior do universo criado o grau mínimo ou o máximo: assim como não existe na natureza repouso absoluto, bem como o movimento mais rápido, não existe uma mônada cujas percepções, por mais indistintas que se apresentem, não sejam representativas do que lhe é exterior. Do mesmo modo, nenhuma substância criada, por mais elevada que seja, possui o grau de distinção máximo em sua representação do mundo, sem um ponto de vista correspondente, já que tal qualidade pertence única e exclusivamente a Deus, que é onisciente e não possui qualquer perspectiva.

Também é importante notar que, uma vez que cada tipo de alma no mundo deve ser pensada como correspondente a um grau de perfeição, que não está à parte, mas numa relação de continuidade com as demais, cada novo grau de perfeição na mônada envolve as inferiores:

Eu também reconheço graus nas atividades, como vida, percepção, razão, e que assim pode haver outras espécies de almas, do que as que se denomina vegetativa, sensitiva, racional, que há corpos que

<sup>128</sup> Carta de Leibniz à princesa Sofia, in GP VI, p. 521.

<sup>129</sup> Carta de Leibniz a Des Billetes de dezembro de 1696, in GP VII, p. 452.

possuem vida sem sentimento, e outros que possuem vida e sentimento sem razão. Entretanto, eu creio que a alma sensitiva é ao mesmo tempo vegetativa, e que a alma racional é sensitiva e vegetativa e que, assim, em nós uma única alma compreende estes três graus, sem que seja necessário conceber como que três almas em nós, das quais a inferior seja material em relação à superior, e parece que isto seria multiplicar os seres sem necessidade.<sup>130</sup>

Além de criticar a divisão aristotélica em três almas<sup>131</sup>, Leibniz explicita no trecho supracitado como a classificação dos tipos de mônada é em termos de grau e envolve uma escala de perfeição, pois a superioridade de algumas em relação a outras se dá por acréscimo progressivo de capacidade representativa: a alma sensitiva possui a aptidão de expressar o mundo como a vegetativa, mas, em relação a esta, possui sentimento e memória a mais. Do mesmo modo, as almas racionais, tal como as dos animais, detêm sentimento e memória, mas discernem-se destas por possuírem razão.

Afora isso, o autor também dá conta nesta carta à rainha Sofia Carlota de por que nós, mesmo sendo espíritos, experimentamos estados semelhantes ao das almas vegetativas quando dormimos sem sonho ou desmaiamos, sem qualquer sentimento ou lembrança. Ou ainda, quando não damos prova de sermos racionais, mas agimos com base no princípio de memória, ao invés de razões, tal como um cão que foge de um bastão por já ter sido por este objeto açoitado<sup>132</sup>. Com efeito, Leibniz afirma que os homens agem, tal como os irracionais, exclusivamente empiricamente em três quartas partes das vezes, e exemplifica este modo de proceder pela expectativa que possuímos de que o Sol nascerá amanhã pelo fato de ter sido sempre assim e não por razões que sustentem esta previsão. É, com efeito, a maneira como os médicos empiristas exercem sua prática que, governando-se pelos sentidos e pelos exemplos, não possui embasamento teórico<sup>133</sup>.

### **Os espíritos: um caso à parte**

<sup>130</sup> Carta de Leibniz à rainha Sofia Carlota, in GP VI, p. 521.

<sup>131</sup> *Ética a Nicômaco*, in *Aristóteles*, Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril, 1973, livro I, capítulo 13.

<sup>132</sup> PNG, § 5.

<sup>133</sup> *Monadologia*, § 28. Leibniz não despreza a maneira empírica dos homens de agir, pois uma vez que nem sempre as razões nos são conhecidas, muitas vezes agimos bem ao seguir os exemplos, a autoridade e os costumes no lugar de querer sempre examinar as razões. Mas freqüentemente, esta maneira de pensar pode nos levar a associações errôneas. (NE, II, 33, §1).

Entretanto, não se pode ignorar que, quando considerados em relação aos demais, os espíritos ocupam um lugar muito privilegiado, para não dizer quase à parte, no universo criado: os seres racionais, com efeito, foram ordenados na criação de preferência às demais coisas e constituem, assim, o gênero supremo, ou, ainda, as almas de primeira ordem no mundo<sup>134</sup> e, à diferença dos demais, são elevados de simples almas sensitivas a este estado por eleição divina no momento de sua concepção<sup>135</sup>, enquanto as demais criaturas desenvolvem-se de maneira natural a partir de suas preformações. Os espíritos finitos distinguem-se com respeito aos demais seres criados pela sua elevação tanto moral quanto cognitiva ou, dito com mais exatidão, relativamente ao grau de distinção presente na sua atividade expressiva — pois, justamente, o conhecimento só a eles cabe — o que marca quase um salto deste gênero de ser em comparação com o resto da escala, pois, em seu departamento, isto é, em sua situação no cosmo, os seres racionais são como pequenas divindades.<sup>136</sup>

No que diz respeito à moral, estes seres possuem uma série de privilégios e é notável que o nosso autor coroe tanto o *Discurso de Metafísica*, quanto a *Monadologia*, bem como os *Princípios da Natureza e da Graça* com as considerações acerca da Cidade de Deus, que consiste na comunhão de todos os espíritos e constitui o reino moral no reino natural<sup>137</sup>. Por esta relevância e mesmo sobrelevação nos espíritos finitos da moral em relação ao seu caráter de elementos constituintes da ordem física do mundo

<sup>134</sup> “Diálogo entre um político sagaz e um sacerdote de reconhecida piedade”, in OLASO, p. 240.

<sup>135</sup> *Monadologia*, § 82.

<sup>136</sup> *Idem*, § 83.

<sup>137</sup> Relativamente à Cidade de Deus apresentada por Leibniz no último parágrafo do *Discurso de Metafísica*, Georges Le Roy comenta a diferença que há entre esta e aquela teorizada por Santo Agostinho, de quem afinal a doutrina da Cidade de Deus provém: “Para Santo Agostinho, há duas cidades heterogêneas, a Cidade da terra e a Cidade de Deus; a primeira, fundada no amor de si, que pode ir até o desprezo de Deus, é simbolizada por Babilônia e obedece apenas a Satã; a segunda, fundada no amor de Deus, que pode ir até o desprezo de si, é simbolizada por Jerusalém e obedece apenas Cristo. Em realidade, uma e outra existem atualmente juntas, a despeito de sua oposição; mas, por natureza, elas permanecem antitéticas e serão um dia separadas: só se pode passar de uma a outra por uma *conversão total*. Para Leibniz, ao contrário, há apenas uma e única Cidade, aquela que os espíritos formam em união com Deus; esta Cidade corresponde ao desdobramento regular de um mundo moral no seio do mundo físico, um acrescentando-se ao outro, sem o destruir, pela elevação de seus elementos mais puros; ela se desdobra desde então como o acabamento supremo de uma harmonia universal: pode-se passar do reino da natureza àquele da graça por um *desenvolvimento contínuo*” (*Discours de Métaphysique et correspondance avec Arnauld*, Paris: Vrin, 1993, p. 273 e 274). Com efeito, é esta idéia que se quer desenvolver aqui com relação aos espíritos e suas qualidades tanto morais quanto intelectuais: a Cidade de Deus é o ápice da consideração da união dos espíritos pela razão, isto é, da relação de conveniência de todos os seres racionais por meio das leis absolutamente universais da razão, sob cuja legislação estão Deus — o monarca —, os anjos, os gênios e os homens. Isto é, há apenas uma Cidade justamente porque todos os espíritos, sem exceção, dela participam, pois não há como se subtrair a estas leis da razão, sendo que todos, mesmo que sejam pecadores, possuem qualidades morais tais como a liberdade e a conservação da identidade pessoal.

criado, os seres racionais parecem, quanto ao seu poder representativo, escapar da analogia com o movimento no pleno, pois, como irei tratar logo a seguir, eles são capazes de espelhar diretamente Deus e tomar conhecimento das verdades eternas, o que é inexplicável por sua relação com o seu corpo orgânico, já que esta relação nos auxilia a entender apenas de que maneira cada um representa o que está submetido às relações do espaço e do tempo. Mas, além disso, Leibniz aponta a excelência e especificidade destes seres com a afirmação de que “os espíritos são as substâncias mais suscetíveis de aperfeiçoamento e suas perfeições caracterizam-se por se estorvarem reciprocamente o mínimo, ou sobretudo por se ajudarem mutuamente, pois só os mais virtuosos poderão ser os mais perfeitos amigos”.<sup>138</sup> Isto é, enquanto as demais substâncias criadas, pela harmonia preestabelecida, estão sujeitas às leis de ação e paixão, pelas quais o acréscimo de grau de perfeição de uma corresponde à diminuição da outra, os espíritos podem, sem ferir a harmonia geral, escapar destas leis por sua excelência moral, pois a verdadeira amizade, por exemplo, é um tipo de interação entre seres criados que não implica a reciprocidade de aumento e diminuição de grau de perfeição, mas, ao contrário, envolve o aperfeiçoamento de ambos os termos da relação, o que é uma exceção no mundo natural.

De fato, as diferenças dos espíritos com relação às demais criaturas não param por aí. Se as demais mônadas são imperecíveis e conservam sua identidade, pois, não possuindo partes, elas só podem começar por criação e terminar por aniquilamento<sup>139</sup>, os espíritos mantêm, em adição, sua identidade pessoal, isto é, subsistem não só metafísica como também moralmente, conservando a recordação ou o conhecimento do que são de maneira perpétua para que possam ser passíveis de castigo e de recompensa<sup>140</sup>. Afinal, os seres racionais possuem responsabilidade: enquanto as demais substâncias criadas são apenas espontâneas, os espíritos também são livres<sup>141</sup>, isto é, se as outras são movidas pelo princípio interno da apetição, os espíritos são ainda capazes de volição, o que envolve um grau maior de perfeição, pois a liberdade supõe, além do princípio da ação própria, a inteligência, que faz a base da deliberação<sup>142</sup>.

---

<sup>138</sup> DM, § 36, p. 76.

<sup>139</sup> *Monadologia*, § 4, 5 e 6.

<sup>140</sup> DM, § 34.

<sup>141</sup> GP VII, p. 109.

<sup>142</sup> Com efeito, se a apetição e a percepção estão nas mônadas correlacionadas, a volição está diretamente ligada com a apercepção nos espíritos: “a volição constitui o esforço ou a tendência (*conatus*) para aquilo que consideramos bom e contra o que se acredita mau, de modo que esta tendência resulta imediatamente da apercepção que temos” (NE, II, XXI, § 5, p. 124).

### *Os espíritos e a apercepção*

Deste modo, as qualidades morais só surgem sob o pano de fundo da inteligência que os espíritos possuem, isto é, de sua capacidade de representar não só com um grau maior de distinção, mas mesmo de um modo diverso, que é o que mais interessa à presente pesquisa: se as demais substâncias criadas exprimem o universo de modo mais imperfeito que os espíritos, isto é, com um grau menor de distinção, convém, entretanto, salientar que a especificidade dos espíritos em relação às outras criaturas não reside só nisso, “mas a principal diferença é que (estas) desconhecem o que são ou fazem, e, por conseqüência, são incapazes de reflexão e não poderiam descobrir verdades necessárias e universais. Também por falta de reflexão sobre si mesmas não tem qualidade moral”.<sup>143</sup> Ou seja, assim como a liberdade e a responsabilidade moral das almas racionais não consistem numa mera questão de grau, quando contrapostas à espontaneidade natural das demais substâncias, também o que lhes fundamenta, a saber, o ato reflexivo, não pode ser simplesmente tratado como uma percepção mais distinta que o ser simples possui dos compostos que lhe são exteriores, mas envolve algo diferente disto: a **apercepção**.

Com efeito, Leibniz ressalta mais de uma vez a diferença entre a percepção e a apercepção. Esta distinção é de grande importância, pois o autor a utiliza para argumentar contra Descartes tanto em relação à liberdade de indiferença<sup>144</sup> como à concepção de que não há alma nos seres irracionais<sup>145</sup>. Além deste filósofo, Leibniz também visa com esta distinção contrapor-se à crença de Locke segundo a qual nem sempre temos pensamentos ou percepções, mas a mera faculdade de pensar ou perceber vazia de determinações atuais, já que nem sempre possuímos consciência de nosso estado<sup>146</sup>. Por esta razão, a explicitação da diferença entre percepção e apercepção toma

---

<sup>143</sup> DM, § 34.

<sup>144</sup> *Theodicee*, § 50, in GP VI, p. 130. Leibniz argumenta, com efeito, que há percepções que determinam os nossos atos sem que nós nos apercebamos, isto é, sem que tenhamos consciência delas, de modo que se produza uma ilusão de que nós nos decidimos sem motivos que nos inclinam.

<sup>145</sup> *Monadologia*, § 14.

<sup>146</sup> Com efeito, logo no Prefácio dos *Novos Ensaios*, Leibniz indica que uma das primeiras teses de Locke a ser combatida é a de que o espírito nem sempre pensa e percebe (quando dorme sem algum sonho, por exemplo). A isto, o filósofo de Hannover objeta que assim como não há jamais um corpo desprovido de movimento, não existe substância sem ação. “De resto, existe uma série de indícios que nos autorizam a crer que existe a todo momento uma infinidade de percepções em nós, porém sem apercepção e sem reflexão: mudanças na própria alma, das quais não nos apercebemos, pelo fato de as impressões serem ou muito insignificantes e em número muito elevado, ou muito unidas, de sorte que não apresentam nada de suficientemente distinto; porém, associadas a outras, não deixam de produzir o seu efeito e de fazer-se sentir ao menos confusamente” (NE, Prefácio, p. 11 e 12). De fato, a distinção entre percepção e

especialmente corpo nos *Novos Ensaios*. Para Leibniz, se aquela é, com efeito, uma atividade que é comum a todas as criaturas e se define pela capacidade de representar a multiplicidade das coisas a elas externas, esta consiste, por sua vez, na consciência ou estado reflexivo daquela e pertence exclusivamente aos espíritos e, mesmo nestes, não se dá continuamente, à diferença da percepção, que se dá ininterruptamente<sup>147</sup>. Ou seja, a apercepção é uma ação de caráter pontual que se exerce sobre o pensamento ou a percepção<sup>148</sup> (que, vale salientar, tem de ser distinta para que essa ação ocorra<sup>149</sup>), de modo que é uma espécie de percepção da percepção, pela qual o espírito toma consciência de seu estado interior. Trata-se da *intensificação da atividade expressiva* na substância simples que a torna capaz de possuir representações mais distintas e de alcançar, portanto, este outro patamar de representação que consiste na reflexão ou conhecimento de si, por meio da qual se atingem as primeiras proposições e, por conseguinte, os demais conhecimentos:

A apercepção imediata de nossa existência e dos nossos pensamentos nos fornece as primeiras verdades *a posteriori*, ou de fato, isto é, as *primeiras experiências*, como as proposições idênticas contêm as primeiras verdades *a priori*, ou de razão, isto é, *as primeiras luzes*. Umhas e outras são incapazes de ser demonstradas e podem ser denominadas *imediatas*: aquelas, porque existe imediação entre o entendimento e o seu objeto, estas porque existe imediação entre o sujeito e o predicado<sup>150</sup>.

Assim, é a apercepção a atividade própria dos espíritos que os distingue das demais criaturas, pois é por meio da apercepção de si próprio com seus pensamentos ou ato reflexivo, que as almas racionais têm acesso às primeiras verdades, tanto as de fato, como as de razão, atingindo aquelas pela coincidência entre o entendimento e seu objeto

---

apercepção será importante para desvincular a identidade da consciência atual: contra a afirmação de Filaleto-Locke de que “é também só nisso que consiste a identidade pessoal, ou seja, o que faz com que um ser racional seja sempre o mesmo; quão longe esta *consciência* pode estender-se sobre as ações ou sobre os pensamentos já passados, tão longe vai a identidade desta pessoa e o *eu* é agora o mesmo que era antes” (NE, II, XXVII, § 9, p. 176 e 177), Leibniz comenta: “parece que o nosso autor pretende que não haja nada de virtual em nós, e mesmo nada que nós não nos apercebemos sempre atualmente” (Prefácio, p. 37).

<sup>147</sup> PNG, § 4, carta de Leibniz a Thomas Burnett, in GP III, p. 156.

<sup>148</sup> Leibniz utiliza muitas vezes o termo “pensamento” e o termo “percepção” como sinônimos, afirmando, no contexto dos *Novos Ensaios*, ora que possuímos uma infinidade de percepções sem qualquer apercepção, ora que pensamos sempre, ainda que nem sempre acompanhado de reflexão. A Burnett (GP III, p.261), Leibniz define o pensamento como uma espécie de percepção, a saber, como um determinado grau de percepção. Assim, do mesmo modo que toda mônada percebe ininterruptamente, os espíritos sempre pensam, ainda que nem sempre se apercebam do que está na mente.

<sup>149</sup> Carta de Leibniz a Thomas Burnett, in GP III, p. 307.

<sup>150</sup> NE, IV, IX, § 2, p. 352. Na *Monadologia*, porém, Leibniz afirma que é pelo conhecimento das verdades necessárias e eternas que nos elevamos ao conhecimento de nós mesmos e à ciência.

e estas pela identidade entre sujeito e predicado. Ou seja, a apercepção é o que introduz os seres racionais finitos no conhecimento e o possibilita para eles. Deste modo, Leibniz se contrapõe àqueles que defendem que o início do conhecimento se dá com a experiência, cujos maiores representantes são, para o nosso autor, além de Aristóteles, Locke, seu interlocutor nos *Novos Ensaios*. O empirista inglês sustenta, com efeito, que não há noções inatas na mente, sendo que todas as nossas idéias provêm sempre de impressões que recebemos através dos sentidos. Ora, para Leibniz, no rigor metafísico, todo ser contém de maneira inerente todas as suas determinações e em qualquer mônada, incluindo-se aí (e, talvez possa ser dito, principalmente, na medida em que a analogia com a mecânica se aplica ainda menos a eles) os espíritos, nenhuma de suas representações provém de seu exterior, mas lhes são inatas. Por isso, o filósofo de Hannover presta homenagem a Platão e à sua teoria da reminiscência, pois ambos autores concordam que nada poderia nos ser ensinado cuja idéia nós não já tenhamos na mente, sendo que aprender é atualizar aquilo que já se encontrava virtualmente na alma<sup>151</sup>.

Deste modo, o ato de conhecer começa por um olhar para dentro, isto é, pela percepção das percepções ou pensamentos que já temos em nós<sup>152</sup>. Dito de outra forma, é a reflexão que está na origem da constituição do conhecimento: ela é, com efeito, “em nós a mãe das ciências”.<sup>153</sup> Não são as percepções, mas a **consciência** destas que faz os espíritos se sobressaírem em relação às demais criaturas. Apesar de todas as substâncias criadas lançarem-se para o exterior a partir de suas percepções internas, o que há de específico em relação aos espíritos é que estes são capazes de, por meio da apreensão de suas representações internas, ter **conhecimento** do que subsiste fora deles e mesmo do que subsiste eternamente. É por meio de um espelhamento de seu interior, isto é, pela reflexão, que as almas racionais obtêm as primeiras verdades e mesmo chegam a espelhar Deus. Assim, Leibniz nos diz na *Monadologia* que são, de fato, os atos reflexivos

---

<sup>151</sup> DM, § 26.

<sup>152</sup> Se para Leibniz, a reflexão ou apercepção de si é a operação pela qual os espíritos se elevam às primeiras verdades e daí, com a aquisição dos primeiros princípios, tornam-se capazes de conhecer em geral, para Descartes, esta apercepção de si mesmo possui o caráter de primeira verdade na cadeia das razões a partir da qual será constituído o verdadeiro conhecimento. Entretanto, o filósofo de Hannover argumenta na “Advertência à parte geral dos princípios de Descartes”, bem como nos *Novos Ensaios*, que o “eu penso” não pode ser considerada a primeira verdade absoluta na cadeia de razões, mas é, ao lado das primeiras verdades de razão, verdade de fato primeira junto com a proposição de que diversas coisas são pensadas por mim (GP IV, p. 357; NE, IV, II, §1).

<sup>153</sup> Carta de Leibniz à rainha Sofia-Carlota de 08 de maio de 1704, in GP III, p. 344.



que nos fazem pensar no que se chama *Eu* e considerar que isto ou aquilo está em nós; e é assim que, ao pensar em nós, pensamos no ser, na substância, no simples ou no composto, no imaterial e no próprio Deus, quando concebemos que o que em nós é limitado, nele é sem limites. E esses atos reflexivos fornecem os objetos principais de nossos raciocínios.<sup>154</sup>

Pela reflexão, pois, dirigimos a nossa atenção às idéias que estão presentes em nossos pensamentos e tornamo-nos por essa via capazes de discerni-las no meio da confusão, o que consiste justamente na capacidade de **abstração**. Daí podermos, a partir da consideração de nós próprios, nos aperceber da idéia de ser, de simples, de composto, de imaterial, pois todas estas idéias estão já envolvidas na idéia de si mesmo: somos seres, conseqüentemente, somos simples e imateriais, em nossas percepções o composto está representado e, em última instância, se refletirmos sobre nossas qualidades e as concebermos sem limites, chegamos à idéia de Deus. Deste modo, nos *Novos Ensaios*, Leibniz, defende que muitas das idéias que são confusas e encerram muitas outras, pensa-se serem, na terminologia de Filaleto-Locke, simples por falta de nossa apercepção as dividir<sup>155</sup>. Ou seja, o filósofo de Hannover atribui de fato à apercepção a tarefa de discernir os elementos que estão envolvidos em uma representação, isto é, de nos possibilitar ter um grau maior de distinção nestas.

Assim, se as outras mônadas são espelhos vivos do universo, os espíritos são ainda espelhos da divindade, ou melhor, exprimem melhor Deus do que o mundo, ao contrário das outras criaturas<sup>156</sup>. Isto porque, ainda que as outras substâncias simples exprimam a Divindade na medida em que foram por ela criadas e que expressam todo o resto de sua criação, elas exprimem melhor o mundo do que Deus porque elas representam mais diretamente o jogo da causalidade eficiente que rege os fenômenos naturais, isto é, as leis da força e da comunicação do movimento. Já os espíritos, estes são ainda capazes de convir nas mesmas relações de razão que Deus, já que este também é um espírito, o que explica por que pode ser dito que os homens foram feitos à imagem e semelhança da Divindade, tal como revelado na Bíblia. Os seres racionais finitos podem conhecer, com efeito, as verdades necessárias e eternas, que são verdades que não guardam relações com o espaço e tempo, sendo que sua apreensão não possui analogia com o movimento que se propaga nos corpos, analogia que pode ser aplicada para as expressões das demais substâncias criadas. E se pode ser dito que, enquanto os

<sup>154</sup> *Monadologia*, § 30, p. 136.

<sup>155</sup> NE, II, II, § 1.

<sup>156</sup> DM, § 35; Anexo da carta de Leibniz a Remond de julho de 1714, in GP III, p. 624.

outros tipos de mônada expressam mais o universo do que Deus, os espíritos exprimem mais a divindade do que o mundo, é porque estes seres são capazes de exprimir Deus de uma forma inteiramente diferente das demais: eles são capazes de **conhecê-lo**, seja a priori, seja a posteriori. Por um lado, os espíritos finitos conhecem Deus a priori, como já foi mencionado, quando refletem sobre suas próprias qualidades e as concebem abstratamente sem os limites que neles existem, o que os faz contemplar as idéias de onipotência, de onisciência e de bondade suprema. E como essas qualidades ou perfeições são compatíveis entre si e, no ser supremo a existência está compreendida em sua essência, já que a existência é uma perfeição, conclui-se que este ser é. Por outro, os seres racionais, ao perceberem o mundo e aperceberem-se da harmonia, da beleza e da copiosidade que aí existem, inferem que a razão de um tal mundo existente só poderia se encontrar em última instância em Deus, de modo que os espíritos são um gênero de seres “que não representam apenas o mundo, mas que representam ainda Deus no mundo”.<sup>157</sup> Ou seja, os espíritos conhecem e provam a existência de Deus tanto por uma relação de idéias como pela reflexão que fazem sobre sua experiência, exprimindo-o, portanto, de modo direto, à diferença das demais criaturas, que o realizam de modo indireto, por assim dizer.

Deste modo, “a diferença entre as substâncias inteligentes e as que não o são é tão grande como a que há entre o espelho e aquele que vê”.<sup>158</sup> Isto é, os espíritos e as demais criaturas discernem-se essencialmente nisto: enquanto estas exprimem, ainda que espontaneamente, de forma passiva, isto é, sem distinção e inteligência, aqueles sabem o que são e o que fazem, sendo capazes de expressar a realidade com conhecimento. Trata-se, na verdade, da diferença que há entre a percepção e a apercepção, pois esta não é somente, como a primeira, a representação do composto no simples, mas envolve, além disso, consciência desta representação mesma. Isto é, o ser racional não é só como o espelho, mas possui atividade intelectual e lança um olhar apontado para este espelho, o que se denomina reflexão, que é refletir o refletido, produzindo algo inteiramente diferente, que não aumenta a extensão do que é representado, já que toda mônada expressa o universo inteiro, o infinito, mas a intensidade aí presente, crescendo no grau de distinção envolvido nas suas

---

<sup>157</sup> Carta de Leibniz a des Billetes de 14 de dezembro de 1696, in GP VII, p. 452.

<sup>158</sup> DM, § 35, p. 174 e 175.

representações<sup>159</sup>. De maneira anacrônica, pode-se dizer que a apercepção em relação à percepção, sendo a diferença entre o espelho e aquele que vê, envolve uma certa intencionalidade, pois consiste justamente na atenção dirigida à percepção, para aí poder reconhecer elementos inteligíveis que permitam a constituição de um conhecimento referente a ela própria e ao que está fora dela. Trata-se, enfim, de um ato de inteligência que, dirigindo-se às suas próprias representações, visa ter uma compreensão da realidade.

### **Os espíritos e o entendimento divino: uma relação de conveniência**

Na seção anterior, salientou-se que a capacidade representativa de todas as substâncias criadas de espelhar o mundo inteiro de uma determinada perspectiva tem sua origem, em última análise, na onisciência divina, já que cada representação finita consiste num determinado relance da visão divina. Isto é, as diversas representações consistem em diferentes e infinitas variações de um invariante. Depois, quando se tratou da especificidade dos espíritos, vimos que estes mantêm uma relação especial com a onisciência divina, pois não apenas representam o mundo como uma cenografia, isto é, como uma determinada perspectiva que Deus possui de sua criação, mas também são capazes de conhecer a Divindade e as verdades necessárias e eternas, verdades que consistem em pura relação de idéias e são comuns tanto ao nosso entendimento quanto ao divino.

Assim, é esta capacidade dos espíritos finitos de alcançar estas verdades que os habilita a entrar em sociedade com Deus: “Todos os espíritos, seja dos homens, seja dos gênios, ao entrarem em uma espécie de Sociedade com Deus em virtude da *Razão* e das *verdades eternas*, são membros da Cidade de Deus, quer dizer do Estado mais perfeito, formado e governado pelo maior e o melhor dos Monarcas”.<sup>160</sup> Ou seja, do fato de possuímos a Razão e o conhecimento das verdades necessárias em comum com Deus, é possível para os espíritos finitos entrar em comunicação com Ele, pois os princípios do raciocínio, isto é, os princípios lógicos e metafísicos são os mesmos para todos os seres racionais, sendo que são válidos tanto para a esfera das essências quanto a das existências, para o âmbito divino e o do mundo criado. Assim, ainda que a diferença do

---

<sup>159</sup> Assim, no opúsculo “A profissão de fé do filósofo”, Leibniz afirma que o conhecimento exato pode crescer não por uma novidade na matéria, mas na reflexão (OLASO, p. 131). Isto é, o conhecimento, através da reflexão aumenta não em extensão, mas em intensidade.

<sup>160</sup> PNG, § 15, p. 161.

grau de perfeição entre o conhecimento divino e o das criaturas seja infinita, pois consiste na diferença entre o incondicionado e o condicionado, ambos convêm nas mesmas relações no que diz respeito a estas verdades, relações que são fixas e imutáveis, e que não dependem da expressão, que, como vimos, varia<sup>161</sup>. Quando concebemos que a parte não pode ser maior do que o todo, que cada um é igual ou semelhante a si mesmo e outras verdades deste tipo, além daquelas da lógica, dos números e da geometria, que não dependem da experiência, concebemos, pois, em consonância com o entendimento divino.

De fato, Leibniz argumenta que é preciso que seja assim, a saber, que haja princípios e verdades absolutamente necessárias, ou seja, que possuam validade universal e irrestrita, o que fundamenta um terreno lógico comum para Deus e os demais espíritos. Isto porque, sem tais premissas, não seria possível fornecer a justificação tanto teórica como moral do mundo, isto é, não haveria uma razão suficiente da criação, como posteriormente explicarei. Assim, há uma importante conseqüência que nasce destas considerações: uma vez que entre todos os seres inteligentes — incluindo-se aí a Divindade e os homens — há uma certa relação de conveniência, a razão, definida como encadeamento de verdades, não deve ser contrária à fé, mas, ao contrário, deve fundamentá-la. Caso contrário, o cristianismo não poderia alegar ser a verdadeira religião, à diferença das demais. Daí ser perniciosa a tese cartesiana da criação das verdades eternas, pois ela redundava, além de na exclusão das causas finais na física, na separação entre fé e razão.

#### *A prioridade dos possíveis e das verdades eternas face à existência*

De modo que a criação seja plenamente justificável, e que Deus possa ser considerado sumamente bom, o mundo realizado deve ser o melhor dos mundos possíveis, isto é, a melhor escolha entre múltiplas alternativas. Ou seja, o criador realiza o mundo de acordo com os critérios mais acertados, com razões que fazem com que o universo criado seja este e não outro, o que implica na anterioridade de dois elementos em relação ao ato de criação: em primeiro lugar, as demais alternativas que foram renunciadas para que a escolhida fosse efetivada; em segundo, os critérios ou parâmetros que guiam o ser sumamente sábio em sua escolha. O primeiro deles, com

---

<sup>161</sup> NE, IV, V, § 1.

efeito, consiste nas essências e nas possibilidades<sup>162</sup>, isto é, os elementos a partir dos quais Deus combina, bem como estas próprias combinações tomadas em conjunto, que constituem, por sua vez, os múltiplos mundos possíveis.

Já o segundo destes elementos prévios à criação, consiste justamente nas regras que regem a combinatória ou o cálculo divino, assim como os critérios que definem qual das escolhas é a melhor, caso contrário, o critério racional para a existência do mundo cairia na arbitrariedade. Ora, este elemento versa sobre as verdades necessárias e eternas, as quais têm o seu lugar no entendimento divino<sup>163</sup>, que no opúsculo “A profissão de fé do filósofo”, Leibniz denomina pela expressão “natureza divina”:

Há coisas das quais Deus é causa não por sua *vontade*, mas por sua *existência* (...) Pois do mesmo modo que não se deve à vontade, mas à existência de Deus que três vezes três seja nove, assim deve se imputar à mesma que a proporção entre três e nove é a que há entre quatro e doze. Pois toda razão, proporção, analogia, proporcionalidade não deriva da vontade, mas da natureza de Deus ou, o que é o mesmo, da idéia das coisas<sup>164</sup>.

Ou seja, quanto à existência das coisas, isto é, à criação do mundo, é preciso considerar que a vontade divina determina-se sob o pano de fundo de elementos prévios<sup>165</sup>, sendo que a hipótese de que Deus escolhe de maneira independente deles é absurda, pois seria o mesmo que afirmar que Deus age contrariamente à sua natureza ou que Deus se auto-destrói<sup>166</sup>, o que é claramente contraditório. Essa natureza pode ser identificada tanto com uma de suas faculdades — o entendimento — quanto às idéias das coisas, idéias que são prévias às próprias coisas, pois, no contexto leibniziano, o

<sup>162</sup> Quanto ao entendimento divino, que é a região das verdades eternas, penso ser viável a distinção entre dois elementos distintos: em primeiro lugar, quando Leibniz fala de *essências* ou *possibilidades*, suponho poder ser compreendido com isto as noções que ele denomina por “completas”, isto é, as substâncias individuais enquanto meras possibilidades, cujos predicados são infinitos e não podem ser reduzidos mediante análise; também com isso, podem ser entendidas as totalidades que envolvem um determinado conjunto de essências, isto é, os mundos possíveis. É o que o opúsculo “Todo possível exige existir” parece sugerir, no qual Leibniz defende que os possíveis são combinados de modo que haja o máximo de essência. Em segundo lugar, quando Leibniz fala de *verdades necessárias*, trata-se daquelas verdades cujo contrário implica contradição, isto é, que podem ser conduzidas a uma identidade. Entre tais verdades incluem-se todas as proposições idênticas, as da matemática, bem como os próprios princípios lógicos, que determinam as leis do que pode ser pensado, entre os quais, o primeiro consiste no princípio de contradição, que fundamenta todas as verdades necessárias, assim como as essências.

<sup>163</sup> *Monadologia*, § 43, p. 138 e 139: “o entendimento é a região das verdades eternas, ou das idéias de que elas dependem”.

<sup>164</sup> “A profissão de fé do filósofo”, in OLASO, p. 107 (itálicos meus).

<sup>165</sup> Prévios no sentido lógico e não cronológico, pois no plano divino não há tempo, tudo se dá na eternidade. A anterioridade em questão significa apenas que as alternativas e os critérios são condições prévias à escolha.

<sup>166</sup> “Se para Deus nenhuma palavra é impossível, também será possível auto-destruir-se e outras coisas do mesmo gênero” (“Diálogo entre um teólogo e um misósofo”, in OLASO, p. 213).

ideal precede o real (tomado, bem entendido, na acepção de existente, já que, no sentido mais amplo, o ideal também é real)<sup>167</sup> e não o contrário<sup>168</sup>. Assim, as razões, a proporção e a analogia são regras que regem a “matemática divina ou mecanismo metafísico”<sup>169</sup> que Deus exerce no momento da criação; elas são, em outras palavras, o princípio de orientação da escolha divina, princípio que, ao delimitar o que pode ser, bem como fornecendo as quantidades exatas, determina que se produza o máximo de efeito com o mínimo de expensas<sup>170</sup>.

Ou seja, as verdades necessárias dependem de Deus na medida em que Ele constitui o seu substrato, pois se Deus não existisse, nada possuiria realidade, incluindo elas, já que o ser divino é razão última tanto das existências quanto das essências<sup>171</sup>. Mas, por outro lado, as verdades necessárias não dependem de Deus enquanto produções, isto é, enquanto produtos de sua livre escolha, uma vez que lhe são co-eternas e constituem a sua natureza mesma enquanto entendimento. Assim, não está no poder divino modificá-las: elas são incriadas, diferentemente do que é contingente e diz respeito à existência. Deste modo, há verdades que são absolutamente necessárias e não poderiam de nenhum modo ser diferentes, possuindo, portanto, jurisdição irrestrita e universal, o que significa que valem para todos os seres racionais, incluindo os homens, os anjos e Deus:

Existem princípios que são comuns às coisas divinas e às humanas e isto foi muito bem observado pelos teólogos. De fato, os princípios físicos, reconheço-o, são somente humanos: por exemplo, que o ferro não flutua na água, que uma virgem não dá à luz, pois o poder absoluto de Deus, que está acima da natureza, pode fazer que suceda o contrário. Porém, os *princípios lógicos e metafísicos* são comuns às coisas divinas e humanas porque regem a *esfera da verdade e do ser*

---

<sup>167</sup> É verdade, entretanto, que há, mais do que uma precedência do ideal, sua imbricação com o real: por um lado, o mundo existente é resultado do jogo das essências que vem à existência pelos critérios matemáticos de perfeição (“Todo possível exige existir”, in GP VII, p. 194); por outro, “se há uma realidade nas essências ou possibilidades, ou então nas verdades eternas, é imperativo que esta realidade esteja fundada em algo existente e Atual; e por conseguinte na Existência do Ser necessário, no qual a Essência encerra a Existência ou no qual é suficiente ser possível para ser atual” (*Monadologia*, § 44, p. 139). Mas, de qualquer forma, o ideal é um domínio que ultrapassa infinitamente em extensão o domínio do atual, determinando-o, de modo que Leibniz não aceitará fazer do existente, no caso, o mundo atual, a medida do ideal, tal como Descartes faz, em sua opinião, ao afirmar a tese da criação das verdades eternas (DEVILLAIRS, Laurence — *Descartes, Leibniz, les vérités éternelles*, Paris: PUF, 1998, p. 84).

<sup>168</sup> Isto é: para Leibniz, há uma esfera de idéias que prefixa as condições do que pode existir, sendo que apenas o que é pensável pode ser real.

<sup>169</sup> “Da origem primeira das coisas”, in *Newton/Leibniz*, Coleção *Os Pensadores*, Abril, São Paulo, 1983, Traduções de Carlos Lopes de Mattos e Marilena de Souza Chauí, p. 156.

<sup>170</sup> “Sempre, com efeito, vigora nas coisas um princípio de orientação tirado do máximo ou mínimo, de modo que se produza o máximo efeito com o mínimo gasto, por assim dizer” (idem).

<sup>171</sup> Idem

*em geral*, que é comum a Deus e às criaturas. Tal princípio metafísico é: o mesmo não pode ser e não ser, o todo é maior do que a parte, igualmente os princípios lógicos, ou seja, as formas silogísticas, que inclusive Deus e os anjos têm de admitir como verdadeiros<sup>172</sup>.

Assim, entre Deus e nós há uma diferença de grau infinita, mas não um abismo ontológico absoluto, pois os princípios lógicos e metafísicos regem a totalidade do real. O que é verdadeiro diz respeito ao ser em geral e de modo algum pode variar de acordo com o sujeito que conhece, pois isso equivaleria a destruir o próprio caráter da verdade, que possui validade universal, sem falhas ou restrições. Disto decorre que a realidade é de direito plenamente inteligível, pois o que não é absolutamente concebível ou pensável, como por exemplo, que algo ao mesmo tempo e nas mesmas condições possua e não possua um determinado predicado, absolutamente não é: isto é, é impossível que seja. E, reciprocamente, tudo o que é, isto é, tudo o que é real, está submetido ao princípio de não-contradição. Deste modo, estes princípios eternos e necessários diferem dos princípios físicos, que são contingentes e cujo contrário é possível, e cuja consideração difere com relação à nossa perspectiva e a de Deus, pois estes não constituem a natureza própria do ser em geral, mas dizem respeito ao mundo criado.

#### *Descartes e a tese da criação das verdades eternas*

Com o intento de afirmar a simplicidade para nós incompreensível do ato criador, Descartes afirma que não há distinção de faculdades na Divindade, “pois é em Deus uma mesma coisa querer, entender (*entendre*) e criar, sem que um preceda o outro”<sup>173</sup>, de modo que, antes do ato criador, não há qualquer objeto de compreensão ou volição, mas tudo se reduz ao ato onipotente de criação, que não possui absolutamente qualquer limitação. Daí Ele ser o autor não apenas das existências, mas também das essências e das verdades eternas, tese que o filósofo francês propõe a Mersenne em três cartas de 1630.<sup>174</sup> Com esta tese, Descartes deseja afirmar a ausência de determinações prévias à gênese e a indiferença de Deus no seu ato, que não ocorre por uma deliberação ou ponderação de razões, já que estas só são instauradas por meio da própria criação,

<sup>172</sup> “Diálogo entre um teólogo e um misósofo”, in OLASO, p. 212 (itálicos meus).

<sup>173</sup> Carta de Descartes a Mersenne de 27 de maio de 1630, in *Correspondance*, Paris: Vrin, 1989, vol. I, p. 153.

<sup>174</sup> A saber em 15 de abril, 06 e 27 de maio de 1630.

sendo que a desigualdade entre o possível e o impossível, o verdadeiro e o falso não a precedem.

Trata-se de uma tese que, como Laurence Devillairs<sup>175</sup> salienta, conjuga duas idéias que normalmente estão em lados opostos: a criação das verdades eternas consiste, com efeito, na simultaneidade entre **necessidade**, já que estas verdades são por toda eternidade necessárias, e **indiferença**, pois Deus não é determinado por nada na Sua volição. Ou seja: é a concepção oposta à de Leibniz, para o qual contingência e determinação completa andam de mãos juntas, uma vez que não há espaço para a desordem na cosmologia leibniziana. Ora, tanto a tese leibniziana de que tudo o que ocorre é certo e submetido a uma causalidade inteligível, quanto a tese cartesiana de criação das verdades eternas, ao unir conceitos que normalmente estão contrapostos, causam estranhamento e contestações. Assim, é na tentativa de esclarecer esta tese, que Descartes escreve ao padre Mesland em 1644:

Quanto à dificuldade de conceber como foi a Deus livre e indiferente de fazer com que não fosse verdadeiro que três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos, ou, em geral, que as contraditórias não possam ser conjugadas, pode-se facilmente suprimi-la, ao considerar que a potência de Deus não pode possuir limites; e depois, também, ao considerar que nosso espírito é finito e criado com uma tal natureza, que ele pode conceber como possíveis as coisas que Deus quis serem verdadeiramente possíveis, mas não pode conceber como possíveis as que Deus poderia ter tornado possíveis, mas que Ele, todavia, quis tornar impossíveis. Pois a primeira consideração nos faz conhecer que Deus não pôde ter sido determinado a fazer com que fosse verdadeiro que as contraditórias não possam ser conjugadas, e que, por conseqüência, ele pôde fazer o contrário; depois o outro nos assegura que, ainda que isto seja verdadeiro, nós não devemos nos esforçar para compreendê-lo, porque nossa natureza não é disso capaz.<sup>176</sup>

Ou seja, para Descartes, a dificuldade que há na aceitação da tese da criação das verdades eternas reside no nosso antropomorfismo de nossa visão sobre Deus, pois os homens supõem que aquilo que vale de maneira absoluta e irrestrita para nós, seres finitos, a saber, todas as verdades necessárias e eternas, tais como as verdades da matemática e os princípios lógicos, aos quais os nossos raciocínios não podem se subtrair, valem também para a Divindade. Está no alcance dos homens conceber o que Deus quis que fosse possível, mas não o que ele não quis que o fosse — trata-se dos

<sup>175</sup> DEVILLAIRS — *Descartes, Leibniz, les vérités éternelles*, pg. 15 e 16.

<sup>176</sup> Carta de Descartes a Mesland de 02 de maio de 1644, in *Correspondance*, vol. IV, p. 118.



limites de nosso entendimento dentro dos quais confinamos tudo o que tentamos compreender. Assim, toda a nossa capacidade de raciocínio está estritamente inscrita no âmbito do criado e não tem validade alguma no âmbito divino, pois entre ambos os domínios não há uma relação de grau, mas de heterogeneidade absoluta, que não deixa espaço para qualquer analogia. Para Descartes, pois, as verdades eternas constituem o fundamento da racionalidade do mundo, mas não do real no seu sentido mais radical.

Assim, entre Deus e nós *não há uma intermediação racional necessária*, sendo que os princípios lógicos possuem validade restrita ao âmbito das criaturas, validade que, por sua vez, não se fundamenta por seu caráter ontológico próprio, isto é, pela veracidade que lhes é inerente, mas que recebe uma garantia apenas extrínseca, fundamentada na perfeição divina, pela qual Deus não poderia me enganar<sup>177</sup>. Trata-se da veracidade divina, que garante ser verdadeiro tudo o que concebo clara e distintamente. Isto é, dentro dos limites inscritos por Deus para os homens, incluindo-se aí os parâmetros que definem um conhecimento certo e indubitável, posso ter a segurança de raciocinar corretamente e é aí que a validade do nosso conhecimento tem a sua fundamentação. Assim, em *Leibniz Critique de Descartes*, Belaval aponta que “o princípio teológico da veracidade divina toma, em Descartes, o lugar da lógica incriada que ele refuta”.<sup>178</sup> De fato, se para Leibniz a exatidão de qualquer raciocínio possui como fundamento último os princípios necessários que são coeternos à Divindade, os quais os espíritos finitos também em certa medida espelham, para o autor das *Meditações* este fundamento reside na volição divina de não querer me enganar. Ou seja, conquanto para ambos, a verdade e a certeza no conhecimento tenham como alicerce Deus, enquanto para um ela reside no Seu entendimento, para o outro, ela repousa na Sua vontade. Assim, para Descartes, nossa capacidade intelectual não consiste em uma derivação da onisciência divina, como é para Leibniz, mas é inteiramente determinada pelo ato divino de criação: foi Ele que, por sua vontade boa, garantiu que nós fôssemos capazes de conhecer as verdades necessárias, pois, simultaneamente, deu existência a estas e dotou o nosso entendimento de uma luz natural que com elas está de acordo. Caso Deus tivesse criado outras verdades no lugar

<sup>177</sup> Somente após provar a existência de Deus na terceira meditação, Descartes trata do verdadeiro e do falso, e localiza a garantia de veracidade de tudo o que é concebido clara e distintamente por nós na perfeição divina enquanto bondade: “pois, primeiramente, reconheço que é impossível que ele me engane jamais, posto que em toda fraude e embuste se encontra algum modo de imperfeição” (MED, IV, §3). É interessante notar, entretanto, que, para Leibniz, cuja concepção da moral é fortemente intelectualista, não teria sentido sustentar a bondade divina sem uma fundamentação teórica, isto é, sem razões incriadas, que a baseiem, pois uma ação é boa justamente porque segue determinadas regras.

<sup>178</sup> BELAVAL — *Leibniz Critique de Descartes*, p. 376.

destas, ele teria imprimido em nossa mente outras noções, já que a Divindade, para o filósofo francês, é não só o fundamento do verdadeiro, mas, mais do que isso, é sua criadora.

Daí a possibilidade de duvidar da própria matemática<sup>179</sup>, dúvida que só pode ser dissipada com uma consideração externa a este domínio de conhecimento, pois não basta serem suas proposições evidentes, mas, além desta condição, há esta outra, de que Deus não é enganador<sup>180</sup>, para que elas possam ser consideradas verdadeiras, o que no terreno da filosofia de Leibniz não teria qualquer sentido. Mas, além disso, é sobre este abismo entre Deus e nós, isto é, esta ausência completa de intermediação racional, que Descartes erige um dos preceitos metódicos mais criticados por Leibniz: o da exclusão das causas finais em física:

Jamais extrairemos quaisquer explicações acerca das coisas naturais a partir do fim que Deus ou a natureza se propôs ao fazê-las; porque não devemos ser arrogantes a ponto de nos julgarmos partícipes de seus desígnios.<sup>181</sup>

Ou seja, uma vez que todos os nossos parâmetros de racionalidade, de justiça e de bondade são — juntamente com os homens — criados, os desígnios divinos são, de direito, completamente insondáveis. Nós, como espíritos finitos, não fazemos parte da Cidade de Deus e não podemos, nem mesmo em um grau ínfimo, ter a pretensão de ser partícipes em seus fins — como supracitado na correspondência do filósofo francês com Mesland, considerando-se que toda a nossa natureza intelectual atrela-se estritamente às verdades eternas que Deus quis criar, devemos nos resignar e perceber a inutilidade que há em querer ultrapassar os limites de nossa compreensão e conceber o que poderia ter sido e não foi: aos homens cabe raciocinar apenas nos limites do atual.

É por esta razão que devemos considerar o mundo estritamente pelas regras da mecânica, isto é, de maneira puramente imanente ao universo criado, sendo que cada evento remete a outro de igual valor, sem quaisquer considerações teleológicas. Como

---

<sup>179</sup> A partir do oitavo parágrafo da primeira Meditação, a aritmética e a geometria, que até então tinham se conservado imunes à dúvida, já que não possuem relação com os sentidos, são colocadas em dúvida pela consideração hipotética do Deus enganador, que pode fazer com que eu me engane todas as vezes que realize operações relativas a este domínio. Ora, como Enéias Forlin indica, “o que ocorre, agora, com a etapa do Deus Enganador, é o questionamento, por direito, dessa associação natural entre necessidade e verdade. E isso só é possível ao preço de suspeitar da própria necessidade” (FORLIN — *A teoria cartesiana da verdade*, São Paulo: Humanitas, 2005, p. 71).

<sup>180</sup> MED, IV, § 16, V, § 15, VI, § 21, *Princípios da Filosofia*, I, § 30.

<sup>181</sup> *Princípios da Filosofia*, Rio de Janeiro: UFRJ, 2002, tradução de Guido Anônio de Almeida, Raul Landim Filho, Ethel Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro, I, § 28, p. 47

Deus nos dotou de uma tal luz natural que podemos conceber clara e distintamente tudo o que se refere às grandezas, às figuras e ao movimento que estão presentes na extensão<sup>182</sup>, conheço com segurança acerca dos corpos e suas modificações enquanto permaneço estritamente nestes limites, isto é, desde que não se queira transcender estas considerações, pode-se constituir uma ciência da natureza. Trata-se de um dos tópicos da filosofia cartesiana que Leibniz mais critica e que está diretamente relacionado com a demonstração que o filósofo de Hannover faz de que no universo é a força que se conserva e não a quantidade de movimento, o que conduz a mecânica à dinâmica<sup>183</sup> e também à refutação de que a matéria toma sucessivamente todas as formas de que é capaz no universo<sup>184</sup>. Comentando diretamente o parágrafo supracitado dos *Princípios da Filosofia*, Leibniz, em uma carta a Philippi de 1680, critica a extirpação do finalismo na ciência física, argumentando que a causalidade eficiente que rege os fenômenos naturais é regida por determinações inteligentes e tende em direção ao bem, que, por sua vez, tal como a verdade e a justiça, não é arbitrário e estabelecido por Deus por meio de um ato livre.<sup>185</sup>

Ao contrário, para Descartes, supor que a volição divina — pois nem mesmo se trata de uma escolha entre alternativas — possui um modelo de inteligibilidade que lhe seja prévio e o oriente seria restringir Sua onipotência. Sendo assim, o deus cartesiano é livre para criar tanto as regras da lógica, como da justiça, o que, numa perspectiva leibniziana, seria privar a criação de razões, isto é, de justificativa teórica, bem como moral, pois não se pode alegar que o mundo é bom pela simples razão formal de Deus tê-lo feito<sup>186</sup>: isto equivaleria a inverter a verdadeira ordem, fundamentando o critério no julgamento ao invés do contrário. Assim, a divindade cartesiana poderia ter criado tantos outros mundos igualmente bons a este, uma vez que está em seu poder criar não somente o real, isto é, o que se torna existente, mas também o próprio possível<sup>187</sup>, não existindo para Deus um conjunto de elementos a partir dos quais ele calcule o melhor conjunto possível. Por isso, a realidade existente não possui uma relação necessária de expressão com o ideal, mas é produto de uma vontade que opera absolutamente, e que

---

<sup>182</sup> MED, V, § 3.

<sup>183</sup> É o que o opúsculo “Brevis demonstratio erroris memorabilis cartesiani” se propõe.

<sup>184</sup> Por exemplo, A Philippi, in GP IV, p. 281.

<sup>185</sup> Carta de Leibniz a Philippi de janeiro de 1680, in GP IV, p. 284.

<sup>186</sup> DM, §2, p. 4: “assim, afasto-me muito dos que defendem a opinião da ausência de quaisquer regras de bondade e de perfeição na natureza das coisas ou nas idéias que Deus tem delas, e que as obras divinas são boas apenas pela razão formal de que Deus as fez”.

<sup>187</sup> Carta de Descartes a Mersenne de 27 de maio de 1630.

não possui, portanto, um modelo que a norteie. Ou seja, este universo não é necessariamente a concretização de um plano racional, cuja origem remonte ao entendimento divino, mas simples produto da arbitrariedade divina.

Por este motivo, a fé não se mensura pela razão, sendo que é preciso, nas questões que transcendem a nossa finitude<sup>188</sup>, sempre antepor a superioridade da autoridade divina em relação aos nossos raciocínios, cuja validade restringe-se exclusivamente ao âmbito do mundo criado:

Mas, sobretudo, devemos fixar em nossa memória como regra suprema que as coisas que nos foram reveladas por Deus devem ser acreditadas como as mais certas de todas. E, ainda que, por acaso, a luz da razão, por mais clara e evidente que seja, pareça nos sugerir outra coisa, contudo só devemos dar fé à autoridade divina de preferência ao nosso próprio juízo.<sup>189</sup>

Ou seja, mesmo que o nosso juízo sobre algo seja evidente, isto é, atenda os parâmetros de clareza e distinção, que é a marca do conhecimento certo, a verdade revelada sempre tem prioridade de direito. Isto é, na dicotomia entre fé e razão — já que pode ocorrer de ambas discordarem — cabe à primeira a precedência normativa, pois a razão humana não tem qualquer analogia com o plano dos desígnios divinos.

### *Leibniz e o ideal de conciliação entre fé e razão*

Em oposição a Descartes e a outros defensores da separação entre fé e razão, em especial os chamados fideístas, que sustentam que a razão nos assuntos divinos constitui muito mais um obstáculo do que um auxílio, Leibniz defende em alguns opúsculos, bem como na *Teodicéia*, em uma parte especialmente dedicada ao assunto, intitulada “Discurso da conformidade da fé com a razão”, que a razão e os argumentos por ela

---

<sup>188</sup> Que também constitui o mote da reprovação de Descartes em relação a qualquer consideração acerca do infinito, já que a nossa mente é finita e não pode abarcá-lo. É, aliás, a partir desta interdição de se tomar como objeto de ciência humana tudo o que envolve o infinito, que nasce a distinção entre *infinito* e *indefinido*, o qual é justamente o que está fora do âmbito da ciência por não ser passível de determinação — ao contrário do que ocorre no pensamento leibniziano, onde tudo é de direito determinado: “Assim, jamais nos empenharemos em disputas acerca do *infinito*. Pois seguramente, visto que somos finitos, seria absurdo tentar determinar algo acerca dele e dessa maneira esforçar-se, por assim dizer, em delimitá-lo e compreendê-lo. Portanto, não cuidaremos de responder àqueles que perguntam se, dada uma linha infinita, a sua metade também seria infinita, ou se o número infinito é par ou ímpar, e coisas que tais, porque parece que ninguém deve pensar sobre isso, senão os que presumem ter uma mente infinita. Quanto a nós, porém, não afirmaremos que são infinitas, mas consideraremos como *indefinidas* todas as coisas nas quais não pudermos de algum ponto de vista encontrar limite algum” (*Princípios da Filosofia*, I, § 26, itálicos meus).

<sup>189</sup> *Princípios da Filosofia*, I, §76, p. 99.

produzidos não só não atrapalham a fé, como de direito devem estar em acordo com ela. Ou seja, a fé, como tudo mais, deve ser fundamentada em razões e não deve jamais contrariar as regras da lógica, de modo que, para o autor, “não existe maior inimigo da religião e da piedade do que aquele que sustenta que a fé é contrária à razão”<sup>190</sup>. Ora, uma vez que entre nós e Deus há uma mediação racional, sendo que os princípios lógicos e metafísicos legislam a esfera da verdade e do ser em geral, o que significa que vigoram também nos assuntos divinos, a razão não só não deve ser abandonada nas questões de fé, como também fundamentá-las, diferenciando a religião cristã das demais por meio da justificação racional<sup>191</sup>, que é o único meio de conferir validade a qualquer proposição. Posto que o domínio das verdades necessárias e dos princípios lógicos é universal e irrestrito, regendo toda a esfera do ser, caso as proposições ditadas pela religião cristã não estivessem de acordo com estes, elas cairiam na esfera do não-ser, isto é, seriam falsas e contraditórias. Deste modo, como os princípios lógicos são o que constituem a própria natureza da verdade, sendo a sua pedra-de-toque, os mistérios que são objetos da fé devem estar de acordo com eles para terem a sua **legitimidade** garantida. De fato, a questão da conformidade da fé com a razão é de natureza jurídica: diferentemente das leis que governam o universo criado, que são positivas, isto é, instituídas por meio de decreto e cuja revogação permanece sempre uma possibilidade, as verdades necessárias constituem regras absolutamente universais. Elas consistem, em outras palavras, no verdadeiro tribunal sob cuja jurisdição está tudo o que pode ser pensado e tudo o que é, isto é, tudo o que pode ser sustentado como verdadeiro, seja possível ou existente — tanto a justiça, como a verdade são unas e não arbitrárias, não podendo ser relativizadas conforme ao que se aplicam — “o direito universal é o mesmo para Deus e para os homens”.<sup>192</sup>

Sendo assim, jamais seria justificável, como Descartes sustenta, o procedimento de abandonar a razão para endossar a fé, dando preferência à autoridade em relação aos nossos raciocínios. Como, para o filósofo francês, as verdades necessárias o são apenas com relação a nós, já que são criadas junto com o resto das coisas existentes, ou seja, não são universais no sentido rigoroso, uma vez que poderiam ser diferentes do que são, não possuímos de direito um parâmetro de validade irrestrita, pelo qual se pudesse julgar toda e qualquer proposição, especialmente no âmbito divino, para o qual estas

<sup>190</sup> “Diálogo entre um teólogo e um misósofo”, in OLASO, p. 216.

<sup>191</sup> “Nossa religião seria lamentável se não tivesse argumentos e não pudesse ter vantagem em relação à maometana ou à pagã” (Idem, p. 212).

<sup>192</sup> *Theodicée*, “Discours de la conformité de la foy avec la raison”, § 35, in GP VI, p. 70.

verdades podem não ser válidas. Para Leibniz, ao contrário, em qualquer tipo de conhecimento, é preciso ceder às demonstrações exatas, que nada mais são do que um encadeamento inviolável de verdades, isto é, a razão, tal como Leibniz a define<sup>193</sup>. Assim, uma vez que há regras universais de justiça e de verdade, que são comuns a Deus e a nós, sendo os homens em princípio capazes de alcançá-las, quando se trata da religião, o abandono da razão equivaleria a endossar a uma destas duas alternativas: ou que Deus deixasse de ser sábio ou que o homem deixasse de ser racional<sup>194</sup>, ambas sendo falsas.

Deste modo, os mistérios anunciados na Bíblia, conquanto sejam contrários às aparências, devem estar de acordo com os princípios lógicos e precisam, para serem tomados como verdadeiros, manter-se de pé diante das objeções, afinal “não se pode fazer com que haja uma objeção invencível contra a Verdade”.<sup>195</sup> Neste ponto, torna-se, então, importante a distinção entre *defender* e *provar a priori, explicar e compreender*<sup>196</sup>, ou seja: com relação aos mistérios, que são objeto de fé, não se pode ter um conhecimento adequado, isto é, não se pode fornecer uma prova a priori, que dê a razão de maneira exata e suficiente pela causa eficiente, pela qual compreenderíamos como ocorre um milagre, por exemplo. Entretanto, os homens estão em condição, se os mistérios são verdadeiros, de defendê-los contra as objeções que se possam contra eles fazer e de mostrar como tais proposições de fé não são absurdas ou contraditórias, pois se ocorresse de um mistério ser contrário às verdades necessárias, ele cairia na falsidade, como já se disse.

Assim, o objeto de fé pode estar *além* da razão, mas jamais *contra*<sup>197</sup>, o que quer dizer que os mistérios são contrários ao que normalmente experimentamos ou compreendemos, pois não está no poder dos homens encerrar pelo raciocínio todas as deduções necessárias e suficientes para compreender como eles se dão, porém nada de

---

<sup>193</sup> Em NE, cap XVII do livro VI, Leibniz distingue os vários sentidos do termo “razão”: a) como encadeamento de verdades, que é causa do nosso julgamento; b) como razão a priori, isto é, como causa da própria verdade, sendo que a causa nas coisas corresponde à razão nas verdades; c) enfim, como faculdade ou capacidade natural, que é o sentido mais comumente utilizado. Apesar da pluralidade de sentidos, Leibniz explicita no contexto da *Teodicéia* que ele se refere apenas ao primeiro.

<sup>194</sup> “Diálogo entre um teólogo e um misósofo”, in OLASO, p. 209.

<sup>195</sup> *Theodicée*, “Discours de la conformité de la foy avec la raison”, § 35, in GP VI, p. 51.

<sup>196</sup> Idem, §5, in GP VI, p. 52.

<sup>197</sup> Idem, §23, in GP VI, p. 64. E é preciso, além disso, notar que esta expressão “além da razão” está visando a razão em um sentido específico, a saber, quanto à nossa capacidade atual de discernimento: “existem igualmente dificuldades que estão acima da nossa atual capacidade, mas não acima de toda a razão (...) É que não haverá nada acima da razão, conforme a nossa definição, visto que Deus poderá sempre dar possibilidades de aprender pela sensação e a reflexão qualquer verdade que seja” (NE, IV, XVII, § 23, p. 403).

verdadeiro pode estar em contradição com as noções comuns e as demonstrações exatas que a partir destas podem surgir. Esta distinção se dá porque tudo o que é relativo à criação e aos milagres envolve uma infinidade de coisas e depende de toda a ordem do universo, as quais um espírito criado, isto é, finito, não poderia de modo distinto abarcar; afinal, mesmo que os espíritos sejam um rastro da onisciência divina<sup>198</sup>, espelhando o universo inteiro e tendo a capacidade de alcançar as verdades necessárias, eles não poderiam ter um conhecimento distinto e simultâneo da totalidade do mundo com a sua ordem.

Entretanto, como já se enfatizou, entre Deus e os homens há um terreno lógico comum que define o que pode ser objeto de pensamento. Ou seja, o conhecimento não muda de natureza entre o âmbito divino e o nosso, mas apenas muda o *grau* de distinção: “como esta porção de razão que nós possuímos é um dom de Deus e consiste na luz natural que nos restou em meio à corrupção, esta porção é conforme ao todo e ela não difere daquela que está em Deus senão como uma gota d’água difere do oceano, ou melhor, como o finito do infinito”.<sup>199</sup> Assim, quando sustentamos contra as objeções que os mistérios da fé não são contrários à razão, isto é, não são contraditórios, temos o direito de supor que Deus, que possui um entendimento infinito, pode compreendê-los e explicar o porquê, sendo que tais proposições de fé são de direito inteligíveis, pois Deus pode penetrá-las. Ou seja, como a diferença que há entre nós e Deus é de grau, uma vez que não encontramos contradição nos mistérios, podemos, por analogia, supor a sua completa inteligibilidade, mesmo que não possamos acerca deles possuir um conhecimento adequado<sup>200</sup>. Em outras palavras, a ausência de noções adequadas é compensada por uma *inteligência analógica (analogique)*<sup>201</sup>, permanecendo sempre um dever dos homens (cristãos, é claro!) defender as proposições da Bíblia contra as objeções e supor a total concordância entre as verdades da fé e a razão. Testemunho impressionante do esforço em seguir este imperativo é a correspondência de Leibniz com Des Bosses, na qual o filósofo, apesar de ser protestante, aplicar-se-á em mostrar como a eucaristia é possível, isto é, em como não implica contradição, desenvolvendo, em seus últimos anos de vida, o conceito de vínculo substancial para dar conta da possibilidade do sacramento conter substancialmente o corpo e o sangue de Cristo sob

<sup>198</sup> “Da verdadeira teologia mística”, in OLASO, p. 392.

<sup>199</sup> *Theodicée*, “Discours de la conformité de la foy avec la raison”, § 61, in GP VI, p. 84.

<sup>200</sup> Sobre o conhecimento adequado, bem como os outros tipos de conhecimento, discorrer-se-á no próximo capítulo.

<sup>201</sup> *Theodicée*, “Discours de la conformité de la foy avec la raison”, § 54, in GP VI, p. 80.

as espécies de pão e de vinho, mesmo que isto seja contrário às leis subalternas da natureza. Assim, grande parte desta correspondência trata da justificação de uma proposição defendida pela religião cristã, mostrando como se pode e se deve fundamentar a fé na razão.

Enfim, Leibniz sustenta que o que nós chamamos de verdades necessárias e eternas, isto é aquelas proposições cujo contrário implica contradição, realmente o são. Realmente, quer dizer: possuem validade irrestrita e universal, no sentido rigoroso do termo. Caso contrário, a verdade seria arbitrária<sup>202</sup>, pois, se as verdades eternas e os princípios lógicos fossem produto da escolha divina no ato da criação, eles possuiriam um fundamento apenas arbitrário, sendo válidas apenas com relação às criaturas: daí não ser válido para Descartes ultrapassar a causação mecânica na consideração da natureza, já que introduzir aí a finalidade seria o mesmo que pretender adentrar os desígnios divinos, sobre os quais nos é interdito fazer quaisquer suposições. Ora, para Leibniz, trata-se de uma questão de importância extrema, pois se as verdades necessárias e os princípios lógicos não constituíssem por si mesmos o fundamento de si próprios, além do de todo pensamento, toda a ciência estaria em perigo, já que justificada — por mais que Descartes fale em verdades eternas e necessárias — em princípios meramente contingentes. Assim, contra este terrível cenário, Leibniz fundamenta as proposições necessárias no entendimento divino ao invés de na sua vontade, afirmando, assim, a co-eternidade destas proposições com Deus, uma vez que fazem parte de sua natureza. Com isso, o autor salva a ciência da precariedade, e a verdade da arbitrariedade, sendo que entre todos os seres racionais, há um terreno comum do que é pensável, isto é, uma lógica de âmbito universal. É nisto, com efeito, que consiste o **otimismo intelectual** de Leibniz: pela absoluta universalidade da lógica e das verdades de razão, não há qualquer âmbito da realidade que seja de direito

---

<sup>202</sup> Com relação à arbitrariedade da verdade, Leibniz critica em vários textos Hobbes, que, diferentemente de Descartes, sustenta esta tese com todas as palavras. Se para o autor das *Meditações*, ainda que a veracidade do conhecimento humano dependa em última análise do arbítrio divino, a verdade como tal não é arbitrária, para Hobbes a verdade é arbitrária de modo radical, já que as demonstrações dependem das definições, que, por sua vez, estão na dependência do arbítrio humano. Contra o filósofo inglês, Leibniz defende no opúsculo “Diálogo sobre a conexão entre as coisas e as palavras” (in OLASO, p. 173) que o fundamento da verdade reside não apenas nos nomes, mas na relação entre estes e as coisas, relação que deve obedecer determinadas regras. Assim, a fim de argumentar contra o nominalismo de Hobbes, Leibniz distingue as definições nominais das reais, das quais tratarei posteriormente. Enquanto as primeiras podem ser arbitrárias e quiméricas, pois não fornecem a possibilidade da coisa, já que podem ser uma conexão de elementos realizada arbitrariamente e encerrar contradição — e ser, por conseguinte, falsas —, as segundas revelam a possibilidade da noção, o que significa que precisam mostrar a que a conexão dos elementos envolvidos é válida, isto é, compossível, fornecendo a verdade da noção definida (“Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as idéias”, in OLASO, p. 275).



completamente impenetrável ao conhecimento. O que existe, de fato, é a limitação em termos de grau de distinção quanto ao que o homem pode conhecer, mas não uma interdição de princípio com relação a determinados domínios do ser. Tudo pode ser objeto de conhecimento, apenas há certos assuntos com os quais os espíritos criados devem se contentar com a *probabilidade*, a *verossimilhança* ou ainda a *certeza de caráter moral*, como se tratará no capítulo seguinte.

Ora, dentro deste contexto de otimismo intelectual, um dos principais pilares consiste na defesa da conciliação entre fé e razão. Fiel ao ultra-racionalismo de seu sistema, o autor sustenta que tudo, na medida em que possui realidade (no sentido mais amplo do termo), deve ser de direito inteligível e fundamentado em razões. Com as proposições e os mistérios expostos na Bíblia não pode ser diferente, pois tudo o que tem pretensão de verdade deve se submeter aos princípios lógicos. Assim, ao contrário daqueles que sustentam que a razão não deve ter jurisdição nas questões da religião por haver entre os homens e o plano divino um abismo completo que impede qualquer analogia entre a inteligência humana e a divina, sendo que a natureza própria do conhecimento muda nos dois âmbitos, Leibniz defende a validade universal da razão e uma *mediação possível de natureza espiritual entre Deus e nós*, mediação que é tanto intelectual como moral, pela qual não só podemos ter certeza de que os mistérios da fé não poderiam ser incompatíveis com as verdades eternas e necessárias e com os princípios da lógica, como também podemos defender a existência da Cidade de Deus ou República dos Espíritos<sup>203</sup>, isto é, da sociedade entre todos os espíritos no mundo moral.



Enfim, o que pretendi neste capítulo foi examinar a tese de que cada mônada ou substância simples expressa o universo inteiro de uma determinada perspectiva, conduzindo este estudo cada vez mais na direção dos espíritos e da expressão de que apenas estes seres são capazes: o conhecimento<sup>204</sup>. Assim, iniciei o capítulo com uma investigação da *Monadologia*, mostrando como a qualidade de representar o universo inteiro de um ponto de vista faz com que cada ser criado mantenha sua identidade face às demais, ao mesmo tempo em que com elas se harmoniza. Daí o perspectivismo,

---

<sup>203</sup> DM, § 36 e 37.

<sup>204</sup> Carta de Leibniz a Arnauld de 09 de outubro de 1687, in GP II, p. 112.

enquanto considerado em relação ao conjunto do mundo, desempenhar um papel central na constituição do melhor dos mundos possíveis, já que alia copiosidade e economia. De fato, como se indicou, este princípio representativo que é constitutivo de cada ser criado possui a sua origem em Deus, podendo ser concebido anagoricamente não apenas em relação à vontade divina, isto é, enquanto consequência do princípio do melhor, como também em relação ao seu entendimento, a saber, enquanto derivação da onisciência divina. A partir disto, vimos como as mônadas se diferem pelo grau de distinção presente em suas representações, de forma que há três classes principais de seres: as mônadas nuas, as almas e os espíritos, aos quais se dedicou um estudo à parte. Nesta investigação relativa aos espíritos, por sua vez, pretendi destacar a apercepção e sua diferença em relação à percepção, que é comum a todos os seres criados. De fato, por meio da apercepção, os espíritos criados ascendem à razão e ao conhecimento, o que faz com que eles mantenham uma relação ainda mais estrita do que as demais criaturas com Deus, o espírito supremo. Assim, na última seção deste capítulo tratei da defesa leibniziana da conciliação entre fé e razão. Com efeito, uma vez que entre todos os seres racionais se estabelece um domínio comum do que é pensável, as leis lógicas valem tanto para a esfera humana quanto divina. Ora, trata-se do contrário do que defende Descartes, para quem as verdades eternas e necessárias são criadas, o que significa que a razão humana não possui qualquer analogia com o plano dos desígnios divinos, devendo os homens, pois, deixar de lado a consideração das causas finais em sua ciência da natureza.

## A CIÊNCIA HUMANA: UNIVERSALIDADE E PLURALIDADE

Na seqüência das considerações desenvolvidas no capítulo anterior relativas ao perspectismo, tratarei nas páginas a seguir de questões concernentes ao conhecimento em Leibniz. Assim, em primeiro lugar, apresentarei a classificação dos conhecimentos bem como a dos tipos de definição que a acompanha e que o filósofo expõe no vigésimo quarto artigo do *Discurso de Metafísica*, no qual ele desvincula tanto a clareza como a distinção do conhecimento intuitivo, apontando como o próprio conhecimento distinto comporta graus. A seguir, mostrando como o procedimento de análise envolvido nesta classificação dos conhecimentos possui limitações quando se trata da ciência humana, veremos como os conhecimentos fundamentados na verossimilhança, assim como as estimativas de probabilidade, constituem parte importante da ciência humana para Leibniz, que valoriza, principalmente, o conhecimento simbólico e os signos que o acompanham para a constituição do saber pelos seres racionais finitos. Daí partirei para o exame das diversas disposições que o conhecimento pode assumir, expostas no último capítulo dos *Novos Ensaios*. Assim, se no parágrafo inicial desta dissertação introduzi o primeiro capítulo desta obra, na última seção, constituirão o principal objeto de estudo as páginas finais deste livro.

### Os graus do conhecimento

Na questão da conciliação entre fé e razão, o filósofo de Hannover defende, então, que há um terreno lógico comum entre todos os espíritos — incluindo-se a Divindade — no qual estão inseridas as essências, as verdades da geometria e da aritmética, bem como as noções de bem, de justiça e de harmonia. De forma que, como Belaval afirma, configura-se em Leibniz a tese da **univocidade do ser**, já que convivemos com Deus nas mesmas relações<sup>205</sup>. Daí não haver nenhum domínio do ser que seja de direito ininteligível: assim, o conhecimento humano não sofre interdições propriamente ditas com relação à sua extensão, mas sim com relação aos seus graus, sendo que o conhecimento dos homens raramente atinge a adequação total. Assim, se Descartes, por um lado, estabelece a equação entre ciência e conhecimento absolutamente indubitável e por outro, limita o domínio daquela às causas mecânicas eficientes na física,

---

<sup>205</sup> BELAVAL — *Leibniz: de l'âge classique aux lumières*, p. 246.

renunciando, desta forma, ao conhecimento dos fins, Leibniz fará o oposto: o domínio do conhecimento não é a priori limitado; entretanto, o conhecimento quase nunca atinge o grau máximo de certeza, mas comporta variados graus de distinção. Ou seja, enquanto para um, a ciência é limitada em extensão, sendo que âmbitos inteiros de objetos são dela rechaçados, mas, ao mesmo tempo, comporta consigo a evidência, que, consistindo no grau máximo de certeza — que, saliente-se, é o único aceitável para o real conhecimento na perspectiva cartesiana —, não poderia se desenvolver ulteriormente, para o outro, trata-se do oposto. Isto é, para Leibniz, não é interdito de antemão nenhum âmbito de objetos para o conhecimento; no entanto, os homens precisam por vezes se contentar e mesmo valorizar conhecimentos que não são inteiramente distintos, certos ou necessários, mas prováveis, hipotéticos e verossímeis. Ora, é sobre esta contraposição entre ambos os autores que Michel Serres comenta:

Por um grande número de razões, Leibniz toma aqui a contraparte do método cartesiano: em particular, o argumento do *maximum e do minimum* inverte-se nele elemento por elemento. Bem longe de excluir ou de reputar como falso todo saber em que há um grau ínfimo de mistura com o falso, ele admite no seio da enciclopédia todo conteúdo, por mais obscuro que seja, no qual haveria qualquer razão para se suspeitar de clareza (...) O ideal cartesiano é a clareza e a idéia distinta ‘contém apenas o claro’, ela é a clareza absolutamente sem mistura; o ideal leibniziano é a distinção progressiva sobre um fundo de obscuridade e confusão (...) No primeiro caso, o conhecimento desenvolve-se apenas na clareza ou, melhor ainda, na distinção; não há, pois, uma gênese progressiva do verdadeiro: toda a gênese é remetida ao parêntese preliminar da dúvida. No segundo, o conhecimento se desenvolve sobre um fundo envolvido, o distinto destaca-se lentamente do indistinto, e há uma *gênese progressiva dos critérios de verdadeiro e de falso*. Há um caminho em direção à verdade que define, ao fazer o caminho, suas próprias condições: esta é uma lição fundamental das *Meditationes*. E, certamente, o otimismo desta acolhida do falso é atrelado ao infinitismo, como a desconfiança da dúvida é atrelada ao finitismo<sup>206</sup>.

Enfim, se para Descartes o conhecimento será limitado em termos de **extensão**, sendo que o que diz respeito ao infinito não pode ser objeto de ciência humana<sup>207</sup>, para Leibniz o conhecimento limita-se não relativamente à sua extensão, mas à sua **intensidade** — o grau máximo de distinção no conhecimento é característico da onisciência divina e não da ciência humana, que, por causa da limitação dos espíritos

<sup>206</sup> SERRES, Michel — *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Primeiro volume. Paris: PUF, 1968, p. 119 e 120.

<sup>207</sup> Vide nota 188.

criados, é em sua maior parte constituída de conhecimentos que são passíveis de aperfeiçoamento progressivo. Assim, a intuição intelectual, que constitui a base da ciência que Descartes pretende erigir, é em Leibniz desbancada como operação principal da mente humana, pois a grande maioria dos nossos conhecimentos não é intuitiva, mas comporta um grau de distinção inferior. Isto porque, para o filósofo alemão, se o conhecimento em geral não tem uma jurisdição limitada, a intuição, por outro lado, a possui, quando se trata dos homens. Com efeito, estes espíritos finitos sabem por intuição apenas as verdades primitivas de razão e de fato<sup>208</sup>, isto é, as proposições idênticas em geral, bem como aquela segundo a qual eu penso e diferentes coisas são pensadas por mim. Trata-se, enfim, daquelas primeiras verdades que adquirimos com a apercepção imediata de nossa própria existência, pois a intuição só pode justamente se dar por imediação, seja pela imediação de idéias, caso das verdades idênticas, seja imediação de sentimento, que ocorre nas experiências imediatas internas. A grande maioria dos objetos de conhecimento aos quais os homens mais dedicam apreço para a constituição das ciências é, entretanto, composta e mediada, como as proposições muito complexas da matemática no campo das verdades de razão ou as proposições contingentes acerca do mundo, no plano dos fatos, o que significa que não são passíveis de conhecimento intuitivo.<sup>209</sup>

Deste modo, por oposição à concepção cartesiana de que o conhecimento certo se liga exclusivamente às operações de intuição e dedução, Leibniz propõe uma classificação dos conhecimentos e dos tipos de definição, expondo-a logo após criticar a demonstração da existência de Deus que Descartes retomou e renovou dos escolásticos. Ora, por trás desta prova cartesiana é justamente este o pressuposto: pelo simples fato de se reconhecer por intuição algo claro e distinto numa idéia, segue-se que este algo é verdadeiro e pode ser enunciado a respeito dela. Daí eu poder provar que Deus existe, pois a existência está encerrada na idéia de Sua essência<sup>210</sup>. Ora, como já se indicou com respeito à crítica leibniziana à evidência, o filósofo de Hannover quer mostrar como a concepção de que podemos conhecer pela mera contemplação da idéia pode ser ilusória e levar a erros, pois freqüentemente a idéia é muito mais complexa do que se pensa, encerrando em si, por sua vez, outras, alerta que o autor também endereça a Locke, como se verá a seguir. De modo que nem sempre apelar às idéias constitui

---

<sup>208</sup> NE, IV, II, § 1.

<sup>209</sup> DM, § 25.

<sup>210</sup> MED, V, § 7 e 8.

garantia de segurança, mas, ao contrário, pode levar a enganos sob este rótulo<sup>211</sup>. Assim, no caso da prova ontológica, é preciso também analisar se os elementos contidos na idéia são compatíveis entre si, pois penso freqüentemente em quimeras que não podem ter lugar. Daí a importância das distinções no conhecimento que ele apresenta no vigésimo quarto artigo desta obra, distinções que estão diretamente relacionadas com a natureza das idéias:

É preciso dizer algo acerca da variedade dos conhecimentos, a fim de melhor compreender a natureza das idéias. Quando posso reconhecer uma coisa entre outras, sem poder dizer em que consistem suas diferenças ou propriedades, o conhecimento é *confuso*. Assim, conhecemos algumas vezes *claramente*, sem de modo algum duvidar, se um poema ou quadro estão bem ou mal feitos, porque há um *não sei quê* que nos satisfaz ou nos choca. Sendo-me, porém, possível explicar as marcas do que tenho, o conhecimento chama-se *distinto*. Tal é o conhecimento do contrasteador que distingue o verdadeiro do falso ouro, por intermédio de certas provas ou marcas definidoras do ouro. Porém, o conhecimento distinto tem graus, porque ordinariamente as noções que entram na definição, elas mesmas precisam de definição e são conhecidas apenas confusamente. Mas quando tudo o que entra numa definição ou conhecimento distinto é distintamente conhecido até as noções primitivas, denomino este conhecimento *adequado*. Quando o meu espírito compreende ao mesmo tempo e distintamente todos os elementos primitivos de uma noção, tem dela um conhecimento *intuitivo*, sempre muito raro, pois a maior parte dos conhecimentos humanos são somente confusos, ou então *supositivos*.<sup>212</sup>

Ou seja, a apreciação “preto no branco” que Descartes faz dos conhecimentos, que põe, de um lado, o conhecimento certo, cujo fundamento está na clareza e na distinção, e, de outro, o que é falso e não merece o nome de conhecimento, é insuficiente para Leibniz, que realizando a disjunção da conexão entre distinção e intuição, que para o filósofo francês é necessária, defende que o próprio conhecimento distinto comporta graus. Isto é, dado que o conhecimento seja distinto, a saber, que por meio dele se possam discernir as marcas distintivas do objeto em questão que o diferenciam dos demais, ele ainda pode subir nos graus do conhecimento por progressivas bipartições: dentro do parâmetro de distinto, o conhecimento pode ainda ser inadequado ou adequado, que, por sua vez, pode ser intuitivo ou não. E, saliente-se, o conhecimento distinto surge, ele também, por bifurcação em relação ao conhecimento

<sup>211</sup> “Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as idéias”, in OLASO, p. 276.

<sup>212</sup> DM, § 24, p. 53.

confuso, sendo que ambos atendem o parâmetro de clareza que, ao que parece<sup>213</sup>, consiste no limite mínimo para que uma percepção possa ser considerada conhecimento, pois é preciso, com relação à determinada coisa, que eu a reconheça entre outras como um objeto, de modo que uma percepção fortemente indistinta, na qual não me apercebo minimamente do que está presente, não serve ao conhecimento.

Para Leibniz há, pois, uma graduação na qual cada passo da bifurcação resulta na progressiva adequação. Ou seja, para as nossas noções e definições aplica-se uma classificação que se orienta em direção a uma perfeição cada vez maior. Ora, ao apresentar uma escala na qual a diferenciação se realiza na progressão em direção à maior distinção, isto é, à maior compreensão da noção em questão, pela qual os elementos aí envolvidos são esmiuçados, Leibniz dá mostras da concepção fortemente **analítica**<sup>214</sup> que possui do conhecimento — afinal, como o filósofo de Hannover muitas vezes reitera, a natureza da verdade consiste na *inclusão* do predicado na noção do sujeito<sup>215</sup>, o que significa que conhecer a validade de uma proposição é o mesmo que discernir um determinado atributo da noção em questão. E isto é realizado mais propriamente pela análise, que Leibniz vê como a arte de julgar, já que se descobre a

---

<sup>213</sup> Apesar de nas “Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as idéias”, Leibniz afirmar que o conhecimento pode ser ou obscuro ou claro, apresentado como obscura “aquela noção que não basta para reconhecer a coisa representada”, no *Discurso de Metafísica*, ele suprime no § 24 a classificação de obscuro com relação ao conhecimento que temos das coisas. Pelo que tratei acerca da diferença entre percepção e apercepção, a qual está diretamente ligada à capacidade de conhecer nos homens, parece-me que algo que não chegue a constituir um objeto e para o qual não se pode dirigir a atenção, que é o caso em uma noção obscura, não atende ao grau mínimo que se precisa para conhecer algo.

<sup>214</sup> A concepção analítica do conhecimento engloba, inclusive a síntese, considerada muito importante por Leibniz. Com efeito, esta operação do pensamento, que parte das noções mais simples em direção às mais compostas, ainda que consista no seu inverso, pois percorre o movimento contrário, não se opõe à análise, tal como ocorre em Kant, para quem os juízos sintéticos são aqueles pelos quais se acrescenta algo que não estava contido no conceito do sujeito por meio do predicado, isto é, nos quais o conhecimento é efetivamente aumentado relativamente ao que era pensado quanto ao conceito, ao contrário do que ocorre na análise, operação que apenas explicita o que já estava contido no conceito do sujeito (*Crítica da Razão Pura*, B 194, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, p. 193). Ora, em Leibniz todo conhecimento consiste na explicitação do que está contido na noção do sujeito. Assim, também a arte de invenção — denominação que Leibniz dá à operação da síntese — deve descobrir novas verdades *incluindo* as mais simples das quais se partiu (“Sobre a síntese e a análise universal”, in GP VII, p. 295). De modo que é preciso que “as proposições sejam recíprocas, a fim de que a demonstração sintética possa repassar de volta pelo caminho da análise” (NE, IV, XVII, § 5, p. 395). Isto é, o pressuposto que fundamenta tanto a análise como a síntese é o mesmo: as noções ou proposições mais complexas são constituídas pelas mais simples. Daí a crítica de Kant, que possui outra concepção do que é um conhecimento efetivo, às filosofias racionalistas, que, na sua opinião, não atingiram o verdadeiro objetivo de toda metafísica, qual seja, de alargar o conhecimento: “Podem e devem-se pois considerar sem efeito todas as tentativas empreendidas até hoje para constituir, *dogmaticamente*, uma metafísica, porque o que numa ou noutra há de analítico, ou seja, mera decomposição de conceitos que residem *a priori* na razão, não é ainda a finalidade, é apenas um preliminar à autêntica metafísica, que deve alargar sinteticamente o conhecimento *a priori*” (*Crítica da Razão Pura*, B 23, p. 52).

<sup>215</sup> “Verdadeira é uma afirmação cujo predicado está incluído no sujeito” (“Verdades necessárias e contingentes”, in OLASO, p. 328).

veracidade ou falsidade de uma dada proposição quando esta é decomposta em seus elementos mais simples até que — este constitui o seu fim — as noções primitivas sejam encontradas e a identidade ou contradição entre sujeito e predicado sejam expressamente expostos, o que constitui a sua prova<sup>216</sup>. Ora, do mesmo modo, nesta classificação supracitada, a progressiva adequação do conhecimento se dá pela análise gradual das noções e, quanto mais os elementos a que ela chega são simples, tanto mais adequado é o conhecimento, já que, na concepção comum do século XII, o mais simples é o que pode com mais certeza ser conhecido por si mesmo.

Leibniz, com efeito, nos dá um exemplo nos *Novos Ensaios* de como um conhecimento confuso pode tornar-se mais distinto por meio de um procedimento analítico, isto é, no qual se discerne por meio da enumeração alguns dos elementos envolvidos na noção em questão:

As idéias relativas às qualidades sensíveis são confusas, e as potências que devem produzi-las não fornecem tampouco, por conseqüência, senão idéias nas quais entra a confusão: assim não podemos conhecer as conexões de tais idéias de outra forma do que pela experiência, enquanto as reduzimos a idéias distintas, que as acompanham, como se fez, por exemplo, em relação às cores do arco-íris e dos prismas. E este método fornece algum começo de *análise*, que é de grande utilidade na física<sup>217</sup>.

No trecho acima citado, Leibniz refuta, pois, dois pressupostos de Locke: em primeiro lugar, por aí se vê que a idéia de cor não é uma idéia simples, mas uma noção muito composta na qual entra, por sua vez, muitas outras noções das quais ela depende<sup>218</sup>. Em segundo lugar, o filósofo de Hannover nega que a discriminação entre qualidades primeiras e segundas, isto é, as qualidades sensíveis e as grandezas, figuras e movimentos que, de acordo com Locke, supostamente a produziriam, seja

<sup>216</sup> NE, IV, II, §2, “Sobre a síntese e a análise universal”, in GP VII, p. 295.

<sup>217</sup> NE, IV, III, § 16, p. 307 (com pequenas modificações de tradução), itálico meu.

<sup>218</sup> De fato, ainda que não mencionado por Filaleto, Locke considera entre as idéias simples a *brancura* (que é justamente a idéia cuja composição se deseja mostrar) que podemos ver em um lírio (*Ensaio sobre o Entendimento Humano*, livro II, cap II, § 1). Ao que Teófilo- Leibniz responde nos *Novos Ensaios*: “creio que se pode dizer que tais idéias sensíveis são simples na aparência, pois sendo confusas, não fornecem ao espírito o meio de distinguir o que elas encerram (...) É manifesto, por exemplo, que o verde se origina do azul e do amarelo mesclados; assim sendo, pode-se crer que a idéia do verde é composta dessas duas idéias. E todavia, a idéia do verde nos parece tão simples como a do azul, ou como a do quente. Assim sendo, pode-se crer que também as idéias do azul e do quente só são simples na aparência” (NE, II, II, §1, p. 70). Enfim, Leibniz alerta mais uma vez sobre o perigo do preceito de se conhecer pela mera contemplação da idéia.



determinante quanto à distinção de suas idéias<sup>219</sup>. Em ambos os casos, trata-se de idéias confusas provenientes da sensibilidade, sendo indiferente, quanto à confusão aí presente, o que é a causa e o que é o efeito, já que ambos são fenômenos. Assim, não é por recurso a esta divisão que se remedia a confusão presente nestas idéias, mas sim por meio de enumeração das notas presentes na noção ou, o que é o mesmo, decomposição dos elementos aí presentes: afinal, como Leibniz apresenta na sua classificação dos conhecimentos, a diferença entre uma noção confusa e uma distinta é que, se em ambas posso reconhecer a coisa representada entre as demais (o que faz com que um conhecimento seja claro), na última estamos em condição de indicar os requisitos que a discerne das outras. No exemplo fornecido por Leibniz, com efeito, pode-se enumerar as sete cores presentes na luz branca solar tanto pela experiência propiciada pelo arco-íris como, com mais perfeição, pelo prisma. De fato, por meio de uma experiência controlada — a colocação de um bloco de vidro sob um feixe de luz — Newton pôde discernir os matizes que compunham a luz estudada. Trata-se, pois, de uma primeira análise da idéia de uma determinada qualidade sensível (a luz ou a cor) que, fornecendo idéias mais distintas, deu ensejo para que um importante conhecimento da física fosse formulado: a teoria das cores e da dispersão da luz de Newton, teoria que, na opinião de Leibniz — como ele escreve em uma carta a Thomas Burnett já aqui citada —, deveria ser publicada e divulgada devido à sua grande importância para a ciência da natureza.

*Definição real e nominal: os limites da análise*

Deste modo, o conhecimento de uma noção é tanto mais perfeito quanto a sua **definição** é completa. Assim, ao definir que o branco é uma cor composta de todas as demais, sendo visível em sete matizes principais, a noção desta cor torna-se mais distinta<sup>220</sup>, o que propicia algum conhecimento a respeito das cores e da dispersão da luz. Por esta razão, Leibniz fornece a classificação das definições no mesmo artigo supracitado do *Discurso de Metafísica*, pois sendo a definição o índice do nosso conhecimento, a graus de distinção presentes neste equivale um determinado tipo de definição, que pode ser nominal ou real. A definição é nominal quando as notas que

<sup>219</sup> Para Leibniz, não há uma diferença da distinção entre as ditas qualidades primárias e secundárias, mas, ao contrário, as idéias relativas às qualidades sensíveis representam os movimentos, grandezas e figuras que a causam (*Theodíce*, § 356, in GP VI, p. 327).

<sup>220</sup> É manifesto neste caso que nem o conhecimento das cores é adequado ou intuitivo, nem tão pouco é a definição da cor branca completa. Acerca dos limites da análise, falarei logo a seguir.

nela estão presentes são suficientes para distinguir a coisa definida de outras, mas não para dar a conhecer se esta é possível ou não. Tal tipo de definição está, com efeito, atrelado ao conhecimento que é distinto, porquanto posso diferenciar o objeto de outros, mas não adequado, já que a análise não prossegue o suficiente para sabermos se os elementos que nele estão contidos são logicamente possíveis ou não. Se a possibilidade da coisa é, ao contrário, revelada na definição, ela é real, tipo de definição que, por sua vez, pode ser de três espécies. Quando se chega a um tal nível de decomposição da noção que a análise é esgotada e as noções primitivas que a compõem são todas distinguidas, pode-se compreender *a priori* se seus elementos são compatíveis ou não, que é o que ocorre no conhecimento adequado e no intuitivo: neste caso, a definição real da coisa é perfeita ou essencial. Pode-se também provar a possibilidade da coisa *a priori* quando a definição contém a gênese possível da noção, como ocorre com relação a certos objetos da geometria; um sólido, por exemplo, que surge a partir de um plano — a definição é, então, real e causal.

Entretanto, se estas fossem as únicas vias pelas quais se pudesse fornecer a possibilidade do objeto, a ciência humana seria de grande precariedade, pois freqüentemente a decomposição que os homens realizam das noções não chega até os requisitos cuja possibilidade já é conhecida. Afinal, apesar da concepção analítica que Leibniz apresenta do conhecimento, o autor reconhece que apenas em determinado tipo de proposição a análise pode ser levada a cabo por nós, a saber, com relação às verdades de razão, que podem ser demonstradas pelo princípio de identidade ou de não-contradição. Já nas verdades de fato, “se bem que o predicado esteja, com efeito, incluído no sujeito, ainda que se continue indefinidamente a análise de ambos os termos, nunca se chega à demonstração ou identidade, e somente Deus, que abarca o infinito de uma só vez, pode ver claramente de que maneira um está incluído no outro e compreender *a priori* a razão perfeita da contingência, explicitada pelas criaturas pela experiência *a posteriori*”.<sup>221</sup>

Ora, sem o conhecimento de se a noção é ou não possível, não se possui a fundamentação necessária para saber se ela é verdadeira ou falsa, pois ela pode encerrar uma contradição que não percebemos, o que arruinaria a nossa ciência. Com efeito, “as definições nominais são insuficientes para uma ciência perfeita, a não ser que se saiba

---

<sup>221</sup> “Verdades necessárias e contingentes”, in OLASO, p. 329. Deste modo, a experiência consistirá numa fonte conhecimento de importância fundamental para os homens, como se verá a seguir.

com certeza por outro meio que a coisa definida é possível”.<sup>222</sup> Este outro meio é justamente a via *a posteriori* em contraposição com a *a priori*, que é mais difícil e mais rara. Ela consiste na experiência, afinal uma vez que o existente atual é, na filosofia leibniziana, uma pequena região no domínio dos possíveis e é a ele subordinado, tudo o que constatamos existir de fato é possível, o que nos permite conhecer a possibilidade da coisa em questão a despeito de nossa finitude intelectual, que não tem capacidade de englobar com distinção até os elementos mais simples:

Não me atrevera agora por certo a determinar se alguma vez se pode levar a cabo uma análise perfeita das noções ou se é possível reduzir os pensamentos aos primeiros possíveis e noções não suscetíveis de decomposição (...) Em geral, contentamos-nos com ter aprendido através da experiência a realidade de algumas noções, de onde compomos outras segundo o exemplo da natureza.<sup>223</sup>

Ou seja, a experiência desempenha um papel muito importante acerca dos nossos conhecimentos, pois, para Leibniz, se os homens tivessem sempre a pretensão de constituir a ciência exclusivamente de conhecimentos adequados e intuitivos, rejeitando tudo o que não estivesse neste parâmetro, ela não progrediria. Assim, o conhecimento da possibilidade por meio da experiência, do qual consiste um bom exemplo o do mercúrio, cuja possibilidade é conhecida por este estranho metal ser encontrado na natureza, apesar de não nos fornecer a essência ou a gênese causal da coisa — que é o que torna um conhecimento perfeito —, é o que possibilita grande parte dos conhecimentos.

Além disso, deve-se perguntar se realmente é preciso sempre almejar definições perfeitas, que expressem todos os requisitos que entram em uma noção, bem como conhecimentos adequados dos quais elas são índices. Afinal, dada a finitude do espírito criado, é preciso abreviar as coisas a se considerar:

É principalmente a falta do conhecimento que nós temos dessas idéias distintas, escondidas nas confusas, que nos paralisa, e, mesmo quando tudo está distintamente exposto aos nossos sentidos ou ao nosso espírito, a *multidão* das coisas que cumpre considerar por vezes nos confunde. Por exemplo, quando há uma pilha de 1000 balas diante dos nossos olhos, é evidente que, para bem conceber (*concevoir*) o número e as propriedades desta multidão, é muito útil ordená-las em figuras, como se faz nas casas de comércio, a fim de

---

<sup>222</sup> “Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as idéias”, in OLASO, p. 275.

<sup>223</sup> Idem.

ter delas idéias distintas e fixá-las mesmo de maneira a não ser necessário contá-las mais de uma vez. É também a multidão de considerações que faz com que na ciência dos próprios números existam dificuldades muito grandes, pois se procuram *abreviações*, e não se sabe se a natureza os possui em suas dobras (*dans ses replis*), para o caso de que se trata.<sup>224</sup>

Desta forma, apesar de Leibniz atribuir à ausência de distinção nas idéias o primeiro entrave no nosso conhecimento, logo após, o autor acrescenta uma observação importante: *mesmo* quando tudo é distintamente exposto, isto é, dada esta condição, ainda subsiste uma dificuldade, pois o espírito finito não pode abarcar tudo de modo adequado, já que a *multidão de coisas* nos deixa atordoados: os homens visam muitas coisas ao mesmo tempo e não podem exprimir tudo o que pensam<sup>225</sup>. Aliás, para nós, seres racionais finitos, uma tal quantidade de coisas a se considerar não poderia *de direito* ser distinta: o número elevado de impressões constitui, com efeito, uma das causas da indistinção na percepção<sup>226</sup>. Ou seja, nem mesmo hipoteticamente uma tal impressão, que envolvesse uma pluralidade tão grande, poderia ser distinta. Para os espíritos criados, com efeito, a cada apercepção ou representação distinta, corresponde uma infinidade de percepções confusas ou virtuais, sendo que é necessário o concurso do tempo para torná-las mais distintas — é da natureza do conhecimento humano a de se desenvolver aos poucos e progressivamente. Deste modo, como não podemos pensar distintamente numa pluralidade de maneira atual, abarcando de uma só vez todos os elementos, uma pilha de mil balas não poderia ser representada distintamente pelos homens, que vivem no espaço e no tempo — “sem dúvida, quando a noção é muito *composta*, não podemos pensar de forma *simultânea* todas as noções que a compõem”.<sup>227</sup>

Ora, uma vez que muitos dos conhecimentos almejados pelos homens são muito complexos e envolvem uma infinidade de noções, é preciso que o objeto a ser mais especificamente considerado seja de alguma forma *reduzido*, afim de que se possa produzir conhecimento. De fato, no trecho supracitado, Leibniz indica que não só as impressões sensíveis — campo que muitos dos filósofos vêem como a morada própria da obscuridade e erro — como também a própria ciência dos números está sujeita à confusão devido à quantidade grande de coisas a serem contempladas.

<sup>224</sup> NE, IV, XVII, § 9, p. 398 (com pequenas modificações de tradução), itálicos meus.

<sup>225</sup> NE, IV, VII, § 11.

<sup>226</sup> Vide citação na nota 146.

<sup>227</sup> “Meditações sobre a verdade, o conhecimento e as idéias”, in OLASO, p. 273 (itálicos meus).

Assim, o ideal analítico a ser perseguido nos conhecimentos não só não pode, como também nem sempre deve ser impulsionado até as últimas conseqüências e, ao seu lado, a ciência deve procurar os meios que facilitem o conhecimento do objeto que se deseja examinar, isto é, os expedientes que desembaracem o pensamento da confusão provocada pela grande quantidade de coisas. É por esta razão que Leibniz defende com tanta insistência o uso das **máximas**<sup>228</sup>, alvo constante da crítica de Filaleto-Locke (que teme que por meio da autoridade das ditas máximas atribua-se consentimento a determinadas proposições sem o devido exame): trata-se de formulações que expressam a razão geral comum a várias verdades particulares e que são úteis justamente porque desoneram a memória de uma grande quantidade de idéias particulares, que, se tivessem de ser todas contempladas, causariam uma grande confusão na mente de quem as examina.

Ora, uma vez que nem sempre é possível provar analiticamente a veracidade de uma determinada proposição, Leibniz, opondo-se a Descartes e também a Locke<sup>229</sup>, que desqualificam como fé ou opinião o que não é demonstrado, não despreza o que, de acordo com sua teoria do conhecimento, não se situa nos mais altos graus da classificação, isto é, aqueles conhecimentos que ainda são passíveis de aperfeiçoamento em termos de progressiva distinção e que podem ser ainda melhor justificados. Assim, nos *Novos Ensaios*<sup>230</sup>, Leibniz alega que talvez a opinião fundada na **verossimilhança** também mereça o nome de conhecimento, pois de outra forma, áreas importantes do conhecimento, tal como o conhecimento histórico, não poderiam se sustentar.

O autor defende, com efeito, que uma **ciência das probabilidades** seja desenvolvida, pois, uma vez que há muitas questões que os homens não podem resolver absolutamente, convém encontrar parâmetros de racionalidade que nos orientem acerca de um assunto com base nos dados de que dispomos, já que não há nenhum domínio do ser que seja absolutamente irracional, nem mesmo as aparências, que tradicionalmente são postas do lado do não-ser. O fato de uma ciência das probabilidades não ter sido desenvolvida, nos diz Leibniz, é muito devido à confusão que se fez entre a noção do provável e do *éndoxos* de Aristóteles, o que contribuiu para que aquela noção fosse contraposta à de ciência. Entretanto, trata-se de um equívoco a ser corrigido e o filósofo de Hannover alega não só que ela deveria ser desenvolvida ao lado das ciências

---

<sup>228</sup> NE, IV, XII, § 2.

<sup>229</sup> NE, IV, II, § 14.

<sup>230</sup> Idem.

demonstrativas, como ainda chega a cogitar a sua prioridade devido à grande utilidade que ela teria para as coisas humanas: “ora, não sei se o estabelecimento da arte de apreciar as probabilidades não seria mais útil que uma boa parte das nossas ciências demonstrativas, sendo que pensei nisto mais de uma vez”.<sup>231</sup> Com efeito, somente tendo-se em vista a importância que Leibniz atribuiu à probabilidade como forma de conhecimento, é que se pode entender o motivo pelo qual o autor redigiu tantos escritos acerca da probabilidade<sup>232</sup>. Afinal, trata-se, aos seus olhos, de uma arte que é útil à resolução de várias questões práticas que são da maior importância — como já se disse, o filósofo de Hannover vê nas questões relativas ao conhecimento uma relevância tanto teórica como prática. Assim, além de defender que a verossimilhança deva também ser considerada um critério para o conhecimento e de que uma ciência das probabilidades deva ser desenvolvida, Leibniz desenvolve, neste mesmo mote da utilidade, a noção de infinitesimal que, apesar de consistir em uma ficção, em uma noção que é puramente ideal, é amplamente justificada pela utilidade que possui na resolução de importantes problemas concernentes à natureza e ao continuum. Do mesmo modo, afim de que um determinado problema difícil seja resolvido, como o da quadratura do círculo, vale formular uma equação onde até o irracional e o desconhecido entrem<sup>233</sup>. Ora, também é neste mesmo mote que Leibniz atribui grande valor teórico às hipóteses, que são científicas quando, em uma única fórmula, explicam vários fenômenos<sup>234</sup>.

Enfim, dada a complexidade dos temas aos quais a ciência humana tem de se debruçar, é muitas vezes preciso renunciar ao conhecimento adequado das coisas, isto é, à análise completa das noções das quais tratamos. Daí a importância do pensamento simbólico para a constituição do conhecimento humano, pois ele permite que o pensamento seja *abreviado*, facilitando as operações do espírito, como se verá a seguir.

### *Pensamento simbólico versus conhecimento intuitivo*

---

<sup>231</sup> Idem, p. 299.

<sup>232</sup> A respeito deste tema, há a coletânea de escritos sobre Leibniz a respeito da probabilidade *L'estime des apparences — 21 manuscrits de Leibniz sur les probabilités, la théorie des jeux, l'espérance de vie*. Paris: Vrin, 1995. Organização de Marc Parmentier.

<sup>233</sup> NE, IV, III, § 6.

<sup>234</sup> Trata-se do contrário da postura de Newton que, enquanto cientista, afirma “hypotheses non fingo”: “mas até aqui não fui capaz de descobrir a causa dessas propriedades da gravidade a partir dos fenômenos e não construo nenhuma hipótese; pois tudo que não é deduzido dos fenômenos deve ser chamado uma hipótese; e as hipóteses, quer metafísicas ou físicas, quer de qualidades ocultas ou mecânicas, não tem lugar na filosofia experimental” (Escólio Geral dos *Princípios Matemáticos*. Tradução de Pablo Rubén Mariconda, in *Newton/Leibniz*. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril, 1983, p. 22).

Dentro da classificação dos conhecimentos, o pensamento simbólico é aquele que tem lugar quando a noção na mente é clara e distinta, o que quer dizer que podemos distinguir a coisa representada por meio de notas e exames suficientes, mas na qual a natureza total desta não é contemplada de modo simultâneo, sendo que **signos** são empregados no lugar das noções que estão implícitas no pensamento:

Em geral, e especialmente numa análise de maior extensão, não vemos, com efeito, a natureza total da coisa de um modo simultâneo, mas empregamos signos no lugar das coisas cuja explicação, ao meditar, omitimos por razão de economia, sabendo ou acreditando que a possuímos. Assim, ao pensar o quiliógono ou polígono de mil lados iguais, nem sempre reparo na natureza do lado, nem na da igualdade, nem na do milhar (ou seja, o cubo de dez), mas emprego em meu espírito estas palavras (cujo sentido se apresenta à mente ao menos de um modo obscuro e imperfeito) no lugar das idéias que tenho delas pois recorro a seu significado ainda que no momento julgue desnecessário explicá-lo. Chamo este tipo de conhecimento *cego* ou também *simbólico*.<sup>235</sup>

Este tipo de conhecimento não só é o mais freqüente por ser na grande maioria das vezes inevitável como limite do saber humano, já que a intuição como forma de conhecimento se dá mui raramente entre os homens, como também o uso dos caracteres que o expressam propicia a facilitação na manipulação dos conhecimentos. Ou seja, deve-se fazer da necessidade uma virtude, aproveitando o uso do pensamento simbólico e dos signos para o avanço das ciências, já que eles simplificam as operações do pensamento, abarcando de forma abreviada grande quantidade de coisas<sup>236</sup>, o que de outra forma seria muito penoso, para não dizer irrealizável:

Todo raciocínio humano realiza-se por meio de certos signos ou caracteres. Pois não são apenas as coisas elas mesmas, mas também as *idéias das coisas* que o espírito *não pode e não deve* observar sempre de maneira distinta; é por isso que se empregam signos em seu lugar a fim de *abreviar*. Com efeito, se um geômetra, cada vez que nomeasse uma hipérbole, uma espiral ou uma quadratriz no curso de suas demonstrações, estivesse constringido a figurar previamente com exatidão suas definições ou seu modo de produção assim como, por sua vez, as definições dos termos que intervêm nestas definições, seria muito lentamente que ele viria a descobrir o que quer que seja de novo; se um aritmético no curso de seus cálculos pensasse *continuamente* nos valores de todas as marcas ou cifras que ele

<sup>235</sup> “Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as idéias”, in OLASO, p. 273 (negrito meu).

<sup>236</sup> “Demonstração das proposições primeiras”, in OLASO, p. 89.

escreve, assim como na multidão das unidades, ele não chegaria jamais ao termo de longos cálculos.<sup>237</sup>

Assim, se o caminho encontrado por Descartes nas *Meditações* rumo ao conhecimento certo se dá pela recusa de que os sentidos sejam uma fonte segura de conhecimento e pela procura, em seu lugar, de verdades por meio do exame restrito às idéias que ele encontra em seu próprio espírito, pois só elas são acessíveis como objeto de exame direto<sup>238</sup>, sendo que a correspondência entre o que se afirma e a realidade só pode se dar pela mediação das idéias<sup>239</sup>, Leibniz, em contraste, localiza a verdade em uma proporção, em uma relação constante e regrada entre os caracteres e as coisas.<sup>240</sup> De fato, não só ele defende ser dispensável o recurso a todas as idéias envolvidas em um conhecimento enquanto intermediação entre o discurso e a realidade como também argumenta no trecho supracitado que não só as coisas, mas igualmente suas idéias nem sempre (leia-se quase nunca) são acessíveis ao espírito de modo que ele possa pensar distintamente os elementos nelas envolvidos. Com efeito, nas “Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as idéias”, o filósofo alemão, argumentando diretamente contra o procedimento cartesiano de “apelar” às idéias como garantia contra o erro, alega, por meio da distinção entre idéia e pensamento — distinção que o autor enfatiza no primeiro capítulo do segundo livro dos *Novos Ensaios* —, que “não possuímos imediatamente a idéia da coisa da qual temos consciência de que pensamos”<sup>241</sup>, de modo que o axioma cartesiano segundo o qual “tudo o que percebo clara e distintamente de algo é verdadeiro e pode enunciar-se a respeito deste algo”<sup>242</sup> é completamente inútil. Assim, se Descartes opõe-se ao realismo de tradição empirista, alegando que não possuímos acesso direto aos fatos exteriores, mas apenas à interioridade da

---

<sup>237</sup> GP VII, p. 204. Utilizo aqui a tradução francesa realizada por F. Worms e publicada sob o título de “Fondements du calcul rationnel”, in *Recherches générales sur l’analyse des notions et des vérités: 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*; introdução e notas de Jean-Baptiste Rauzy, Paris: PUF, 1998, p. 166, itálicos meus.

<sup>238</sup> Após chegar à primeira verdade eu sou, eu existo, e determinar a essência deste eu como coisa pensante, Descartes sustenta que, a fim de descobrir se há alguma coisa fora ele mesmo, só há uma via possível, a saber, o exame de suas idéias com suas realidades objetivas (MED, III, §15, preceito que é relembrado em MED, V, § 2).

<sup>239</sup> “Não se tratará mais de situá-la (a noção de verdade como correspondência) na exterioridade de uma relação, constatável a “olho nu”, por assim dizer, entre as opiniões e as coisas que nos cercam, mas de situá-la, a partir da interioridade da consciência, numa relação entre as idéias e as coisas exteriores. O que implica, pois, na articulação da noção de verdade por correspondência numa relação entre três termos” (FORLIN – *A teoria cartesiana da verdade*, p. 84).

<sup>240</sup> “Diálogo sobre a conexão entre as coisas e as palavras”, in OLASO, p. 175.

<sup>241</sup> “Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as idéias”, in OLASO, p. 276.

<sup>242</sup> Idem



consciência<sup>243</sup>, o filósofo alemão objeta que esta premissa cartesiana não muda os dados do problema, pois o que determina a dificuldade de alcançar um conhecimento adequado é a complexidade de seu objeto e não a fonte donde provém.

Além disso, não só não está freqüentemente em seu poder, como também o espírito não deve almejar alcançar sempre um conhecimento adequado, isto é, aquele no qual a análise chega até os últimos elementos<sup>244</sup>, já que se este parâmetro de conhecimento fosse perseguido, o avanço no conhecimento paralisar-se-ia, como já se comentou. Não podemos compreender a natureza total de cada elemento de um cálculo, mas empregamos signos em seu lugar e omitimos sua explicação, pois ela é desnecessária para se chegar ao resultado que se procura. Assim, é por uma razão de economia<sup>245</sup> que o emprego de signos deve ser alastrado nas diversas ciências demonstrativas. Ao abreviar os pensamentos, com efeito, os signos são operacionais, isto é, eles facilitam as operações relativas à demonstração, “pois quando muitas coisas são expressas abreviadamente podem ser simultaneamente comparadas com o pensamento de forma fácil, recorridas, coordenadas com uma finalidade, a saber, *resolver problemas* e o *máximo* de problemas”.<sup>246</sup> Isto é, o uso dos signos nas ciências traduz-se numa questão de utilidade, ampliando o nosso poder de conhecimento o máximo possível relativamente à nossa finita capacidade cognitiva, que não possui a aptidão de abarcar as noções de modo intuitivo, como Deus a possui. Assim sendo, o filósofo de Hannover contrapõe-se não só a Descartes como também a Locke: enquanto o filósofo do cogito limita a alçada da ciência ao domínio das idéias claras e distintas e o autor da tabula rasa, definindo o conhecimento como a percepção da conveniência ou oposição entre duas idéias<sup>247</sup>, vincula a extensão do nosso conhecimento ao domínio das nossas idéias (de modo que o primeiro é ainda mais limitado que o segundo, que já em si não é tão grande)<sup>248</sup>, Leibniz visa com a sua valorização dos símbolos justamente eliminar a premissa de indispensável recurso às idéias, premissa que caracteriza o idealismo cartesiano, mostrando como descobertas podem ser realizadas sem que todas as idéias sejam sempre contempladas pelo espírito. Afinal, é o que se pode constatar

---

<sup>243</sup> FORLIN.—*A teoria cartesiana da verdade*, p. 190

<sup>244</sup> “Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as idéias”, in OLASO, p. 272 e 273.

<sup>245</sup> Idem.

<sup>246</sup> “Demonstração das proposições primárias”, in OLASO, p. 90, *itálicos meus*.

<sup>247</sup> NE, IV, I, § 2.

<sup>248</sup> NE, IV, III, § 6.

por uma das ciências de maior êxito: “a álgebra”, que “mostra que se pode fazer grandes descobertas sem recorrer sempre às idéias mesmas das coisas”.<sup>249</sup>

Deste modo, para que raciocinemos com segurança e alcancemos novas verdades para o progresso nas ciências, podemos e até devemos colocar de lado duas exigências cognitivas que, para Leibniz, são descabidas: em primeiro lugar, não é preciso ter em mãos até os últimos elementos dos raciocínios em questão, possuindo um pensamento distinto de todas as noções neles envolvidas, já que podemos empregar signos no lugar das coisas que sabemos já possuir, sem que precisemos ter um conhecimento intuitivo acerca do que tratamos. Caso contrário, teríamos de possuir presentemente no espírito as idéias de lado, de igualdade e de milhar ao pensarmos o quiliógono<sup>250</sup>, já que nesta noção estão envolvidas aquelas, o que, manifestamente não se faz necessário. Ou ainda, não poderíamos partir de axiomas já estabelecidos ou de fórmulas conhecidas ou de “estabelecimentos”, isto é, determinados pontos que são arrematados e colocados fora de questão<sup>251</sup>, mas seríamos sempre obrigados a definir tudo desde os primeiros elementos. Ora, como já insisti anteriormente, para o nosso autor podemos e devemos partir de conhecimentos já estabelecidos para constituir outros, pois de outro modo não avançaríamos nas ciências. Afinal, nem sempre é preciso prosseguir com a análise das noções com as quais se trabalha, assim como nem sempre os geômetras precisam provar seus axiomas e os físicos dar a razão de todas as suas experiências: bastam alguns princípios tanto em um caso como no outro para dar conta de um grande número de teoremas ou de uma série de fenômenos.<sup>252</sup>

Em segundo lugar, não é preciso que nos raciocínios se pense continuamente nas noções, mantendo no espírito um pensamento atual acerca deles. Mas, ao contrário, como já se disse a respeito da diferença entre a percepção e apercepção, isto é, entre a atividade ininterrupta e a reflexão pontual, a maioria dos pensamentos permanece envolvida. Ora, para remediar esta dificuldade, basta que as noções sejam bem expressas por símbolos. Desta forma, não é preciso que as cadeias de uma demonstração sejam conhecidas intuitivamente para que as conclusões de um raciocínio sejam certas, mas, ao contrário, para o parâmetro de conhecimento formal e simbólico, ao qual

---

<sup>249</sup> NE, IV, III, § 28, P. 314 (com pequena mudança de tradução).

<sup>250</sup> Descartes também utiliza o exemplo do quiliógono, mas diferentemente de Leibniz, que por meio dele distingue o pensamento simbólico do intuitivo, o filósofo francês torna manifesto com ele a diferença entre a pura inteligência (que é afinal uma intuição) e a imaginação, operação que me é vedada quanto ao polígono de mil lados (MED, VI, §2).

<sup>251</sup> Correspondência com Thomas Burnett, in GP, III, p. 192.

<sup>252</sup> NE, IV, XII, § 10.

Leibniz se vincula, o caminho próprio para assegurar os nossos raciocínios consiste no seu uso de caracteres, pois por essa via o erro restringe-se à operação, à incorreta manipulação dos signos<sup>253</sup>.

Leibniz, com efeito, propõe que este parâmetro de conhecimento, até o momento confinado às matemáticas, nas quais correntemente os raciocínios se realizam por meio de símbolos, seja estendido a outros ramos de conhecimento, pois, ao tornar as operações **visíveis**, ele as torna também facilmente verificáveis, tanto para aquele que as realizou, quanto para outros, sendo que os erros tornam-se mais prontamente identificáveis e, conseqüentemente, retificáveis:

O único modo de retificar nossos raciocínios é torná-los tão *sensíveis* quanto são aqueles dos Matemáticos, de maneira que se pudesse encontrar seu erro à vista do olho (...) pois, por esse meio, tendo reduzido um raciocínio de moral, de física, de medicina ou de Metafísica a estes termos ou caracteres, poder-se-á a tal ponto o acompanhar a todo momento de *prova de números*, que será impossível se enganar se nós não o queremos”<sup>254</sup>

Ainda que na escala dos saberes seja menos perfeito do que o conhecimento intuitivo, o conhecimento simbólico e os signos que o acompanham são, pois, o que permite que a **certeza** se espalhe pelos domínios do conhecimento, já que os tornam passíveis de prova, verdadeira garantia de justeza das conclusões em contraposição com a pretensa evidência das idéias que Descartes alega tornar os conhecimentos certos e indubitáveis, contra a qual Leibniz criticará. Assim, embora ambos os autores reconheçam na matemática o exemplo a ser seguido para os demais conhecimentos, enquanto um argumenta que é o amplo uso de signos para operar os raciocínios que responde pelo sucesso destas ciências, o outro atribui a certeza nelas obtida à constituição de suas cadeias pelas operações exclusivas da intuição e da dedução. Se,

<sup>253</sup> “Fondements du calcul rationnel”, in GP VII, p. 204 e “Sur la caractéristique et la science”, in GP VII, p. 198. Traduções francesas de F. Worms, in *Recherches générales sur l’analyse des notions et des vérités*.

O que para Leibniz constitui uma virtude, é para Descartes um vício, pois é justamente essa dispensabilidade da evidência nos raciocínios que Descartes considera pernicioso no parâmetro formal de conhecimento imposto pelos dialéticos, já que conduz ao mau uso da luz natural, levando a razão a ser preguiçosa. Assim, o filósofo francês deixa de lado “todos os preceitos dos dialéticos, com os quais eles julgam governar a razão humana, prescrevendo-lhe certas formas de argumentação, que concluem com uma tal necessidade que a razão que a elas se confia, ainda que se dispense de considerar de uma maneira evidente e atenta a própria inferência, dispondo-se numa espécie de férias, pode chegar ainda assim a uma conclusão certa em virtude apenas da forma”. Descartes, ao contrário, procura antes “todos os auxiliares que podem manter nosso pensamento no estado de atenção”: ao filósofo da evidência, importa tornar o objeto presente ao espírito atento. (*Regras para a direção do espírito*, regra X, a tradução aqui utilizada é a de J. Brunschwig, in *Règles pour la direction de l’esprit*. Garnier, Paris, 1997, p. 125 e 126).

<sup>254</sup> “Projet et essai pour arriver à quelque certitude...”, in COUTURAT, p. 176, itálicos meus.

para Descartes é a apreensão mesma dos **conteúdos** das idéias que garante a evidência e, conseqüentemente, a solidez dos juízos, apreensão que consiste justamente na intuição e na sua faculdade do espírito correspondente, a perspicácia, pela qual vejo por intuição cada coisa em particular<sup>255</sup>, para Leibniz é a **forma** que garante a invenção de conhecimentos certos neste território, sem que seja preciso ter uma intuição acerca dos conteúdos aí envolvidos. Tessa Moura Lacerda comenta a este respeito que “ao filósofo alemão interessa considerar a estrutura objetiva da idéia nela mesma com certa independência em relação ao pensamento que a concebe ou a que se apresenta a idéia (...) O critério de verdade deverá ser, então, uma demonstração sólida que a forma lógica garante”.<sup>256</sup> De fato, no opúsculo “Sur la caractéristique et la science”, Leibniz argumenta a favor da ampliação da substituição dos pensamentos por símbolos para além do domínio da matemática afirmando que a rigorosidade da forma ou gramática dos raciocínios é o que os vacinam contra o erro:

É preciso, sobretudo, fazer de tal maneira que todo paralogismo não seja nada além de um *erro de cálculo*, e que um sofisma expresso nesta nova espécie de escritura não seja nada mais do que um solecismo ou barbarismo, fácil de apanhar precisamente graças às *leis da gramática filosófica* da qual é questão.<sup>257</sup>

Ou seja, pela obediência aos parâmetros formais ou ainda leis da gramática filosófica os erros são facilmente elimináveis e a rigorosidade do raciocínio é verificada sem dificuldade. E o mais importante é que, como Lacerda aponta no trecho acima citado de sua tese, este parâmetro formal de conhecimento mantém independência em relação ao sujeito que pensa, pois trata-se de uma gramática normativa válida para todos e facilmente verificável por outros, já que aquele que realizou a demonstração deixa no papel todo o seu raciocínio simbolizado por signos de significação unívoca. Basta observar a boa utilização destes signos e suas correlações, *sem precisar entrar no conteúdo particular de cada idéia*. De fato, Leibniz quer argumentar que uma proposição pode ser demonstrada sem que seja necessário pensar em particular em cada elemento envolvido, pois posso chegar à identidade ou contradição dos termos por meio de signos desde que a sua utilização seja bem regrada. “Por isso, a *análise simbólica* dos

---

<sup>255</sup> Regras para a direção do espírito, regra IX.

<sup>256</sup> LACERDA — “A expressão em Leibniz”, tese de doutorado apresentada ao programa de pós-graduação em Filosofia do departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005, p. 186 e 187.

<sup>257</sup> “Sur la caractéristique et la science”, in GP VII, p. 200, itálicos meus.

autores recentes é tão útil para raciocinar com rapidez e segurança, qualquer que seja a objeção que formula Hobbes. Por isso vemos que aqueles que possuem a arte de utilizar invariavelmente palavras apropriadas sabem raciocinar com exatidão, isto é, sabem ordenar seus pensamentos”.<sup>258</sup> Isto é, para descobrir a veracidade ou falsidade de uma determinada proposição não é preciso prosseguir com a análise até os elementos primitivos, mas basta que esta seja impulsionada até que a identidade ou a contradição entre os signos seja tornada visível, sendo desnecessário explicitar todas as noções primitivas aí envolvidas.

Assim, a utilização de signos e a *visualização dos raciocínios* estão em franca oposição com o *paradigma ótico* envolvido na exigência de evidência e na concepção da idéia clara e distinta enquanto “quadros fiéis de um original”, tal como aponta Gérard Lebrun em seu ensaio “A noção de ‘semelhança’ de Descartes a Leibniz”<sup>259</sup>, pois o que a visualização dos raciocínios no papel permite é que cada um possa realizar as operações de raciocínio necessárias independentemente de uma intuição — operação intelectual comparável a uma visão ocular<sup>260</sup> — dos conteúdos envolvidos. Isto é, com a utilização dos signos, pode-se raciocinar com certeza sem que seja preciso garantir a evidência da representação por um olhar do espírito dirigido ao conteúdo de cada idéia em particular, condição fundamental na constituição do conhecimento certo para o autor das *Meditações*.

Ora, uma vez que Leibniz concebe a ciência pelo prisma da continuidade e do trabalho coletivo, a sinalização dos raciocínios passa a ter grande importância, pois é isto que permite que os raciocínios possam ser conservados e comodamente retomados e as descobertas sejam mais facilmente comunicadas e aproveitadas pela comunidade de sábios. Isto é: como a utilização dos signos favorece a **transmissão** dos conhecimentos, ela torna-se aliada do progresso das ciências. De fato, enquanto Leibniz concede grande importância à comunicação dos conhecimentos — o que pode ser constatado na sua insistência com relação à publicação de determinadas obras, bem como na sua extensa rede de correspondentes que manteve na sua intensa atividade epistolar —, Descartes,

<sup>258</sup> “Demonstração das proposições primeiras”, in OLASO, p. 90. A objeção de Hobbes em questão é citada por Ezequiel de Olaso: “não estou certo de que tal discurso simbólico, empregado sem as idéias correspondentes das coisas, possa sequer ser considerada útil” (HOBBS — *De Corpore*, in *Body, Man and Citizen*. Nova York: Collier, 1967, p. 20).

<sup>259</sup> In *Conhecimento, Linguagem e Ideologia*. São Paulo: Perspectiva, 1989.

<sup>260</sup> *Regras para a direção do espírito*, regra IX. A intuição intelectual em Descartes, tal como em Platão, constitui em uma visão da idéia, visão que se contrapõe à visão sensível, recurso ao qual Leibniz tem em mente quando fala da vantagem da utilização dos signos, que permitem que os raciocínios sejam visualizados no papel.

ao contrário, parece descrente em relação à aprendizagem e transmissão de conhecimentos<sup>261</sup>. Isto porque o autor das *Meditações* atribui veracidade apenas ao que é constituído no interior de uma cadeia de intuições e deduções que, por sua vez, precisa ser constituída desde o início por cada espírito que almeje conhecimento rigoroso. Para Leibniz, ao contrário, a veracidade de uma determinada proposição não se vincula necessariamente a esta ordem das provas, mas a verdade pode possuir lugares distintos conforme as diferentes disposições nas quais o conhecimento se organiza, asserção que o filósofo expõe no último capítulo dos *Novos Ensaios*, do qual se irá tratar a seguir.

### **A divisão das ciências: concepção de sistema em Descartes e Leibniz**

No capítulo relativo à divisão das ciências, Filaleto-Locke inicia defendendo que há três grandes espécies de objeto que são passíveis de serem englobadas pelo entendimento humano: a física ou filosofia natural, que diz respeito à natureza das coisas em si mesmas, a moral ou filosofia prática, que trata do homem na qualidade de agente e tem como fim a felicidade, e a lógica, que concerne aos meios de adquirir e comunicar o conhecimento. Desta forma, a ciência possuiria esta divisão e “essas três espécies, a física, a moral e a lógica, constituem como que três grandes províncias no

---

<sup>261</sup> Apesar do autor francês, assim como Leibniz, apontar a leitura dos antigos como meio de orientação para saber o que falta descobrir nas ciências, esta importância atribuída à erudição é logo na seqüência do texto relativizada e Descartes dá mostras de sua descrença em relação à transmissão do conhecimento: “devem ler-se os livros dos Antigos, pois é uma grande vantagem podermos aproveitar os trabalhos de um tão elevado número de homens, quer para conhecer as descobertas já feitas no passado com êxito, quer também para nos informarmos do que ainda falta descobrir em todas as disciplinas. Há, contudo, um grande perigo de se contraírem talvez algumas manchas de erro na leitura demasiado atenta desses livros, manchas que a nós se agarram sejam quais forem as nossas resistências e precauções.” E também com relação a algum tema, “mesmo se todos estivessem de acordo, o seu ensino não nos bastaria: nunca nos tornamos matemáticos, por exemplo, embora saibamos de cor todas as demonstrações feitas pelos outros, se com o espírito não formos capazes de resolver todo e qualquer problema; nem nos tornaremos filósofos se, tendo lido todos os raciocínios de Platão e Aristóteles, não pudermos formar um juízo sólido sobre quanto nos é proposto. Com efeito, daríamos a impressão de termos aprendido não ciências, mas história” (regra III das *Regras para a direção do espírito*, p. 18 e 19). Assim, Descartes defende que a ciência, contrariamente à história, é intransmissível, pois ela apenas se constitui no interior do espírito, não adiantando de nada a leitura dos clássicos. Apesar de o autor francês incitar à leitura dos clássicos, ele recomenda na realidade o contrário e vê esta atividade como algo mais prejudicial do que proveitoso, pois se aprendem apenas os erros, e não as verdades. Pela mesma razão, o filósofo das *Meditações* despreza os silogismos e a lógica aristotélica, pois apenas dão a ilusão de transmissão de conhecimento, já que dispensam a intuição daquele que os examina, sendo nessa medida perigosos e propícios para suscitar a ignorância (DISC, II, p. 45). Enfim, é aquela imagem que se consolidou acerca de Descartes, como o autor que rejeita a erudição como prejudicial e que estabelece uma oposição patente entre a história e a ciência, entre a memória e a luz natural, considerando que a leitura dos livros importantes não conduz a melhores raciocínios, mas, ao contrário, estão mais aptos a consolidar melhores juízos aqueles que não sofreram tanta influência dos outros (DISC, II).

mundo intelectual, completamente separadas e distintas uma da outra”.<sup>262</sup> Ao que Leibniz responde que essa divisão, já célebre entre os antigos, apesar de aceitável, possui um grande problema: “a principal dificuldade existente na divisão proposta das ciências consiste no fato de que cada parte parece engolir o todo”.<sup>263</sup> Isto é, dentro de cada uma destas divisões, se os objetos são considerados como é devido, inevitavelmente se recairá numa das outras divisões. Ora, *todo* o nosso conhecimento, constituído conforma às regras da lógica, *simultaneamente* diz respeito à natureza das coisas e está a serviço de nossa felicidade — mais uma vez lembrando que, para Leibniz, o conhecimento é um construto não apenas teórico, como também prático. De modo que se torna complicado definir assim tão estritamente a jurisdição de cada uma destas divisões. E, para expressar de forma mais contundente o problema que surgiria de uma tal separação entre estes domínios, o filósofo de Hannover utiliza o vocabulário jurídico, pois haveria um conflito de territórios: “com isto tereis as vossas três grandes províncias da enciclopédia em guerra contínua visto que uma se arrogará sempre os direitos das outras”.<sup>264</sup> Por isso, acerca da natureza do conhecimento, ao invés de falar de províncias ou territórios, constitui uma metáfora mais conveniente a do *oceano*:

Os *nominalistas* acreditaram que existem tantas ciências particulares quantas são as verdades. Outros comparam o conjunto completo dos nossos conhecimentos a um *oceano*, que consta todo ele de uma peça única, sendo dividido em caledoniano, atlântico, etiópico e índico, apenas por linhas arbitrárias. Consta-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 conseqüências ou efeitos que pode produzir (...) Por aí se vê que *uma mesma verdade pode ter vários lugares*, conforme as diferentes relações (*rappports*) que pode possuir.<sup>265</sup>

Para Leibniz, com efeito, o que torna inadequada esta separação completa entre física, moral e lógica é que ela, no limite, descarta a unidade da verdade, que se mantém una, quer realizemos esta divisão ou não. Por isso é que o autor da *Monadologia* cita aqui (pela denominação de “nominalistas”) Hobbes, autor que, segundo ele, argumenta que a verdade é arbitrária, já que está na dependência das definições<sup>266</sup>, que os homens forjam conforme sua própria conveniência. Ora, como ocorre que uma mesma coisa seja

<sup>262</sup> NE, IV, XXI, §4, p. 428.

<sup>263</sup> Idem, p. 428 e 429.

<sup>264</sup> Idem, p. 429.

<sup>265</sup> Idem, (com pequenas modificações de tradução), itálicos meus.

<sup>266</sup> “Diálogo sobre a conexão entre as coisas e as palavras”, in OLASO, p. 174. Vide nota 202.

denominada por diferentes nomes<sup>267</sup>, a verdade seria plural, bem como a ciência, que está na sua dependência, sendo que ela consistiria em várias ciências particulares, sem qualquer unidade verdadeira. Ora, com a metáfora do oceano, que expressa a sua própria posição, Leibniz indica que essas divisões não são consequência da própria natureza do conhecimento, mas sim do nosso arbítrio. Ou seja, dado que a ciência é una, são as nossas divisões que são arbitrarias (não no sentido de que são desprovidas de sentido, mas sim no de que somos nós que as realizamos), mas não a verdade que, justamente, consiste na proporção entre os caracteres e as coisas, isto é, em uma analogia entre a conexão que há entre os elementos de um discurso e a conexão que há entre as coisas que se propõe examinar<sup>268</sup>. Por isso é que, a fim de classificar as verdades, o mais relevante é pensar nas suas relações ou conexões do que propriamente nesta divisão de objetos, que coloca a natureza de um lado e o homem enquanto agente de outro.

De fato, Leibniz quer mostrar como essa classificação pode possuir um certo sentido não enquanto divisões bem distintas, mas apenas na medida em que correspondem a diferentes ordens que o conhecimento pode ter. Correspondendo à separação tradicional entre física e moral, o filósofo de Hannover diz que há duas disposições doutrinárias principais: Uma é sintética e teórica, na qual as verdades são dispostas conforme a origem, isto é, a ordem das provas, de maneira que cada proposição viria depois daquelas das quais depende, o que quer dizer que neste caso progride-se segundo as consequências. Esta ordem é a que corresponde à física. A segunda, que corresponderia à moral, é, inversamente, analítica e prática. Nesta, com efeito, nós começamos estabelecendo o fim — a felicidade — e procuramos os meios de alcançá-la. Isto é, partimos do efeito desejado para procurar as suas causas ou termos médios de que depende. Aqui as verdades organizam-se, pois, segundo o uso. Por último, Leibniz adiciona mais uma disposição. Correspondendo à lógica, pode-se dispor o conhecimento conforme os termos e esta disposição pode ser tanto alfabética quanto sistemática, a saber, segundo os predicados que são comuns a todas noções<sup>269</sup>. Ora, cada uma destas disposições possui o seu mérito, sendo mais ou menos conveniente conforme o enfoque que se quer ter. Assim, Leibniz aceita esta classificação do conhecimento, mas com a condição de que não se pense tratar-se de divisões reais: “esta

---

<sup>267</sup> NE, IV, XXI, § 4.

<sup>268</sup> “Diálogo sobre a conexão entre as coisas e as palavras”, in OLASO, p. 176.

<sup>269</sup> NE, IV, XXI, §4.



antiga divisão é muito válida, contanto que seja entendida da forma como acabo de explicar essas disposições, ou seja, não como ciências distintas, mas como *disposições diversas das mesmas verdades*”.<sup>270</sup>

Enfim, estas disciplinas, a saber, física, moral e lógica tratam das mesmas verdades, sendo que a diferença delas consiste na ordem que o discurso prossegue. Ou seja, elas constituem nada mais do que arranjos diversos das mesmas verdades, de forma que o que é aí decisivo não são as matérias de que se trata, mas o encadeamento delas. Ora como já se disse<sup>271</sup>, a ordem analítica e a sintética são recíprocas, sendo que as verdades envolvidas devem ser as mesmas, ainda que sigam direções inversas. Conseqüentemente, conforme esta divisão, haveria uma grande repetição, já que as verdades que dizem respeito a um mesmo objeto encontrariam-se catalogadas em diferentes livros. Deste modo, afim de que o máximo de verdades possa ser exposta no mínimo de volumes<sup>272</sup> e que a conexão entre as verdades seja mais intensamente apresentada, talvez seja melhor um outro tipo de disposição. A divisão civil das ciências conforme as faculdades e as profissões (teologia, jurisprudência, medicina e filosofia), que Leibniz apresenta a seguir, não é de se menosprezar, mas ainda deixa a desejar, já que deixa a encargo da filosofia tudo o que não pode ser incluído nas outras três restantes<sup>273</sup>, além de implicar também em repetições. “Eis porque a disposição sistemática das matérias é indiscutivelmente (*sans doute*) a melhor”<sup>274</sup>, disposição que consiste em uma organização do saber na qual cada lugar reenvia a outros<sup>275</sup>, tornando clara a conexão entre conhecimentos antes dispersos e, por isso mesmo, sem os seus devidos frutos. Isto é, na ordem sistemática os termos são encadeados de forma que ele remeta a vários outros, pois a organização aí orienta-se pelo o que é *comum à pluralidade* — por isso é a disposição mais conforme à natureza da ciência, que é una. Com efeito, é a coesão que mais caracteriza a disposição sistemática e a inspiração de Leibniz a este respeito distancia-se de Descartes, como se tratará a seguir, e aproxima-se muito do estoicismo, de modo que o comentário de Victor Goldschmidt a respeito da

<sup>270</sup> Idem, p. 431, itálicos meus.

<sup>271</sup> Vide nota 214.

<sup>272</sup> Afinal, lá no primeiro capítulo vimos como a descrença de muitos em relação à erudição era motivada pela enorme quantidade de livros (quantidade assustadora para aqueles que viveram um ou dois séculos após a invenção da imprensa), de modo que a concisão deva ser perseguida.

<sup>273</sup> NE, IV, XXI, §4.

<sup>274</sup> Idem, p. 432.

<sup>275</sup> “Discours touchant la methode de la certitude et l’art d’inventer”, in GP VII, p. 180.

concepção estóica de sistema poderia muito bem ser aplicado à própria concepção leibniziana. Por isso vale a pena reproduzir aqui:

Sistema significa aqui, pois, menos a ordem das razões e o encadeamento das conseqüências aos princípios do que a solidariedade dos *dogmas*. A qualidade sistemática está menos na conseqüência do que na coesão, menos na sucessão ordenada dos dogmas do que em sua consonância. Dito de outra forma, o sistema é harmonia, muito mais do que continuidade<sup>276</sup>.

Ora, a partir deste comentário, podemos opor a concepção de sistema leibniziana à cartesiana. Para Descartes, com efeito, a ordem verdadeiramente sistemática constitui-se por meio da disposição das coisas sob a forma de *séries*, séries que se orientam não em relação ao gênero de seres, conforme as categorias de Aristóteles, mas enquanto umas são conhecidas a partir de outras: “a ordem consiste apenas em que as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem. E certamente empenhei-me, tanto quanto pude, em seguir esta ordem em minhas *Meditações*”.<sup>277</sup> Trata-se de um encadeamento cognitivo das coisas<sup>278</sup>, no qual se apreende por intuição as coisas mais fáceis e imediatas e se prossegue ininterruptamente por meio de deduções em direção às mais complexas. Ou seja, o sistema cartesiano consiste na disposição do discurso na ordem das razões por oposição à ordem das matérias: enquanto a primeira das ordens procede rigorosamente das verdades mais fáceis às mais difíceis, privilegiando assim a sucessão das provas, a segunda é temática e condiciona as verdades de acordo com as matérias de que trata, de forma que, segundo Descartes, as razões permanecem destacadas umas das outras.<sup>279</sup>

<sup>276</sup> GOLDSCHMIDT — *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris : Vrin, 1953, p. 64. A indicação da filiação da concepção de sistema leibniziana à estóica proveio de SERRES, *Le système de Leibniz*, p. 15.

<sup>277</sup> Reposta de Descartes às segundas objeções, in *Pensadores*, p. 176.

<sup>278</sup> *Regras para a direção do espírito*, regra VI. Enquanto em Descartes o discurso científico possui uma ordem própria, um encadeamento que depende da maneira como nós apreendemos cognitivamente as coisas (ordem das razões), que se distingue da relação de dependência que há entre as próprias coisas (ordem das matérias), em Leibniz, há uma consonância entre a ordem da realidade e da teoria. Afinal, como já se disse, a verdade reside na correlação regrada entre as palavras e as coisas, de modo que, para o autor da *Monadologia*, a concepção de sistema, tal como nos estóicos, engloba tanto a realidade como o discurso: à solidariedade dos dogmas na teoria corresponde a solidariedade entre as coisas no universo, isto é, a harmonia. Por isso, o mundo atual é ao que se aplica por excelência o vocábulo “sistema”: trata-se do “melhor dos sistemas possíveis” (por exemplo, carta de Leibniz a Bourguet, in GP III, p. 578 e *Theodicée*, in GP VI, p. 273), o que quer dizer a totalidade na qual o mínimo de regras produz o máximo de efeitos. E o melhor sistema explicativo da relação entre os seres criados, sistema que se sobressai ao do influxo causal e ao do ocasionalismo, é o sistema da harmonia preestabelecida, que supondo o mínimo de decretos, dá conta da maneira mais regrada e universal dos fenômenos observáveis.

<sup>279</sup> Carta de Descartes a Mersenne de 24 de dezembro de 1640, in *Correspondance*, III, p. 166.

Trata-se da ordem, enfim, que se realiza por meio de uma cadeia dedutiva constituída no interior de um espírito que raciocina.

Ainda que, para Descartes, esta ordem aplique-se tanto à maneira de demonstrar sintética quanto à analítica<sup>280</sup>, ela consiste, com efeito, naquela disposição teórica e sintética descrita nos *Novos Ensaio*s que Leibniz vê como correspondendo à física, na qual as verdades dispõem-se conforme à origem, sendo que a validade das proposições posteriores vincula-se à das anteriores. Trata-se, pois, de uma das disposições que o autor da *Monadologia* vê como um dos arranjos possíveis da verdade. Assim, se para Leibniz esta ordem de discurso científico é *uma* entre outras, para Descartes ela é a única possível: segundo o filósofo francês, “todas as coisas possíveis de cair sob o conhecimento dos homens seguem-se umas às outras da *mesma maneira*”.<sup>281</sup> Apenas esta disposição é capaz, pois, de produzir certeza no conhecimento, pois o que garante a veracidade do conhecimento é a ordem de sucessão: “como o bloco de certeza constitui-se por meio do encadeamento de verdades segundo a ordem, segue-se daí que nenhuma das verdades da doutrina pode ser interpretada sem referência ao *lugar* que ela ocupa na ordem”.<sup>282</sup> Ou seja, enquanto para Leibniz uma mesma verdade pode ter diferentes lugares de acordo com as diferentes disposições que o discurso incorpora, para Descartes não apenas cada verdade possui um lugar próprio na cadeia dedutiva, como também, mais do que isso, o lugar é constitutivo da verdade: ele é, com efeito, condição mesma de sua validade, já que cada verdade é fundamentada por tudo que lhe antecede. Daí ser a cadeia de deduções **irreversível**: as verdades que vêm depois na exposição estão na dependência das que vieram antes, mas não vice-versa. Isto é, a ordem sistemática cartesiana envolve uma desigualdade entre os dogmas, pois se estabelece uma hierarquia entre o mais fácil e o mais difícil, hierarquia que é expressa pelo distanciamento que um termo possui em relação a outro no interior da cadeia de intuições e deduções.

---

<sup>280</sup> Para Descartes, o modo de escrever dos geômetras envolve dois elementos: a ordem (das razões) e a maneira de demonstrar que, por sua vez, pode ser tanto analítica quanto sintética. Assim, diferentemente de Leibniz, para o filósofo francês, tanto a análise como a síntese seguem a *mesma ordem*, a saber, do mais fácil ou simples ao mais difícil ou complexo (ordem sintética em Leibniz), de forma que o que vem depois só pode ser compreendido a partir do que precede. A diferença entre ambas é que, enquanto a síntese é a maneira de demonstrar mais ordinária na geometria, consistindo em “uma longa série de definições, postulados, axiomas, teoremas e problemas”, a análise “mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta”, sendo a maneira de demonstrar mais propícia às questões da metafísica. (Resposta às segundas objeções, in *Pensadores*, p. 116 e 117).

<sup>281</sup> DISC, II, p. 46, itálicos meus.

<sup>282</sup> GUÉROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris : Aubier, 1999, volume I, p. 20, itálico meu.

Ora, em contraposição a este modelo de sistema, cujo esquema é o da cadeia (*chaîne*), a figura que melhor exprime a ordem sistemática leibniziana é, como diz Serres, a da rede (*réseau*)<sup>283</sup>. De fato, este autor, comentando a contraposição do filósofo de Hannover tanto a Descartes como a Espinosa, aponta que enquanto estes dois últimos identificaram a coerência ao pensamento dedutivo, Leibniz teve “consciência desta liberdade na composição das vias da determinação racional”, sendo que seu sistema constitui-se como um “conjunto ordenado e multilinear de encadeamentos cruzados” e caracteriza-se “por esta possibilidade de retornos múltiplos”, de modo que aí se constituem dois temas principais: “continuidade e reversibilidade”.<sup>284</sup> Assim, a coerência no sistema leibniziano fundamenta-se em uma certa simultaneidade ou melhor, como no estoicismo, não propriamente na hierarquia, mas na solidariedade dos dogmas: cada parte reenvia igualmente a todas as demais, ao todo, de forma que a sucessão é apenas uma das ordens que se pode percorrer — na ordem sistemática, deve haver muitas remissões de uma parte a outra, “a maioria das coisas podendo ser observadas de uma pluralidade de lados ou aspectos”.<sup>285</sup> Afinal, as mesmas verdades podem ter diversos arranjos; elas não precisam estar expostas em uma cadeia dedutiva para assegurar sua validade. Ora, por ter uma concepção de coerência discursiva que não só permite como exige enquanto requisito a **reversibilidade**, característica proveniente da *fundamentação mútua das partes*, a ordem sistemática leibniziana detém uma certa maleabilidade, pois se na concepção de Descartes, só pode haver um único caminho possível para se chegar às verdades — caminho que precisa ser constituído desde o início por cada sujeito cognoscente e no qual cada um dos dogmas possui um lugar próprio e não intercambiável na cadeia —, para Leibniz, os caminhos possíveis são múltiplos, uma vez que a disposição das verdades segundo a origem e a sucessão não é a única. Daí ele poder defender a possibilidade de que teorias provenientes de origens distintas, isto é, de diferentes doutrinas, possam ser em princípio retomadas, conciliadas e arrançadas em um sistema seu.

Descartes, ao contrário, não pode aceitar uma tal possibilidade, como já se apontou. Para este autor, não apenas a diversidade das doutrinas a respeito de um mesmo assunto é um indicativo de que todas são falsas, como também, mesmo se fossem verdadeiras, subsistiria uma outra dificuldade: a questão da transmissibilidade

---

<sup>283</sup> SERRES — *Le système de Leibniz*, p. 14.

<sup>284</sup> Idem, p. 12, 28 e 70.

<sup>285</sup> “Discours touchant l’art de certitude”, in GP VII, 180.

do conhecimento. Com efeito, de acordo com o filósofo francês, um espírito só pode conceber bem uma coisa quando ele mesmo inventa, de modo que não se pode aprender qualquer doutrina de outrem, por melhor que ela seja explicada<sup>286</sup>. Assim, do mesmo modo que não nos tornamos matemáticos sabendo de cor as demonstrações realizadas por outros, não nos transformamos em filósofos lendo os raciocínios empreendidos por Platão ou Aristóteles: de tal modo se aprende apenas história, mas jamais ciência<sup>287</sup>. Por esta razão, se Descartes preocupa-se em ensinar (essa é uma das vantagens alegadas por ele da via analítica, que, mostrando o caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta, é mais própria ao ensino)<sup>288</sup>, é porque ele acredita poder mostrar a ordem metódica pela qual as verdades são rigorosamente estabelecidas. Mais do que dogmas, o que ele pretende é instituir um método, método que ele expõe nas *Meditações* e no *Discurso do Método* por meio das cadeias de verdade que ele descobriu e nas *Regras para a direção do espírito* em forma de regras. De modo que se poderia dizer que Descartes é em certa medida um precursor da afirmação kantiana de que não se aprende a filosofia, mas sim a filosofar.<sup>289</sup> Isto é: pode-se aprender e seguir o método, que justamente consiste em um caminho “para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências”<sup>290</sup>, mas não se pode aprender um sistema de filosofia, já que não se pode conceber bem a doutrina que um outro estabeleceu, pois cada um precisa reconstituir por si a cadeia de razões: ensina-se o caminho, mas para ver o que há ao longo deste cada um deve caminhar com suas próprias pernas, já que as coisas a serem observadas estão diretamente relacionadas à distância percorrida. Assim, para Descartes, não se pode aprender as verdades às quais um outro espírito chegou por meio de seus raciocínios, pois é a própria ordem em que as proposições são dispostas que as valida como verdadeiras, de forma que o que não está fundamentado nas razões

---

<sup>286</sup> DISC, VI, p. 75.

<sup>287</sup> *Regras para a direção do espírito*, regra III, p. 18 e 19.

<sup>288</sup> Resposta às segundas objeções, in *Pensadores*, p. 176 e 177.

<sup>289</sup> Vale a pena citar também o que Kant escreveu no parágrafo anterior a esta afirmação: “por isso aquele que *aprendeu* especialmente um sistema de filosofia, por exemplo o de Wolff, mesmo que tivesse na cabeça todos os princípios, explicações e demonstrações, assim como a divisão de toda a doutrina e pudesse, de certa maneira, contar todas as partes desse sistema pelos dedos, não tem senão um conhecimento *histórico* completo da filosofia wolffiana. Sabe e ajuíza segundo o que lhe foi dado. Contestais-lhe uma definição e ele não sabe onde buscar outra. Formou-se segundo uma razão alheia, mas a faculdade de imitar não é a faculdade de invenção, isto é, o conhecimento não resultou nele da razão e embora seja, sem dúvida, objetivamente, um conhecimento racional, é, contudo, subjetivamente apenas histórico (...) Entre todas as ciências racionais (*a priori*) só é possível, por conseguinte, aprender a matemática, mas nunca a filosofia (a não ser historicamente): quanto ao que respeita à razão, apenas se pode, no máximo, aprender a *filosofar*” (*Crítica da Razão Pura*, B 864 e 865, p. 659 e 660).

<sup>290</sup> Subtítulo do *Discurso do Método*.

anteriormente concebidas pelo próprio espírito deve ser considerado duvidoso e, conseqüentemente, de acordo com o método cartesiano, falso.

Enfim, se para Descartes o conhecimento só é genuíno se desenvolvido pela própria pessoa<sup>291</sup>, já que, para aquele que deseja efetivamente conhecer, há um caminho determinado de verdades que ele precisa inevitavelmente trilhar para chegar a algum saber, para Leibniz, devido à pluralidade de vias possíveis no conhecimento, torna-se possível o rearranjo das verdades sob um novo sistema. Assim, a correlação entre inventário e invenção (que se expôs no primeiro capítulo desta dissertação), que na perspectiva da filosofia cartesiana não faz sentido, já que, para o autor das *Meditações*, a erudição ou instrução pelo pensamento alheio não se liga à descoberta de verdades, viabiliza-se em Leibniz como trabalho de organização do discurso. Isto é: a retomada dos melhores dogmas e teses estabelecidos pelos sábios com vista ao aumento e ao aperfeiçoamento do conhecimento humano dá-se mediante o rearranjo deles em um sistema novo, no qual a conexão entre as verdades seja tornada clara. A conciliação do que há de melhor nas filosofias que o filósofo de Hannover pretende consiste, pois, em um trabalho de organização, como Adelino Cardoso comenta: “o trabalho de compatibilização das verdades é um trabalho que consiste em estabelecer correspondências por intermédio de sua ordenação mútua”.<sup>292</sup> Ou seja, trata-se de sistematizar as melhores teses, o quer dizer organizá-las em um todo no qual cada parte reenvia às demais. Assim, o que Leibniz busca é coordenar a pluralidade dos dogmas pelos princípios diretores do sistema, tais como o do melhor, o da continuidade e o da identidade dos indiscerníveis, de modo que o que ele retomou de outras doutrinas se integre em seu próprio sistema.

Ora, a concepção de que a unidade do que é verdadeiro mantém-se sob a diversidade das disposições correlaciona-se não apenas com esta possibilidade de constituir um sistema que concilia os melhores aspectos de outros sistemas como também com a possibilidade de reversibilidade das partes da doutrina no interior do próprio sistema: uma vez que as verdades podem assumir lugares diferentes conforme as relações e ênfases que se quer estabelecer, os dogmas podem adquirir diferentes posições em cada texto sem que a coerência e a unidade se percam, que, ao contrário, são tão fortes que se mantêm sob as variações de ordem. Ora, é isso que pode ser observado na obra de Leibniz, principalmente quando se pensa nos seus textos mais

<sup>291</sup> TAYLOR — *As fontes do self*, Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 219

<sup>292</sup> CARDOSO — *Leibniz segundo a expressão*. Lisboa: Edições Colibri, 1992, p. 23.

importantes: no *Discurso de Metafísica*, o autor começa pela consideração da Divindade e de suas perfeições; na *Monadologia*, ele inicia o discurso apresentando as substâncias simples que povoam o mundo; no *Novo sistema da natureza*, ele expõe, como nas *Meditações* de Descartes, de uma maneira autobiográfica, motivado pelo problema da união da alma com o corpo, suas descobertas acerca da noção de força e de outras noções; nos *Novos Ensaios*, enfim, *ele pode apresentar a sua própria doutrina conforme a ordem da exposição de um outro autor*. Em todas estas obras, são os mesmos dogmas que estão afirmados, porém em ordens diferentes<sup>293</sup>. Isto é, não existe um começo absoluto no discurso científico, o que importa é a **universalidade das regras** estabelecidas, que é o que afinal define a sistematicidade. Assim, nada enfraquece mais um determinado corpo de doutrina do que a vacilação e a grande quantidade de exceções<sup>294</sup>. Ora, é justamente isto que Leibniz evita, de tal forma que, comentando o seu próprio sistema, o autor afirma: “encontro nele uma *simplicidade* e uma *uniformidade* surpreendentes, de modo que se pode dizer que é em toda parte e sempre a mesma coisa, com exceção dos graus de perfeição”.<sup>295</sup>

A verdade não é relativa: ela não pode valer para alguns casos e para outros não. Por isso é que Leibniz terá em conta, em cada parte de seu sistema, a totalidade do real: “entre as vantagens do meu sistema (está) aquela da universalidade das regras que eu emprego, que são sempre sem exceção na minha filosofia geral”.<sup>296</sup> Além disso, não só cada parte do sistema deve ter como horizonte o todo da realidade, como também cada região do sistema deve relacionar-se com a totalidade da doutrina: “não se pode destacar nada no meu sistema, pois há em tudo uma perfeita conexão”.<sup>297</sup> Serres, comentando esta característica do sistema leibniziano segundo o modelo matemático da função, aponta que “no limite, esta ciência projeta sua totalidade distributiva em cada ponto distinto da meditação filosófica”.<sup>298</sup> Isto é, no sistema de Leibniz, cada parte é expressiva da totalidade. Por isso é que o filósofo, em muitos de seus textos, imbrica

<sup>293</sup> Descartes, ao contrário, não apenas só pode expor a sua doutrina na ordem das razões, como também, quanto à maneira de demonstrar, ele só aceita dispor as suas razões pela via da síntese na resposta às segundas objeções, tal como Mersenne e outros teólogos solicitaram, apenas porque elas já estavam constituídas segundo o modo da análise tanto no *Discurso do Método* como nas *Meditações*.

<sup>294</sup> *Theodicée*, § 44, in GP VI, p. 127.

<sup>295</sup> NE, Prefácio, p. 28. Aqui há, como se pode notar, uma imbricação entre o sistema enquanto discurso filosófico e o sistema enquanto realidade ou mundo ao qual o sistema no primeiro sentido se refere. Sobre este duplo sentido de “sistema” em Leibniz, vide nota 278.

<sup>296</sup> GP VI, p. 545.

<sup>297</sup> In *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, editado por Eduard Bodemann. Hannover: Georg Olms Hildesheim, 1966, p. 58.

<sup>298</sup> SERRES — *Le système de Leibniz*, p. 219.

física, moral e lógica através de formulações densas que, com poucas palavras, visam dar conta de vários problemas filosóficos importantes.



## CONCLUSÃO: UNIDADE E PLURALIDADE — A POSSIBILIDADE DE CONCILIAÇÃO DOS SISTEMAS

No primeiro capítulo desta dissertação, procurei examinar os motivos pelos quais Leibniz concebe, contrariamente a Descartes, que é preciso retomar de maneira ordenada as mais importantes teses consolidadas ao longo da história da filosofia em proveito do aumento e do aperfeiçoamento da ciência, considerando que inventário e invenção estão estreitamente ligados, isto é, que a revisão crítica dos conhecimentos adquiridos facilita a aquisição de novos.

Ora, lá, de acordo com os textos que se analisou, vimos que esta máxima leibniziana visa o bem comum, bem como correlaciona-se com o seu senso de continuidade histórica e sua concepção de ciência como construção contínua, construção que se aperfeiçoa progressivamente, desde que se tenha consciência das invenções já realizadas e, de par com isso, dos conhecimentos que ainda precisam ser estabelecidos. Daí o autor contrapor-se ao método cartesiano de conhecimento: para o filósofo de Hannover, este método é contrário ao aumento e aperfeiçoamento da ciência porque tanto a dúvida hiperbólica, ao provocar o rompimento com a história dos conhecimentos e das invenções, como a evidência intuitiva, ao permanecer no âmbito do puramente individual e pontual, não contemplam a natureza própria do conhecimento, que deve ser contínuo e transmissível — exigências que o conhecimento simbólico contempla —, possuindo como horizonte não só a sociedade, como também as gerações futuras.

Entretanto, entre outras questões que não poderão ser contempladas nesta dissertação<sup>299</sup>, é preciso agora se perguntar como a conciliação de determinadas

---

<sup>299</sup> Com efeito, no decorrer deste trabalho, a investigação inicialmente proposta — o exame do projeto leibniziano de retomada e conciliação do que os sistemas mais consagrados legaram de melhor à luz da tese de que cada mônada representa o universo inteiro de uma determinada perspectiva — foi sendo cada vez mais conduzida na direção de um determinado aspecto desta questão: a relação entre a pluralidade e a unidade. De fato, como a contraposição da concepção de ciência leibniziana com a cartesiana acabou tomando uma importância muito grande na dissertação, até mesmo maior do que inicialmente planejado, este aspecto foi muito enfatizado, já que é central: enquanto Descartes rejeita os demais sistemas de filosofia porque a *pluralidade* de teses se traduz em uma *heterogeneidade* que é contrária à *unidade* tanto da *verdade*, como da *razão* ou bom senso, bem como da *ordem científica* (pela qual ele constitui o seu sistema), para Leibniz, é a própria *unidade da verdade e da razão* que implica no plano da expressão humana a *pluralidade de sistemas filosóficos*, de modo que a possibilidade de conciliação de dogmas provenientes de sistemas filosóficos distintos subsista. Sobre como esta conciliação se realizaria para Leibniz eu me silencio no momento, tratando apenas da possibilidade desta conciliação. Caso contrário, seria preciso contemplar outras questões, tais como a combinatória e característica leibniziana, bem como do tema da conciliação entre antigos e modernos, o que não será possível por questão de tempo. Além disso, se trabalhei a tese leibniziana de que cada mônada representa o universo inteiro de uma

doutrinas provenientes de diferentes sistemas filosóficos *pode* ser realizada. Isto é, permanece a seguinte questão: como é que sistemas distintos de filosofia podem ser compatibilizados, sendo que cada sistema contém uma unidade própria? Como a questão inaugural da presente dissertação consistia em examinar o fundamento filosófico desta questão à luz do perspectivismo, vejamos para quais direções apontam o estudo apresentado no segundo e terceiro capítulos deste trabalho:

Em primeiro lugar, a própria tese de que cada mônada representa o universo inteiro de uma determinada perspectiva deixa logo entrever-se — e isto foi o que inaugurou a presente dissertação — que não há representação rigorosamente falsa do mundo, isto é, que não seja de algum modo expressiva de seu objeto, o universo, e que, além disso, apesar de haver uma diferença entre as diversas representações, já que cada ser criado o faz ao seu modo, não subsiste uma heterogeneidade radical, mas reina uma **homogeneidade de fundo**, já que o referente destas representações permanece sempre o mesmo sob as infinitas variações, consistindo cada uma delas em uma limitação da onisciência divina. Daí já se ter na introdução suposto que esta tese da metafísica leibniziana ilumina de certo modo a defesa que o filósofo faz de que é preciso retomar e conciliar o que de melhor foi legado pelos espíritos humanos, já que na diversidade das representações não há uma heterogeneidade radical que faça a recíproca auto-exclusão, que é o que Descartes no terceiro artigo das *Regras para a direção do espírito* defende dever se dar no caso de haver diversidade nas teorias. Pois, para o filósofo francês, quando há duas teses contrárias acerca do mesmo assunto, é forçoso que uma delas ou, mais provavelmente, ambas, estejam erradas: a pluralidade contradiz não apenas a

---

determinada perspectiva, tirando dela diversas conseqüências em diferentes níveis, não examinei, entretanto, a própria metáfora da perspectiva, exame que a mim pareceu apresentar dificuldades quando relacionada à questão do conhecimento (dificuldades que apontei no segundo capítulo desta dissertação), apesar de Leibniz utilizar esta metáfora (“Mas como não se poderia notar a beleza de uma perspectiva quando o olho não é posto em uma situação própria a observá-la, não se deve achar estranho que o mesmo nos ocorre nesta vida tão curta em comparação com a ordem geral. Entretanto, há motivos para se crer que nós estaremos um dia mais próximos do *verdadeiro ponto de vista* das coisas para achá-las boas, não somente pela fé, nem apenas por meio desta ciência geral que nós podemos possuir no presente, mas pela experiência mesma do detalhe e pelo sentimento vivo de beleza do universo, mesmo com relação a nós; o que constituiria uma boa parte da felicidade que se promete”, *Textes inédits : d’après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre / G.W. Leibniz* . Org. Gaston Grua. Paris : PUF, 1998, c1948, p. 380, itálicos meus). Enfim, o que se empreendeu aqui foi uma tentativa de compreender a partir do interior do próprio sistema leibniziano como há a possibilidade de conciliação de dogmas provenientes de outros sistemas, tentativa que possui como horizonte a contraposição com o sistema cartesiano.

unidade da verdade como também a unidade do bom senso, que é a coisa mais bem partilhada entre os homens.

Em segundo lugar, o estudo que se realizou aqui com relação ao perspectivismo com vista às relações que ele pode entreter com o conhecimento levou-me a considerar mais especificamente os espíritos, pois estes seres são os únicos que podem constituir conhecimento. Se antes, quando tratei da inserção do perspectivismo na cosmologia leibniziana, quis mostrar a relação que as diferentes perspectivas que as mônadas possuem mantêm com a onisciência divina, já que constituem em limitações desta, pretendi, quando tratei dos espíritos, dar especial ênfase à relação de conveniência que há entre os seres racionais finitos e o entendimento divino por meio das verdades necessárias e eternas, já que, contrariamente a Descartes, Leibniz sustenta que estas verdades não são criadas, mas são universalmente válidas, isto é, sob sua jurisdição encontram-se, sem exceção, todos os seres racionais. Daí haver para o filósofo de Hannover — à diferença do autor das *Meditações* — um terreno lógico comum ou, ainda, uma intermediação racional necessária entre os homens e Deus. Desta maneira, a homogeneidade subjacente entre os espíritos no cosmos leibniziano torna-se ainda mais patente e a **unidade da verdade** bem como da **razão** são reforçadas sob este aspecto, pois as regras que regem a verdade valem absolutamente para todas as regiões do ser.

Entretanto, se por um lado, por meio do exame do perspectivismo fomos conduzidos progressivamente em direção à unidade da verdade, unidade que vai de par com, como Belaval denomina, a univocidade do ser, por outro, este mesmo exame nos levou a concluir pela **pluralidade** que esta própria unidade da verdade comporta:

Com efeito, ao contrário de Descartes, para quem há um **único caminho** possível para o conhecimento verdadeiro, caminho determinado pelo método próprio a produzir certeza na ciência, que se inscreve na finitude humana e cuja expressão constitui as *Meditações*, principal obra do filósofo francês, já que de acordo com a sua concepção de ciência, esta deve ser exclusivamente constituída de conhecimentos portadores de evidência, para Leibniz, no interior da unidade da ciência há uma **pluralidade de vias** e de registros, sendo que o conhecimento pode ser constituído em diversas ordens, entre as quais a teórica e sintética é apenas uma das possíveis. Assim, se para Descartes, como indicam novamente as *Meditações*, bem como o *Discurso do Método*, o conhecimento claro e distinto constitui-se dedutivamente por cadeias de

intuição no interior de um único espírito<sup>300</sup>, sendo a predominância do erro e a ausência de ciência provenientes do fato dos homens terem conduzido seus pensamentos por caminhos diversos<sup>301</sup>, para Leibniz, verdadeiros e importantes pensamentos foram desenvolvidos nos sistemas de diversos autores consagrados, o que quer dizer, por vias distintas. Trata-se de pensamentos que, aliás, ele mesmo pode compreender e, mais do que isso, conciliar em um sistema filosófico seu:

Vejo agora o que Platão entendia, quando considerava a matéria como um ser imperfeito e transitório; vejo agora o que Aristóteles queria dizer com a sua enteléquia; vejo o que é a promessa que o próprio Demócrito fazia de uma outra vida, em Plínio. Vejo até onde os cétricos tinham razão investindo contra os sentidos; vejo como os animais são realmente autômatos segundo Descartes, e, como, no entanto, têm almas e sentimento, segundo a opinião do gênero humano.<sup>302</sup>

Ora, também com relação à pluralidade no conhecimento, para Leibniz ele compreende diversos graus de distinção, sendo que quanto mais distinto, mais adequado ele é. Ou seja, conquanto absolutamente não haja falsidade nas representações do mundo, pois todas mantêm relações de conveniência com a realidade, há, com relação ao conhecimento humano, uma **escala de perfeição**, assim como há, entre os seres que habitam o mundo, uma escala de contínua perfeição que perpassa as mônadas simples, as almas e os espíritos. Não são todos os homens igualmente dotados para o conhecimento — como são na concepção de Descartes, que defende ser o bom senso ou razão a coisa mais bem partilhada do mundo<sup>303</sup> —, pois nem todos são sábios, mas há alguns que se destacam em seu tempo: afinal, “em todo século existem grandes homens que o sustentam com sua inteligência e abraçam com seu pensamento o que é mais elevado e justo”.<sup>304</sup> Além disso, se é verdadeiro que todas as filosofias, na medida em que consistem em discursos acerca do mundo e o expressam de alguma forma, não são

---

<sup>300</sup> Já comentei acerca da desconfiança de Descartes em relação à transmissibilidade do conhecimento — afinal, a evidência é incomunicável de uma inteligência a outra (vide nota 261) — e, em decorrência disto, a sua descrença quanto à possibilidade de um homem dar continuidade aos raciocínios de um outro. De modo que cada um que quiser raciocinar com segurança terá que começar do começo, isto é, das coisas mais fáceis às mais complexas.

<sup>301</sup> Afinal como já foi mais de uma vez apontado, para Descartes, a diversidade de opiniões a respeito de um mesmo objeto é indicio de erro de uma das partes ou, mais provavelmente de ambas, pois só pode haver uma única verdadeira. E essa diversidade de opiniões, o filósofo francês aponta, “não provém do fato de serem uns mais racionais do que outros, mas somente de conduzirmos nossos pensamentos por vias diversas” (DISC, I, p. 37). Ou seja, só pode haver uma *única* via para a ciência.

<sup>302</sup> NE, Prefácio, p. 28 e 29.

<sup>303</sup> DISC, I, p. 37.

<sup>304</sup> “Wilhelm Padicius”, in OLASO, p. 49.

completamente errôneas, é fato, porém, que há superioridade de certos sistemas em relação a outros e, ainda, dentro de uma mesma filosofia, de determinadas teses em relação a outras. Isto é: não é tudo indistintamente correto, como também nem tudo é indistintamente errôneo, pressuposto da dúvida metódica cartesiana. Assim, a verdade, que é uma, manifesta-se de maneira privilegiada nas reflexões das correntes de pensamento mais relevantes de cada época. E, uma vez que belos pensamentos foram formulados por espíritos diversos em épocas distintas e que o conhecimento humano é passível de transmissibilidade, a ciência progride com o tempo, desde que se evitem as repetições e adornos supérfluos, que escondem a verdade e criam a ilusão de contradição:

A verdade é mais difundida do que se pensa, mas ela é freqüentemente maquiada, envolvida e até mesmo enfraquecida, mutilada, corrompida por adições que a deterioram ou a tornam menos útil. Ao fazer-se notar estes traços da verdade nos antigos ou, para falar mais geralmente, nos anteriores, extrair-se-ia o ouro da lama, bem como o diamante de sua mina, e a luz das trevas. E isto seria, com efeito, *perennis quaedam Philosophia*. Pode-se mesmo dizer que se constataria algum progresso nos conhecimentos. Os Orientais tiveram belas e grandes idéias da Divindade; os Gregos adicionaram a isto o raciocínio e uma forma de ciência. Os Padres da Igreja rejeitaram o que havia de ruim na Filosofia dos Gregos. Mas os Escolásticos trataram de empregar utilmente para o Cristianismo o que havia de aceitável na Filosofia dos Pagãos. Eu sempre disse: *aurum latere in stercore illo scholastico barbariei*. E eu desejaria que se pudesse encontrar algum homem hábil versado nesta Filosofia Hibernica e Espanhola, que tivesse a inclinação e a capacidade de tirar o que há de bom nela. Eu estou certo de que ele encontraria seu esforço compensado pelas várias belas e importantes verdades<sup>305</sup>.

Deste modo, em Leibniz, é a própria unidade da razão e da verdade que possibilita a pluralidade de vias de conhecimento: como em toda expressão de conhecimento a verdade representada é a mesma, a diferenciação que se dá entre elas tem de ser relativamente à maneira e à perfeição que cada representação comporta. E, vice-versa, é o desdobramento do conhecimento, isto é, a descoberta de verdades, a formulação de novas teses, que permite a descoberta da unidade subjacente na ciência:

Pode-se mesmo dizer que as ciências se compendiam (*s'abrègent*) ao aumentarem, o que é um verdadeiro paradoxo, pois quanto mais se descobrem verdades, mais se está apto a constatar uma seqüência regrada e a se constituir proposições cada vez mais universais, das

---

<sup>305</sup> Carta de Leibniz a Remond de 26 de agosto de 1714, in GP III, p. 624 e 625.

quais as outras não passam de exemplos e corolários, de maneira que se poderá fazer com que um grande volume daqueles que nos precederam se reduza, com o tempo, a duas ou três teses gerais. Assim, quanto mais uma ciência é aperfeiçoada, menos ela necessita de grandes volumes.<sup>306</sup>

Enfim, contrariando uma noção comum, segundo a qual a pluralidade redundaria na heterogeneidade, Leibniz afirma — paradoxalmente — que a pluralidade das verdades, quando bem contemplada, o que se dá quando as conexões e as regras que há entre elas são percebidas, resulta na unidade mesma da verdade. Daí a possibilidade de conciliação entre teorias diferentes, o que constitui uma impossibilidade para Descartes, para quem a pluralidade dos sistemas filosóficos existentes contradiz a unidade da verdade. Assim, se, de relance, a pretensão de conciliar diferentes teorias acerca do mundo, bem como a consideração de que nos grandes sistemas há sempre algo de verdadeiro que deve ser aproveitado em prol do progresso da ciência, poderiam parecer oriundas de uma espécie de relativismo, de um afrouxamento da noção de verdade, trata-se justamente do oposto: *é porque Leibniz possui uma forte concepção da unidade da verdade, que ele pode considerar que os grandes sistemas filosóficos possuem sempre algo de verdadeiro e que há determinadas teses que podem ser conciliadas para que nasça um sistema novo reformado.*

Isto é, é mesmo constituinte desta unidade da verdade e da razão a pluralidade de suas expressões cá entre os homens, espíritos criados que não podem abarcar a totalidade do real de modo intuitivo, como o espírito supremo o faz. Ora, mas isso quer mesmo dizer que há mais motivos para esperar que quando os homens se esforçam em conhecer a verdade, visando exprimi-la por meio de raciocínios que respeitam as leis lógicas universais, eles atinjam algum resultado considerável. Daí Leibniz ter uma atitude bastante confiante em relação ao conhecimento constituído: “eu possuo esta Máxima geral de desprezar muito pouca coisa e de aproveitar o que há de bom por toda parte”<sup>307</sup>, afinal, “cada conhecimento possui seu valor, não se deve desprezar nada”.<sup>308</sup>

Enfim, o famoso “otimismo leibniziano”, expressão que diz respeito à sua tese de que o mundo atual é o melhor dos mundos possíveis, redundaria também em um otimismo, por assim dizer, intelectual ou cognitivo e isto em uma dupla via, pois, à capacidade dos homens raciocinarem por meio de suas faculdades naturais, corresponde

<sup>306</sup> “Discours touchant la méthode de la certitude et l’art d’inventer”, in GP VII, p. 180.

<sup>307</sup> Carta de Leibniz a Coste, in GP III, p. 384.

<sup>308</sup> *Theodicée*, anexo (Abregé de la Controverse reduite à des Argumens en forme), in GP VI, p. 19.

uma racionalidade que constitui o próprio real<sup>309</sup>. Isto é, por um lado, em todas as épocas, homens de espírito elevado foram capazes de entrever importantes verdades e formular conhecimentos valiosos para a ciência humana. Por outro, Leibniz não proscreeve de direito nenhum âmbito da realidade enquanto objeto de conhecimento — apenas os espíritos finitos não podem compreender a realidade de modo intuitivo, pois são seres que não podem conhecer a infinidade de coisas de modo distinto e que vivem e desenvolvem seus raciocínios no tempo, o que faz com que eles não possam aperceber-se de tudo atualmente, permanecendo a quase totalidade de seus pensamentos envolvidos. Com efeito, “não ocorre nada de ininteligível, exceto que não podemos discernir (*démêler*) tudo o que entra em nossas percepções confusas, que têm algo do infinito, e que constituem expressões do detalhe do que acontece nos corpos”.<sup>310</sup> Ou seja, não há limite para o cognoscível, tudo é de direito inteligível. Assim, o racionalismo, dominante no século XVII, converte-se em Leibniz em um racionalismo integral: enquanto em Descartes o racionalismo é mais uma questão de método — em contraposição com o realismo de tradição empirista, o autor das *Meditações* defende que o conhecimento certo só pode ser alcançado por um exame pela razão das idéias contidas no entendimento do sujeito, que então conhece por meio de um encadeamento de intuições e deduções — do que uma questão de ontologia, já que, para ele, a racionalidade do mundo atual é hipotética<sup>311</sup>, para o filósofo de Hannover, a razão é absolutamente universal e sob sua jurisdição está cada região da realidade, que, ao menos de direito, é passível de ser conhecida. E eis o horizonte que deve ser perseguido pela filosofia, que progrediu e progredirá com o tempo.

---

<sup>309</sup> Ora, esta imbricação está exemplarmente exposta nesta formulação do princípio de razão suficiente: “nada ocorre sem que seja possível àquele que conheça suficientemente as coisas dar uma razão que baste para determinar por que é assim e não de outro modo” (PNG, § 7, p. 158). Deste modo, de acordo com esta enunciação, a razão das coisas é sempre de direito passível de ser conhecida, pois para aquele que possui a capacidade de apreendê-la, a razão para um determinado fato ou proposição é sempre assinalável.

<sup>310</sup> NE, IV, III, § 7, p. 306 (com pequenas mudanças de tradução).

<sup>311</sup> A expressão é de BELAVAL (*Leibniz critique de Descartes*, p. 428). A respeito disto, conferir a seção desta dissertação que trata da conciliação entre fé e razão em Leibniz.

## BIBLIOGRAFIA

### Edições e traduções da obra de Leibniz:

- *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Edição: C. I. Gerhardt. Berlim: Georg Olms Hildesheim, 1960.
- *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Tradução: Marilena Chaui e Alexandre da Cruz Bonilha.
- *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*. Comentários: Georges Le Roy. Paris: Vrin, 1993.
- *Escritos Filosóficos*. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982. Edição: Ezequiel de Olaso. Tradução: Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck e Ezequiel de Olaso.
- *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*. Edição: Eduard Bodemann. Hannover: Georg Olms Hildesheim, 1966.
- *L'estime des apparences — 21 manuscrits de Leibniz sur les probabilités, la théorie des jeux, l'espérance de vie*. Paris: Vrin, 1995. Edição: Marc Parmentier.
- *Newton/ Leibniz*. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril, 1983. Tradução: Pablo Rubén Mariconda, Carlos Lopes de Mattos e Marilena de Souza Chaui.
- *Leibniz (II)*. Coleção *Os Pensadores*, volume XIX. São Paulo: Editora Abril, 1980. Tradução: Luiz João Baraúna.
- *L'être et la relation avec trente-sept lettres de Leibniz au R. P. Des Bosses*. Tradução e edição: Christiane Frémont. Paris: Vrin, 1999.
- *Monadologie* — edição crítica estabelecida por Emile Boutroux. Paris: Librairie Générale Française, 1991.
- *Nouvelles Lettres et Opuscules inédits de Leibniz, precedes d'une introduction par Louis Alexandre Foucher de Careil*. Nova York: Georg Olms Verlag, 1971.
- *Oeuvres de Leibniz publiés pour la première fois d'après les manuscrits originaux avec notes et introduction par Louis Alexandre Foucher de Careil*. Volume VII. Nova York: Georg Olms Verlag, 1969.
- *Opuscules et fragments inédits de Leibniz extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*. Edição: Louis Couturat. Paris: Félix Alcan, 1903.



— *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités: 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*. Edição: Jean-Baptiste Rauzy. Paris: PUF, 1998.

— *Textes inédits : d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre / G.W. Leibniz*. Edição: Gaston Grua. Paris : PUF, 1998, c1948.

### **Edições e traduções da obra de Descartes:**

— *Princípios da Filosofia*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002. Tradução: Guido Antônio de Almeida (coordenador), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro.

— *Descartes*. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril, 1973. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior.

— *Oeuvres de Descartes — Correspondance*. Edição: Charles Adam e Paul Tannery. Volumes I e IV. Paris: Vrin, 1989.

— *Règles pour la direction de l'esprit*. Paris: Garnier, 1997. Tradução: Jacques Brunschwig.

— *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 1989. Tradução: João Gama.

### **Comentários sobre a filosofia leibniziana e a cartesiana:**

BELAVAL, Yvon . *Leibniz Critique de Descartes*. Paris: Éditions Gallimard, 1978.

\_\_\_\_\_. *De l'âge classique aux lumières: lectures leibniziennes*. Paris: Beauchesne Éditeur, 1995.

BRUNNER, Fernand. *Études sur la signification historique de la philosophie de Leibniz*. Paris: Vrin, 1951.

CARDOSO, Adelino. *Leibniz segundo a expressão*. Lisboa: Edições Colibri, 1992.

DEVILLAIRS, Laurence. *Descartes, Leibniz, les vérités éternelles*. Paris: PUF, 1998.

DUSCHESNAU, François . *Leibniz et la méthode de la science*. Paris: PUF, 1993.

FICHANT, Michel. *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris: PUF, 1998.

FORLIN, Enéias. *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Humanitas, 2005.

GUÉROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris : Aubier, 1999, volume I.

LACERDA, Tessa Moura. “A expressão em Leibniz”, tese de doutorado apresentada ao programa de pós-graduação em Filosofia do departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.

LEBRUN, Gerard. “A noção de “semelhança” de Descartes a Leibniz”, in *Conhecimento, Linguagem e Ideologia*. São Paulo: Perspectiva, 1989.

RACIONERO, Quintín e ROLDÁN, Concha (org.). *G. W. Leibniz: analogia y expresión*. Introdução: Hans Poser. Madrid: Complutense, 1994.

ROBINET, André. *Architectonique disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendantale dans l'oeuvre de G.W. Leibniz*. Paris: Vrin, 1986.

SERRES, Michel. *Le système de Leibniz et ses modeles mathématiques*. Primeiro volume. Paris: PUF, 1968.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

WILSON, Catherine. *Leibniz's metaphysics: a historical and comparative study*. New Jersey: Princeton University Press, 1989.

#### **Outras obras:**

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, in *Aristóteles*, Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril, 1987. Tradução: Leonel Vallandro.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris : J. Vrin, 1953.

HOBBS, Thomas. *De Corpore*, in *Body, Man and Citizen*. Nova York: Collier, 1967.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão.

LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Indianópolis: Hackett, 1996.